



**UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO
ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL**

**“PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y
SOCIAL DE LA MUJER DIRIGENTE MAPUCHE URBANA DE LA PROVINCIA
DE SANTIAGO, EN LA REGIÓN METROPOLITANA”**

**Alumna : Diva Isolda Millapán González
Profesora guía : Jeannette Hernández Briceño**

**TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE ASISTENTE SOCIAL
TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE
LICENCIADO EN TRABAJO SOCIAL**

Santiago, 2010

ÍNDICE.....	2
--------------------	----------

INTRODUCCION.....	4
1 Planteamiento del problema	7
2 Preguntas de la investigación.....	12
3 Objetivos de la investigación.....	13
4 Hipótesis.....	14
5 Estrategia metodológica.....	14
6 Variables.....	16

PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO I: PUEBLO MAPUCHE... ¿CULTURA MAPUCHE?

1 El mundo mapuche.....	20
2 Organización del pueblo mapuche	22
3 El ámbito religioso.....	26
4 Actividades sociales y culturales más importantes.....	28
5 Las niñas y mujeres mapuche.....	29
6 La transmisión del conocimiento	31
7 El ejercicio de la participación y la toma de decisiones.....	32
8 El rol de la mujer en la cultura mapuche	33
9 Los mapuche en la ciudad.....	36

CAPÍTULO II: PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LA MUJER MAPUCHE

1 La participación y el pueblo mapuche.....	45
2 Participación de las mujeres	46
3 Participación Social.....	52
4 Participación Política	60

SEGUNDA PARTE: MARCO REFERENCIAL

CAPÍTULO III: POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS EN EL PLANO ACTUAL

1 Antecedentes históricos	72
2 Antecedentes sociodemográficos.....	79
3 Ley Indígena 19.253	81
4 El Convenio 169 de la OIT.....	93
5 Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas	94
6 Actividades socioculturales y políticas de los mapuche en la ciudad.....	95

TERCERA PARTE: ANALISIS DE LOS RESULTADOS

CAPÍTULO IV: PARTICIPACIÓN POLÍTICA-SOCIO-CULTURAL DE LA MUJER DIRIGENTE MAPUCHE URBANA

1 Los roles de la mujer en la cultura mapuche tradicional.....	107
2 Tipos de participación política-socio-cultural de las dirigentas mapuche.....	110
3 Debilidades y fortalezas de una dirigente mapuche.....	124
4 Participación y exclusión.....	127

CAPÍTULO V: EL ENFOQUE DE GÉNERO Y LAS DIRIGENTAS MAPUCHE

1 Las relaciones y roles de género al interior de la cultura mapuche.....	136
2 Características de las dirigentas mapuche urbanas.....	137
3 La recreación cultural de los mapuche urbanos.....	142
4 Vestimenta, lenguaje y otras expresiones del pueblo mapuche.....	145
5 Religiosidad, el mapudugun y otros factores.....	146

CONCLUSIONES.....	151
--------------------------	------------

HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	166
---	------------

APORTES AL TRABAJO SOCIAL.....	170
---------------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	175
--------------------------	------------

ANEXOS.....	189
--------------------	------------

INTRODUCCIÓN

La participación política-social de las mujeres dirigentes mapuche, es un tema que hasta ahora no ha tenido suficiente atención por parte de quienes realizan investigaciones sociales en Chile. Sin embargo, en los últimos años han aparecido estudios realizados por algunas profesionales mapuche, interesadas en ahondar en la nueva realidad, cual es, que las mujeres mapuche han alcanzado niveles dirigenciales a nivel de asociaciones mapuche, juntas de vecinos, sindicatos, partidos políticos y otras organizaciones. Podemos decir que se observa un mayor interés en la participación de las mujeres, en los acontecimientos asociados al conflicto que mantiene el estado de Chile con el pueblo mapuche, aun cuando no se profundiza en el accionar de ellas como dirigentas o representantes de las comunidades; en lo político, las referencias se limitan a algunas mujeres emblemáticas que incursionaron en esta área, en épocas pasadas.

En efecto, es muy poca la información de la cual se dispone para aquilatar y evaluar la contribución de las mujeres a los procesos políticos y sociales del pueblo mapuche. Una de las razones de esto, es la invisibilidad que las propias organizaciones le han dado a la intervención de las mujeres mapuche, en función de privilegiar los espacios sociales, colectivos y de pueblo.

En esta investigación se pretende abordar el problema de la participación de la mujer mapuche urbana en la Región Metropolitana; también se intenta un aproximación a las tipologías participativas que despliegan las mujeres, en el contexto organizacional y político en que ellas se desarrollan.

La relevancia del estudio propuesto dice relación con la generación de información válida y confiable respecto de la participación política-social de la mujer mapuche dirigente de la Región Metropolitana. Esto se justifica en términos de develar las razones teóricas, políticas, estratégicas o existenciales que llevan

a la mujer mapuche a influir en los procesos políticos y sociales en medio de los cuales se desenvuelve.

La escasa producción teórica respecto de la participación política-social de la mujer mapuche urbana, presenta un vacío conceptual respecto de ella, que emerge en un contexto de modernidad, modernización y globalización acelerada. Por lo anterior, estamos frente a una gran interrogante en términos de establecer parámetros de discusión.

Este trabajo puede, en la práctica, ser útil para dar origen a una base conceptual y empírica que sirva a otros estudios del mismo tipo. Por otro lado, es relevante también aportar insumos para los estudiosos de los fenómenos indígenas que no tengan información sobre la participación de la mujer mapuche y, por último, la investigación se justifica en términos de generar información para la población chilena en general, respecto de la problemática de la mujer dirigente mapuche urbana.

Esta es una investigación de diseño metodológico cualitativo y enfoque exploratorio, e intentará dilucidar la participación de las mujeres mapuche en el contexto urbano.

En la primera parte se discuten los aspectos más relevantes de la dinámica mapuche. Es decir, se examinan los antecedentes históricos de las organizaciones mapuche, se construye un perfil de la organización formal mapuche histórica, y se añade una reflexión a su aplicabilidad en la época contemporánea; se discute también el concepto de la participación política y social, sus dificultades y estructura de oportunidades.

En la segunda parte –el marco referencial- se presenta el contexto legal que rige las políticas actuales hacia los pueblos indígenas, antecedentes históricos, y se aboca a la ley 19.253, en lo que se refiere a la población indígena urbana.

En la tercera parte se analizan los resultados de la investigación y se reflexiona respecto de las dimensiones estudiadas; por otro lado, se abordan e interpretan las entrevistas, con el fin de abrir un espacio de abstracción lo suficientemente capaz de organizar conocimiento respecto de las cuestiones examinadas.

El primero de ellos, Capítulo IV denominado “Participación política-socio-cultural de la mujer dirigente mapuche urbana” se refiere a la participación de la mujer mapuche en los distintos ámbitos, como la participación política, social y cultural que desarrolla en la ciudad, se refiere a cómo se dan las relaciones inter-género en el proceso de participación de la mujer dirigente en la ciudad, la que ha cambiado su rol pasivo en la dirigencia, mostrando actualmente un rol importante en las organizaciones, conjuntamente con el hombre, por lo que se indagó en este nuevo tipo de relación que surge de la nueva situación.

En el capítulo V, “El enfoque de género y las dirigentas mapuche”, se revisa como son las relaciones y roles de género al interior del pueblo mapuche y cuales de estas define a la dirigente mapuche urbana; también se analiza la influencia de expresiones como la vestimenta, joyas y otros elementos culturales de la mujer mapuche, en su andar como dirigente mapuche urbana, y que han contribuido en su visibilización como dirigente.

En el apartado de las conclusiones, se abordan los resultados finales de la investigación, los que dan cuenta de la sistematización, clasificación y ordenamiento de la información acopiada durante el transcurso de ella.

Del mismo modo, se incluyen los hallazgos que resultaron de este estudio y se señala el aporte que éste podría significar para el Trabajo Social, todo lo cual sin duda contribuirá a futuras investigaciones en este tema.

1. Planteamiento del problema

Para referirse a la situación de la mujer mapuche urbana es necesario señalar algunos hitos históricos importantes. En consecuencia, es relevante señalar que a partir de 1883 cambia definitivamente la forma de vida del pueblo mapuche, puesto que en ese año termina la campaña del ejército chileno, la así llamada “Pacificación de la Araucanía”, donde el pueblo mapuche pierde el 95% de su territorio y se inicia el periodo reduccional. (Bengoa; 1985(a))

“Así, en el periodo posterior a 1881, tiempo y espacio Mapuche son truncados e invadidos por un nuevo conquistador: el Estado chileno. Su expansión política tuvo como primer efecto el sometimiento militar del mapuche y la apropiación de su territorio. Las relaciones que otrora se sostuvieran en un contexto propicio para entendimientos y acuerdos –como lo fueran los parlamentos durante la monarquía y los primeros años de la república- serán alteradas hasta establecer un grupo dominante/opresor: el chileno, y otro dominado/oprimido, el mapuche”. (Mariman et al; 1997:136)

Conocidos son los efectos de tales procesos históricos en una población indígena derrotada militarmente: migración forzada, pobreza, inserción precarizada en la nueva estructura social, entre otros. Esta subordinación cultural, social y política será la que le dará forma a toda la dinámica de interrelación entre el pueblo mapuche y la sociedad dominante. Y será en este contexto, que habrá que situar la trayectoria de la mujer mapuche, toda vez que representa una de las formas de dependencia frente a la sociedad dominante y los cambios que se producen por esta relación asimétrica al interior de la propia sociedad mapuche, en tanto dominada.

La inserción precarizada, sumada a la tendencia mundial de la descampesinización en función del privilegio del desarrollo urbano, provocó un

desajuste sustantivo en la vida de los mapuche migrantes, de manera que aquellos tuvieron que adecuar su forma específica de vida a las nuevas formas de dominación.

En particular, la mujer pasa a tener un rol diferente al de su origen histórico; en el nuevo contexto necesariamente debe contribuir a garantizar el bienestar de su familia para intentar aumentar el presupuesto familiar, y en no pocas ocasiones - obligada por las circunstancias y dinámica ciudadanas-, debe asumir la jefatura única del hogar.

Llama la atención que en este plano, y a pesar de que aquello podría ser visto como una limitación importante en la participación de la mujer, específicamente en su incorporación a la dirigencia de las organizaciones mapuche, ello no haya significado su marginación, sino todo lo contrario. Así lo plantean Melillan y Collinao:

“Las mujeres han ido logrando espacios en el centro de las organizaciones mixtas, llegando incluso a algunos cargos de dirigencias. Esto podría explicarse por los procesos de modernización que ofrece el contexto urbano en que hay un esfuerzo del medio social, político y económico para que la mujer adquiera espacios de participación en condiciones iguales a los del hombre”. (Collinao y Melillan; 1999:26)

Mientras persisten estas dificultades para la incorporación de la mujer al ámbito organizacional, la ley N° 19.253, conocida como la Ley Indígena, promulgada el 5 de octubre de 1993, en cuyo artículo 39, bajo el Párrafo 1 “De su Naturaleza, Objetivos y Domicilio”, del Título VI “De la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena”, dice en su letra c, que entre las funciones que le corresponden a esta Corporación, está el “incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer”.

En efecto, la ley 19.023 -publicada en el Diario Oficial del 3 de enero de 1991- da origen al mencionado Servicio Nacional de la Mujer, Sernam, institución específica de apoyo a la situación desmedrada de las mujeres, dirigido por una ministra de Estado, la que participa del gabinete presidencial con todas las prerrogativas correspondientes a tal rango.

La ley 19.023 de creación del Sernam, que contiene sus objetivos y funciones, no menciona en ninguno de sus acápites, el mandato de “incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación” con la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

En concordancia con esto, es posible constatar la carencia de orientaciones estratégicas de este Ministerio, en cuanto a promover una inserción efectiva de la mujer indígena, en procesos participativos.

En relación con lo anterior, las mujeres indígenas han manifestado que la sociedad mayoritaria no abre espacios que les permitan desarrollarse, por lo cual, para adaptarse a esta sociedad deben desarraigarse de su cultura ancestral:

“Ellas hacen referencia a situaciones de discriminación hacia mujeres indígenas (en la Región de Tarapacá) que se reflejan en el trato que experimentan en los consultorios, carabineros y en general en los servicios públicos; falta de oportunidades para las mujeres rurales en cuanto a acceso a educación profesional y a servicios” (Sernam; 2005:87)

También existe la demanda de una política intercultural integral emanada del Estado, donde se reconozcan las especificidades culturales propias de las mujeres indígenas, el reconocimiento de esa diversidad:

“Se apela para que la política aborde la heterogeneidad incorporando estrategias y acciones específicas orientadas, por ejemplo, a mujeres de clase media que, al menos desde la percepción de las mujeres, quedan fuera de la focalización de Sernam. Esta apreciación es compartida en relación a las mujeres de la tercera edad, mujeres rurales y mujeres indígenas.” (Ibíd.:87)

Pero por otro lado, las mujeres indígenas interpretan el escenario complejizando aún más el análisis, lo cual es posible apreciar a través de las conclusiones del Proyecto “Género y equidad en la dirigencia Indígena de la Región Metropolitana y V Región” del Programa de CONADI Santiago, “Promoción y difusión de los derechos de la Mujer y Familia Indígena”:

“Las relaciones de inequidad en las relaciones de género éstas son percibidas por las mujeres indígenas como un problema del modelo económico el cual genera pobreza, exclusión y subordinación, pero además concluyen que el concepto de género es ajeno o al menos lejano a sus nociones culturales y en esa medida no se han internalizado en tanto tal. La razón epistemológica de aquello es que predomina la pertenencia a un pueblo diferenciado de la sociedad dominante, independiente de la variable de género”. (Melillan, Lobos y Pérez; 2002: 31).

Recientemente, Millaleo (2006) describió la participación de las mujeres mapuche al interior de las organizaciones mapuche, quedando de manifiesto que la participación de la mujer en el contexto organizacional indígena es mucho más importante de lo que se percibía. Considérese el siguiente cuadro:

Cuadro N° 1
Distribución de miembros de organizaciones mapuche
por sexo y posición dirigenal

			SEXO		Total
			Hombres	Mujeres	
DIRIG_12	Dirigente	Count	189	210	399
		% within DIRIG_12	47,4%	52,6%	100,0%
		% within SEXO	8,2%	8,3%	8,2%
		% of Total	3,9%	4,3%	8,2%
	Miembro o socio	Count	2129	2330	4459
		% within DIRIG_12	47,7%	52,3%	100,0%
		% within SEXO	91,8%	91,7%	91,8%
		% of Total	43,8%	48,0%	91,8%
Total		Count	2318	2540	4858
		% within DIRIG_12	47,7%	52,3%	100,0%
		% within SEXO	100,0%	100,0%	100,0%
		% of Total	47,7%	52,3%	100,0%

Fuente: Ibíd.

Este cuadro muestra con mucha claridad que la presencia de la mujer en el campo organizacional mapuche es predominante, con un 52,3%, y también lo es en la capa dirigenal con 52,6%, es decir, la presencia de la mujer se ha incrementado y potenciado. En ese sentido, Millaleo, afirma que:

“....tradicionalmente se tiene la percepción de que las organizaciones mapuche son compartimentos estancos dominados por los hombres, y la evidencia empírica muestra lo contrario”.

Y agrega:

“Este cambio cultural en la incorporación femenina en aspectos donde antes no eran consideradas es un punto relevante a tomar en cuenta, ya que este puede ser un indicador de complejización organizacional, si bien se incorporan nuevas áreas de desarrollo

en el mundo organizacional indígena, también en esta situación específica existe una mantención cultural considerando la tendencia de las asociaciones a su despolitización potenciando los aspectos más culturales del movimiento mapuche. La constitución de Asociaciones Indígenas puede ser leída como el primer paso de la apertura de espacios a las mujeres mapuche en los aspectos públicos.” (Ibíd.: 91)

En este escenario resulta necesario describir la participación política-social de la mujer dirigente mapuche urbana, puesto que es una realidad emergente y que se contrapone con un accionar muy distinto al que tenía esta, siempre con un perfil muy bajo en la dirigencia mapuche.

Como se menciona en párrafos anteriores, el porcentaje de participación en el rol de dirigente es digno de destacar en el contexto urbano. Por lo tanto, para dimensionar esta realidad se entrevistan dirigentes sociales mapuche de ocho comunas –todas con importante nivel de densidad de población indígena- de la provincia de Santiago, en la Región Metropolitana del mismo nombre, con el fin de obtener la opinión de la fuente más directa. De ello se desprenden las preguntas de investigación siguientes.

2. Preguntas de Investigación

¿Cuáles son los tipos de participación de la mujer dirigente Mapuche urbana en la Región Metropolitana?

¿Cuáles son los factores culturales tradicionales que influyen en la participación social y política de la mujer dirigente mapuche urbana?

3. Objetivos

Objetivo General N° 1

- Describir la participación política y social de la mujer dirigente mapuche urbana de ocho comunas de alta presencia indígena de la Provincia de Santiago en la Región Metropolitana.

Objetivos específicos

1. Identificar los distintos tipos de participación política-social que se observan en el accionar de la mujer dirigente mapuche urbana.
2. Establecer la percepción de la mujer dirigente mapuche urbana con respecto a su participación política social desde sus relaciones de género.

Objetivo General N° 2

- Describir los factores culturales tradicionales que influyen en los distintos tipos de participación de la mujer dirigente mapuche urbana, de ocho comunas con alta presencia indígena de la Provincia de Santiago, de la Región Metropolitana.

Objetivos específicos

1. Identificar aspectos de los roles tradicionales asignados a la mujer dentro de la cultura mapuche, que influyen en los distintos tipos de participación de la mujer dirigente mapuche en la ciudad.
2. Indagar de qué forma aspectos tales como la vestimenta, el lenguaje, el discurso y otras expresiones del pueblo mapuche, juegan en los distintos tipos de participación de la mujer dirigente mapuche urbana.

4. Hipótesis

Hipótesis N° 1

La mujer dirigente mapuche en la Región Metropolitana que participa localmente, tiene una participación subordinada en el ámbito de las relaciones de género, al interior de las organizaciones sociales mapuche.

Hipótesis N° 2

La mujer dirigente mapuche urbana es excluida y se autoexcluye de los partidos políticos.

Hipótesis N° 3

Las mujeres dirigentes mapuche urbanas fortalecen su participación social por medio de su cultura, siendo esto un factor diferenciador de las otras dirigentes sociales chilenas.

Hipótesis N° 4

Las mujeres dirigentes mapuche urbanas se han visibilizado en la sociedad chilena por medio de elementos culturales propios, como el vestuario, su discurso y el idioma.

5. Estrategia Metodológica

5.1 Tipo de Estudio

La investigación se enmarca en un modelo de investigación cualitativa con un nivel de estudio descriptivo. Pretende describir y explicar el comportamiento del fenómeno, rescatado de los discursos de los sujetos de la muestra.

El estudio es de tipo no experimental, dado que observa los fenómenos tal y como se originan naturalmente, sin intervenir en los sujetos ni en su desarrollo.

La investigación tiene un enfoque cualitativo, porque en cada respuesta se incorporaran elementos diferentes desde las subjetividades de los sujetos, las cuales se enmarcan dentro de la mirada fenomenológica.

5.2 Universo

El universo de la población a estudiar corresponde a aquellas mujeres mapuche urbanas que han sido dirigentes de organizaciones sociales y/o partidos políticos pertenecientes a ocho comunas de provincia de Santiago, en la Región Metropolitana.

5.3 Muestra

La muestra está compuesta por 10 mujeres dirigentes mapuche urbanas, con experiencia organizacional, social y/o política, pertenecientes a las siguientes comunas: La Pintana, Lo Prado, Peñalolén, Quilicura, La Florida, Cerro Navia, Santiago Centro y San Joaquín.

5.4 Técnicas de Recolección de Datos

Se utilizaron entrevistas en profundidad, basadas en la elaboración de un cuestionario tipo, compuesto por preguntas abiertas, el que fue aplicado a las dirigentas por medio de entrevistas personales.

5.5 Técnicas de Análisis de la Información

Para la sistematización y análisis de la Información surgida en las entrevistas aplicadas, se procesó la información obtenida a través de análisis de contenido. Se analizaron los resultados en función de las variables del estudio.

6 Variables

- Factores culturales que influyen en la participación de la mujer dirigente mapuche urbana de la provincia de Santiago en la Región Metropolitana.
- Participación política-social de la mujer dirigente mapuche urbana de la provincia de Santiago en la Región Metropolitana.

PRIMERA PARTE
MARCO TEÓRICO

CAPITULO I

PUEBLO MAPUCHE... ¿CULTURA MAPUCHE?

Durante años, se identificó a los pueblos indígenas con el concepto de culturas. Efectivamente constituyen una cultura, pero el término suele desconocer la condición de pueblo, lo que castra el contenido mayor de lo que llamamos el pueblo mapuche.

Según el indigenista Stavenhagen, el concepto de cultura tiene más de 200 definiciones, por lo que muchos investigadores y teóricos lo consideran “dudoso”. Algunos autores como Quilaleo, son aún más drásticos en su crítica, desdeñando *“una categoría tan polisémica y enredosa.”* (Quilaleo; 2006:13)

La Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco, que se llevó a cabo en México en 1982, en lo fundamental determina:

“que, en su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.” (Unesco;1982:s/p).

Pero algunos autores van más allá de esta definición, estableciendo que en la sociedad mapuche, tanto lo político, como lo social, cultural y religioso, está interrelacionado, por lo cual resulta arriesgado construir una definición considerando sólo uno de estos aspectos sin provocar una intervención inapropiada, tomando en cuenta que: *“su identidad, su ser (inseparable de las*

condiciones de vida: de la tierra (mapu), los animales, la naturaleza) se liga hasta confundirse con lo sagrado (las divinidades, los antepasados).” (Foerster; 1995: 11)

En consecuencia, y con fines convencionales, el concepto de cultura que se utiliza en este trabajo, considera en parte la definición de la Conferencia Mundial de la Unesco, e incorporando lo señalado por Foerster.

El pueblo mapuche es poseedor de un profundo conocimiento de la naturaleza, y desarrolló su cultura en armonía y sintiéndose parte de ella, se fundamenta en que todo su funcionamiento está dado por esta. Se sustenta en el Az Mapu o Ad Mapu. Chihuailaf, en la revista Pueblos Originarios y sus Culturas, lo explica de la siguiente manera:

“El Az mapu regula en sí la existencia y armonía de todo en la tierra, por ella se rige el pueblo mapuche y según sus normas esta determinado lo que debe y no debe ser. Esta armonía es el fundamento de la vida del mapuche, mantener el orden del universo y de todas las cosas sólo es posible en la medida que el actuar de la gente sea el correcto y no la altere, si se produce el quiebre de ese orden establecido surgen fuerzas opuestas, lo que desata el conflicto entre las fuerzas del bien y del mal... Es el Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por lo tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural.” (Conadi; 2006 a: 29)

Podemos concluir que el Az Mapu es el conjunto de normas y leyes naturales que han regido desde siempre las relaciones de los habitantes del pueblo mapuche.

1. El mundo Mapuche

Es así que el mundo mapuche se organiza desde un orden de tres dimensiones (gráfico N° 1): *Wenu Mapu* es la tierra de arriba, donde habitan los antepasados, la familia divina y los espíritus del bien; es un espacio invisible; *Nag Mapu* es donde habitan los mapuche y la naturaleza, siendo lo que equilibra a los otros dos mundos o dos tierras; y *Minche Mapu* o la tierra de abajo, donde habitan los espíritus del mal y las energías negativas.

Gráfico N° 1
Universo Mapuche



Fuente: MOP. 2003

Por otra parte, el *Meli Wixan Mapu* tiene una estructura horizontal y comprende al conjunto de relaciones espaciales y particularidades territoriales del mundo Mapuche en el plano del *Nag Mapu*, organizadas a partir de los *meli zuam* (cuatro lados de la tierra), lados que definen particulares modos de vida a partir de la manera en que la “gente de la tierra” se relaciona en cada uno de ellos, con la Naturaleza.

Dentro de este ordenamiento se encuentran las identidades territoriales asociadas a los lados de la tierra y que son: *Pikun Mapu* o Tierra al norte; *Wiji Mapu*: Tierra al sur; *Puel Mapu*: Tierra al este, y *Lafken Mapu*: Tierra al oeste. Dentro de estas tierras están sus habitantes: *Pikunche* o gente del norte, *Lafkence* o gente del mar, *Puelce* o gente del este, *Pewence* o gente del *pewen*, *Nagce* o

gente de los llanos, *Wijice* o gente del sur, *Wentece* o gente de los valles, y *Variace* o gente mapuche urbana, identidad cultural que surge en los últimos años, y que ocupa un lugar que no reúne las condiciones óptimas para reproducir su cultura. (Ibíd.)

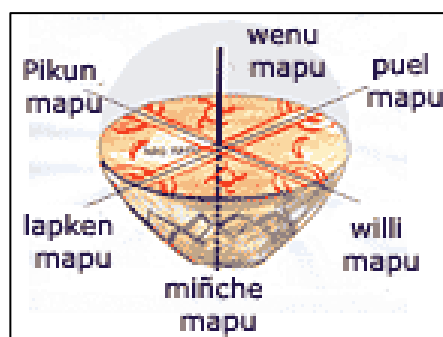
1.1 *El kulxun*

La importancia fundamental del kulxun en la cultura Mapuche tiene relación con el hecho de que en él, se encuentran fielmente representados todos los elementos del universo mapuche, es decir, las dimensiones del espacio y las cuatro identidades territoriales (Gráfico N° 2).

Allí está también la familia divina representada por el *antv* (sol) y la *kvyen* (luna). Los cuatro semicírculos representan a los miembros de la familia divina: *kuze* (la anciana), *fvca* (el anciano), *vlcha zomo* (la joven mujer) y *wece wenxu* (el joven varón).

Gvnecen (Energía ordenadora) está representada en todos los signos del kulxun, y su representación en las cuatro partes aparece como el nexo entre las cuatro identidades territoriales, que es donde la familia divina hace de mediadora entre las distintas partes de la *Nag Mapu*. (Ibíd.)

Gráfico N° 2
El kulxun como representación del mundo mapuche



Fuente: Ibíd.

Todo representa, de esa manera, la interrelación de las partes que hacen posible la *mogen ce* (vida de la gente) en la tierra y su relación armónica con la naturaleza.

2. Organización del pueblo mapuche

No resulta una concesión admitir que todos los pueblos poseen una estructura social, cultural y política propia, y en el caso particular que importa a esta *Rewe* investigación, es de suma significación acercarse a la forma de organización tradicional del pueblo mapuche, ya que a partir de esta aproximación se puede tener la base para vimen fvxa logko establecer las contradicciones que se dan con respecto a las nuevas formas de organización que operan bajo la lógica occidental.

La organización sociopolítica no corresponde entre los mapuche, a intereses políticos partidarios, sino que se rige por el *Az Mapu*. En primer lugar, en las formas de organización tradicional, encontramos la comunidad o *Lof*, que es una unidad familiar, dirigida por un *logko*; a su vez, el agrupa hasta nueve lof de un mismo linaje patrilineal.

Entre los *logko* del *rewe* se elige un líder, el, autoridad de este *ayjarewe*. Cuatro *Ayjarewe* dan forma a un *Fvtal mapu*, el que elige a un *Ñizol logko* como autoridad. (Conadi;opcit a)

La autoridad principal era y es actualmente, el *logko*; solía corresponder a un hombre mayor, que fungía como el jefe tradicional de la comunidad familiar. Su

cargo puede recibirlo por descendencia familiar, como antiguo tributo, o por nombramiento de su comunidad.

Además de su rol social, es frecuente que el *logko* también se ocupe del aspecto religioso, por ejemplo, al dirigir el *gijatun* (rogativa), una de las ceremonias más importantes del pueblo Mapuche. (Ibíd.)

El *logko*, como *kimke che* (conocedor) de la *kimvn* (sabiduría) mapuche, debe velar por la continuidad del Az Mapu y las costumbres de la tierra Mapuche. La función del *logko* es de carácter sociopolítico, cultural y religioso.

Su función es imprescindible para poder llevar adelante los distintos procedimientos, mantener la vida en equilibrio entre la gente de su *lof* y representarla en todos los aspectos, idea viene a reforzar su rol de guía.

El *Werken*, por su parte, es el hombre de confianza y mensajero personal del *logko*, facilitando la relación y alianzas entre diversos *pu lof* o comunidades, siendo este rol generalmente ejercido por un hijo del *logko*. Podríamos decir que se trata de un agente intermediario en temas sociopolíticos, jurídicos y religiosos, y que cumple la función de intercambiar información desde su *Lof* hacia el exterior.

Para estos efectos, el *Werken* es preparado desde la infancia con ciertos conocimientos y habilidades comunicativas. Del mismo modo, se debe consignar el rol del *Weupife*, conocido como el depositario de la historia de los linajes y de su comunidad, podría compararse con un historiador. (Ibíd.)

Por último, se debe mencionar al *Genpin* (dueño de la palabra), es el orador oficial y guía espiritual durante la realización de los rituales; a través de la oratoria debe ser capaz de remediar situaciones que producen malestar entre la gente. Tiene un profundo conocimiento sobre la naturaleza humana y los distintos

newen (fuerza, energías) que coexisten en *nag mapu*. Hoy, está presente sólo en algunos territorios del *Wajmapu* o territorio habitado tradicionalmente por la nación mapuche en Chile. (Ibíd.)

2.1 Autoridades femeninas mapuche

La principal autoridad femenina en las comunidades mapuche es sin lugar a dudas la mujer que alcanza la posición de *Mací*, y cumple una función socio-religiosa y medicinal. En este sentido, es capaz de descubrir el punto exacto que produce desequilibrio en la naturaleza y saber los caminos que se deben seguir para llevar adelante los procedimientos necesarios para que restablezca, el *kvme mogen* (vida en equilibrio).

La machi realiza la intermediación entre el mundo espiritual y el mundo material:

“La Machi, es la persona Mapuche, que ha sido llamada por las dimensiones cósmicas, y la concepción propia que como Mapuche tenemos de Dios, para cumplir un rol que ella no ha buscado. LA MACHI es una persona elegida por el Dios Mapuche, (la energía cósmica y las divinidades tutelares de la tierra), para que ejerza la tarea de mediadora, entre el mundo natural y sobre natural Mapuche”.(Ñanculef: 2004: 2)

Por otro lado, la *Pijañ Kuce* actúa como agente cultural que aplica el derecho propio mapuche en el ámbito social y espiritual. A su través se procede en el *gijatun* para presentar, aconsejar y resolver situaciones conflictivas de mayor complejidad y gravedad. Cumple un rol similar al *Genpin* y está presente en algunos territorios del *Wajmapu*, pero principalmente en el *Puelmapu* o territorio mapuche en Argentina. (MOP. 2003)

Igualmente, la *Pvñeñelcefe* sólo puede ser mujer; es la especialista encargada de los cuidados del embarazo y del parto de la mujer en el *lof*, tiene un profundo

conocimiento del cuerpo humano, como también de los *lawen* (yerbas) que se usan para estos fines, poseyendo además el don del *pewma* (sueño premonitorio). (Ibíd.)

Por último, y como se ha descrito anteriormente, aun cuando la organización sociopolítica mapuche no contempla la participación de mujeres en la dirección de una comunidad, hay que decir que con los años esta situación ha cambiado en las organizaciones sociales urbanas, no así en las comunidades rurales.

Sin embargo, podemos señalar que ha habido casos muy aislados y poco difundidos, en que esto ha variado. A saber, en una comunidad mapuche *wijice* de Osorno, un *logko* decidió -dentro de la formalidad del pueblo mapuche- traspasar el mando de la comunidad a su hija en cuanto él dejara de ejercerlo:

“(...) para que no termine los guillatunes acá, que siga, que tiene que seguir, no porque yo me vaya va... me lo voy a llevar; no po’, tiene que quedar enraizada acá... entonces la Juanita va a tomar el cargo (...) ¿Por qué no hay, entonces -y hoy día tiene derecho la mujer, claro, está bien reciente y tenemos una mujer presidenta que está mandando el país- por qué no puede una lonka, una descendiente del lonko, del casica[d]o, siempre y cuando sea respetada y respete ella también a su cargo que va a recibir? Hoy día tenemos consejera, tenemos gobernadora, tenemos alcaldesa, ¿por qué nuestro pueblo no puede tener una mujer ahí? Tienen derecho propio porque son sus raíces, son su cultura, tiene derecho.” (Apo Leonardo Cuante. Pitriuco-Lago Ranco) (Fuenzalida; 2008:75)

El nombramiento de la *Logko* Juana Cuante, nos muestra que la cultura tiene la capacidad de mutar y que el entorno cultural del país puede influir en el pueblo Mapuche inserto en él, sin dejar por ello de mantener su idiosincrasia originaria.

Cabe destacar no obstante, que este cargo tiene que reunir ciertas condiciones; la mujer debe ser respetada (reconocida) por su comunidad y esta autoridad debe a su vez respetar a su *lof*, de lo contrario no tendrá legitimidad.

Existen casos anecdóticos de personas que se han autodefinidos como reyes o *logko*. Es ilustrativo el caso del francés Orélie Antoine, que en 1861 se autodenominó Rey de la Araucanía.

Por el contrario, cobra real importancia el caso de una mujer elegida como *Logko* por toda su comunidad (Región de la Araucanía), pero que prefiere no darse a conocer públicamente. Podría ser el principio de un giro en la tradición del pueblo mapuche.

3. El ámbito religioso

La principal autoridad en este ámbito es la o el Machi, y es la persona que sirve de intermediaria entre el mundo de lo visible y el de lo invisible. Conoce todos los *lawen* (medicamentos) naturales y sus usos.

Es la autoridad de la medicina tradicional y conocedora de los secretos del mundo mapuche. Se la considera un ser escogido, que cumple un rol religioso de *xemon* (sanación), mediante la ceremonia conocida como *machitún*. (Conadi. 2006)

El *Zugumacife* es la persona, principalmente hombre, que cumple la función de comunicarse con el espíritu del o la machi -ya sea en un *gijatun* o en un *machitun*- y luego entrega los mensajes recibidos al o la *maci* y a los participantes de estas ceremonias. (Ibíd.)

La *Lawentucefe*, por su parte, es la especialista de la salud mapuche en el *lof*, en aquellos casos en que no es necesaria la intervención de *machi*. Tiene un profundo conocimiento de los *lawen* y además tiene el don del *pewma*. (Ibíd.).

3.1 El Gijatun

Es la ceremonia mapuche más importante y constituye un acto relevante para la comunidad; es básicamente un ritual comunitario que contribuye a apaciguar la disputa de las fuerzas antagónicas, restituir el equilibrio de la naturaleza y obtener *kvme feleam* (bienestar).

En algún momento, los espíritus de los antepasados o divinidades se mostrarán insatisfechos; es en los *pewma*, (sueños), o en las *perimutun* (visiones) donde manifestarán aquel sentimiento a las personas. Entonces, será tiempo de *Gijatun*, rito comunitario ejecutado por el *lof*, cuya finalidad última es obtener los favores de las divinidades para el bienestar de toda la comunidad.

El *Gijatun* se celebra *meli xipantv* (cada cuatro años) o cuando se estima necesario. En él participa todo el *lof* y cada comunidad invita a sus parientes y personas amigas; la ceremonia se realiza en el *gijatuwe*, lugar especialmente elegido para ello.

3.2 El Machitun

La medicina mapuche se ocupa del *kalvl* (cuerpo) material e inmaterial, diferencia de la medicina alópata. Cuando un mapuche tiene *kuxan* (enfermedad), el espíritu pierde su equilibrio y no puede relacionarse normalmente con su entorno.

El *macitun* es la sanación que realiza la *maci* sobre el enfermo cuando éste se encuentra espiritualmente en desequilibrio; en él participa la familia del afectado y

también quienes ayudan a la *maci* en su tarea sanadora. Ñanculef en su investigación sobre el rol de las *machi*, define el *machitun* de la siguiente manera:

“Los Machitun son ceremonias rituales, ya sea Zatun, Guillatuñma, Mütxüm Lonkon, Chollkollma, Entuwefütun, etc. Como todo ritual, en ellas se deben cumplir ciertos pasos como proceso. Habrá una entrada, un proceso de actuación exclusiva sobre el enfermo, y una salida o terminación y sanción de los hechos verificados. De la misma manera habrá una serie de elementos que no pueden faltar.” (Ñanculef; opcit: 18)

El lugar de realización del *macitun*, puede ser el *lof* a que pertenece la persona afectada, o bien en el *rewe* de la casa de la *maci*. Ella comienza su labor de sanación al atardecer. Mientras *sewvl* (avanza) la noche se van manifestando con más intensidad las fuerzas negativas. Sin embargo es ahí, en su propio ámbito, que la *machi* debe acometer su tarea de sanar las enfermedades expulsando las energías negativas. (Ibíd.)

4. Actividades sociales y culturales más importantes

En un contexto intercultural, se entiende el *We Xipantu* o *We Xipan Antv* (nueva salida del sol) como el año nuevo mapuche, sin embargo corresponde a la celebración del inicio de un *we* (nuevo) ciclo, el que coincide con el solsticio de invierno, del 22 al 24 de Junio del calendario occidental. (Marileo. 2009)

En este periodo la Tierra renueva sus energías y da inicio a un nuevo ciclo de producción; por ello sus habitantes también se preparan para finalizar este ciclo y comenzar otro, esta era una celebración familiar, la comunidad se preparaba para esa ocasión con un animal y abundante comida para compartir, además de la

realización de ciertos rituales, como el baño de madrugada para limpiar su cuerpo (al igual que lo hace la Tierra en el invierno) y comenzar un año renovado.

Se trata de una fiesta donde también se realiza el *Lakutun*, ceremonia social religiosa que consiste en que una abuela o abuelo -u otra persona mayor de la familia- le cederá a la niña o niño su nombre y sus atributos personales, con el fin de construir lazos de identidad con sus antepasados, esta ceremonia tiene cierta similitud con el bautizo de la cultura judeocristiana occidental. (Ibid.)

El trabajo comunitario es importante para el pueblo mapuche, el *Mingako*, es una actividad social cooperativa al interior de la comunidad o entre comunidades, especialmente durante el periodo de cosechas: un grupo de personas es invitado a cooperar en la cosecha o en la construcción o traslado de la casa (*rukan*); el anfitrión debe proporcionar la comida y al término agradecer con una fiesta.

Esta actividad aún se realiza; esta costumbre mapuche se ha hecho extensiva a la vida urbana de los miembros de este pueblo, y a muchas de las actividades en que se involucran, como por ejemplo, asociaciones y sindicatos a los que puedan pertenecer. (Ibíd.)

El deporte también está presente en la cultura del pueblo mapuche. El *Palin* es el *aukantun* (deporte) tradicional mapuche, el que tiene un carácter principalmente social comunitario, practicándose en casi todas ceremonias con el solo fin de divertirse, participa prácticamente toda la comunidad, los niños también juegan, no así las mujeres, quienes se abocan a animar a los equipos. (Ibíd.)

5. Las niñas y mujeres mapuche

Para las niñas existe una ceremonia particular que se denomina *Katan Pilun*, que representa el paso de niña a mujer, a continuación se describe esta ceremonia:

“ Katan Pilun, Consiste en la perforación de las orejas de las niñas, que se realiza en el tiempo en que pasan al ciclo de fertilidad. Las niñas asumirán un nuevo compromiso con su Az Mogen, dado que todo el conocimiento adquirido desde su nacimiento hasta este momento deberá ponerlo en práctica en su nuevo rol social como pilar fundamental en la Educación de su Pueblo.

Toda la Comunidad acompaña a la niña en este momento tan especial y único de su vida. Las mujeres recordarán su origen (Tuwvn) y su descendencia familiar (Kvpan) a través de su canto a la vida que le dio origen (Tayvl) armonizando su relación con el Waj Mapu (Cosmos) al son de los instrumentos que harán sonar los hombres dando valor a su cuerpo y a su espíritu. Este momento se perpetuará con la entrega de los CAWAY (aros mapuche) y con una fiesta comunitaria llamada Kawiñ o Katan Kawiñ. Su Baku se encarga de perforarle las orejas sellando con ellos el compromiso de guiarla en su nuevo rol”. (Confederación Mapuce de Neuquen. 2010: s/p)

Actualmente se realiza esta ceremonia, manteniendo las características principales, generalmente es en el *we xipantu* (año nuevo mapuche), la familia invita a familiares y personas amigas, quienes le obsequian joyas, dinero y otros regalos a la niña, adecuados para la ocasión. Antiguamente, la *maci* de la comunidad era quien hacía los orificios a las niñas, llevando a cabo una rogativa pidiendo protección y bienestar en la vida de las festejadas. Actualmente, esta ceremonia la realiza una mujer de la familia u otra mujer querida y respetada por la comunidad. Para la unión de la pareja en matrimonio existe la ceremonia denominada *Mafun*, Curivil define este rito como sigue:

“Kureyewvn, nieun o mafvn, es el rito para celebrar el compromiso de una pareja; hombre y mujer, que se unen socialmente para vivir juntos, lo que hoy se considera como sinónimo de matrimonio. La pareja se buscaba preferentemente fuera de la comunidad (lof), lo que se llama exogamia y generalmente existía una preferencia por buscar pareja por de la línea de la madre...” (Curivil; 2001: 46)

Los contrayentes pertenecen a distintos lof, y con este acto no sólo se unen entre ambos, sino que también se crea una alianza entre las familias. El *Mafun* es una gran fiesta que reúne a dos lof, donde las mujeres y hombres más ancianos aconsejan a los novios para que enfrenten la nueva vida que emprenden; los novios, por su parte, asumen el compromiso de respetarse y tener una próspera existencia siguiendo las orientaciones del *Az Mapu*. La mujer se desplaza a la comunidad del hombre. Como consecuencia de esto, no hereda tierra en su comunidad. Esta situación se ha revertido con la dictación de la Ley Indígena 19.253. (opcit)

La familia de la novia le entrega a ella, todo lo que va a necesitar para instalar su casa. Antiguamente, el joven se “robaba” a la novia, en un acto concertado por ellos a veces sin conocimiento de la familia; a partir de ese hecho, las familias se ponían de acuerdo para que se realizara el matrimonio. El hombre siempre debe entregar una “recompensa” con el objetivo de paliar la ausencia de la joven en su familia de origen. (Curivil; opcit)

6. La transmisión del conocimiento

Como ya mencionamos al inicio de este capítulo, las normas, códigos y leyes se han ido conformando gracias a la observación y reflexión acerca de la vida en las comunidades, su organización y la interacción entre ellas y entre las y los individuos que le dan vida, llevadas a cabo por las diversas generaciones de mapuche. Este conocimiento envuelve valores éticos que determinan el actuar

del pueblo mapuche, formando personas que viven en armonía con todo lo que les rodea, esto es, la sabiduría mapuche, ordenamiento otorgado por el *Az Mapu*.

En cuanto a las maneras de adquirir estos conocimientos, una modalidad común hasta hoy, y que se mantiene en la vida urbana de las y los mapuche, es el *Nvxam* o diálogo mapuche. Los *fvtakece* son las personas poseedoras de la sabiduría, que saben lo que está bien y lo que está mal, transmitiendo enseñanzas y valores a las mujeres y hombres más jóvenes.

Otra forma vigente, especialmente en las comunidades rurales, son los *Epew* o relatos que forman parte de la oralidad mapuche y que pertenecen al ámbito de la enseñanza a la comunidad. Estos cuentos entregan el conocimiento de manera lúdica, versando ya sea sobre los animales, la astucia del zorro o la fuerza del puma; pero sin duda, los más conocidos son el *Kai-Kai* y el *Xeg-Xeg*, ambos sobre la lucha entre el bien y el mal. (Conadi; opcit (a))

De otro lado, el *Pewma* o sueño, es la forma en que los antepasados (*kuifikece*) se comunican con los mapuche, siendo por lo general, avisos de grandes desastres -lo que a su vez indica la urgencia de realizar un *gijatun*- o bien, buenas predicciones. (Ibíd.)

7. El ejercicio de la participación y la toma de decisiones

La participación en el pueblo mapuche es practicada desde hace siglos; la expresión más evidente es el *Xawun* (reunión), que tiene lugar con el fin de tomar las decisiones referidas a la vida en comunidad. Se cuenta con la participación del *lof* en su conjunto; en estas reuniones se discuten y se solucionan problemas, en otras palabras, los acuerdos se toman con la participación de la comunidad informada en grado importante. (MOP. op.cit.)

Según sea el asunto a tratar, se realizarán distintos tipos de discursos y modos de pensar, como el *Gvlamtuwun*, que contiene los consejos que entrega el *kimce* (sabio) a los integrantes de la comunidad, principalmente a niñas, niños y jóvenes, como también a las personas que presentan inestabilidad y carencias en el planteamiento de su *kimvn* y *rakizwam* (ejercicio de reflexionar o generar ideas).

Junto con estas formas de entregar conocimiento, encontramos el Wewpin, o el discurso sabio que realiza el *weupife* y que abarca temas espirituales y culturales, donde se da relevancia al conocimiento histórico mapuche de su *lof* y la familia, recobrando de esa manera el equilibrio. (MOP. opcit)

8. El rol de la mujer en la cultura mapuche

La formación es un aspecto muy importante dentro del pueblo mapuche, y por ello se prepara a las niñas y niños en el amplio conocimiento de la historia, cosmovisión, costumbres y tradiciones, además de aprender a reproducir las creaciones materiales, como la joyería, la textilería, o la gastronomía de su pueblo. En la socialización primaria, la mujer tiene una gran relevancia, como se describe a continuación:

“El rol de la madre en la transmisión de la cultura, en los patrones de conducta, en los aprendizajes de ser mujer, de cómo actuar dentro de la sociedad, entre otros aspectos, son ámbitos de relevancia en la organización familiar mapuche. En este proceso, y dados los escasos tiempos “de ocio” disponibles, será a través del aprendizaje directo, mediante la observación de parte de los hijos, de permanentes ensayos, de consejos dirigidos en asuntos concretos y de la utilización de mecanismos como el ngvlam, el epeu o el feyentun, donde depositará sus conocimientos y

transmitirá directa o metafóricamente a sus hijos". (Caro y Terencan; 2006:6)

Esta formación se da en la comunidad, donde los niños pueden observar el normal desarrollo de esta forma de vida, en sus propios espacios, donde la madre es la portadora del idioma y se encuentra en plena posesión del *kvmun* (conocimiento). La mujer que ha debido instalarse en la ciudad, a pesar de no contar con los elementos que entrega la vida en la comunidad, su cocina, sus utensilios, el *wixal* (telar), el fogón, en fin, todo lo que configura un hogar mapuche y que facilita su rol de enseñanza, continúa igualmente realizándolo:

"Es la mujer-madre quien, con la ayuda de su familia (abuelos) se ha propuesto y logrado transmitir su cultura a las nuevas generaciones de mapuche, a los "renuevos": "la mujer mantiene más la cultura, en ese sentido es más, hay hombres pero son pocos, la mayoría son mujeres... eso lo he visto en varios casos... es una cosa como que la sangre a mi me tira po". (Gissi; 2004:7)

Es la transmisión realizada por las madres, ya sea bajo el chamal y el silencio del sur, o bien bajo la parca y el bullicio de las calles y televisión, que persiste hoy, en tiempos llamados de post-modernidad y globalización, en cumplir con su misión auto impuesta: endoculturizar a sus hijos, diríamos los cientistas sociales; a "recordar las raíces" dicen ellas, a "enseñar a defender sus raíces", como también a que "no tengan vergüenza de ser mapuche." El hombre, en tanto, si es que "existe" se encuentra más fácilmente atrapado en el mundo público (laboral), desvinculándose de esas acciones". (Ibíd.:7)

El tránsito desde la comunidad hasta la ciudad, de la mujer mapuche, va a tener impacto en su comportamiento, aun cuando continúe formando a sus hijos en la

cultura propia. La mayor dificultad con que se enfrentará para llevar a cabo sus tareas, se relaciona con su propio paso por el colegio/liceo y una educación formal occidental –a la que niñas y niños deben incorporarse en forma cada vez más temprana-, la que incluye el aprendizaje de la lengua legada por lo españoles pero excluyendo el mapudungun, y una formación religiosa distinta a la propia.

Por otro lado, la tarea de culturización de la madre mapuche en la ciudad, se da en medio de la influencia socializadora de unos medios de comunicación social que tienen escasos y anecdóticos espacios dedicados a lo mapuche.

Lo dicho, hace que la cultura mapuche se deba relegar a un espacio privado, al de la comunidad o a la familia, generándose un debilitamiento de la cultura original, y en especial del idioma.

Vale hacer una mención al rol del hombre en el ámbito privado que tenía en hasta el siglo XVII en la comunidad, Ñanculef se refiere a ello:

“Esa parametrización de los roles de género han hecho de que el feminismo y el machismo se hayan separado mas dentro de la cultura Mapuche. En el siglo XVI-XVII los hombres Mapuche realizaban una serie de trabajo o roles que hoy no quieren hacer, porque dicen es rol de la mujer, como tejer por ejemplo, hilar, preparar el WITXAL, para hacer Mantas, Pontxos, hacer comida era común en los hombres Mapuche del siglo XVI-XVII”.
(Ñanculef;opcit:10)

Es destacable que el hombre machi, si mantiene estos roles de cooperación doméstica sin ser considerado poco hombre.

“Hoy se ha parametrizado tanto los roles de género que hay funciones que los hombres no quieren cumplir por el problema sexo, sin embargo en los MACHI esta segmentación exclusiva del machismo no ha entrado y ellos pueden y deben hacerlo, porque tienen una concepción bisexual de su vida y su rol espiritual, como el caso de don Julio, que mata un pollo, lo despluma, prepara junto a su señora una rica cazuela para atendernos cuando le visitamos. Otro hombre que no sea Machi, difícilmente va a matar una gallina y menos prepararla. Esa es la diferencia en el problema de los roles hombre/mujer hoy día”. (Ibíd.:11)

Este autor nos entrega una visión muy desconocida de los roles que el hombre desempeñaba dentro de la familia mapuche, se conoce que el hombre solo se dedicaba a lo externo, a las actividades ganaderas y luego agrícolas, pero no a lo doméstico.

9. Los mapuche en la ciudad

En la actualidad, la estructura social antes mencionada se mantiene, aunque con las modificaciones y los cambios resultantes de la interacción con la sociedad chilena. La legislación vigente respecto de los pueblos originarios (Ley Indígena 19.253; opcit) no reconoce la estructura tradicional mapuche ni tampoco la existencia de territorios indígenas, y más bien propone una organización social exógena a las culturas originarias. De esto se desprende que las “comunidades indígenas” en la ley no sean precisamente las comunidades ancestrales y no coincidan en sus aspectos fundamentales, lo que permitiría que un miembro de una comunidad regida por el Ad Mapu, pudiese ser miembro de una o más comunidades indígenas simultáneamente, de aquellas reconocidas por la ley 19.253 (Ibíd.)

Por otra parte, podemos observar que la organización de las “comunidades indígenas” posee la misma estructura de las juntas de vecinos (presidente, secretario, tesorero), y que en algunos casos cohabitan formas de organización tradicional con otras que son propias de la sociedad chilena; en otros casos, la estructura tradicional ha desaparecido y, en ocasiones, ambas estructuras entran en conflicto. Millaleo lo expresa de la siguiente forma refiriéndose a las organizaciones de la Región Metropolitana:

“...algunas Asociaciones confunden a los Presidentes de las mismas con los Longko, en estas ocasiones no se considera el conocimiento con respecto a la cultura mapuche que este Presidente–Longko posea, y en estos casos, la posición del Longko va variando de acuerdo a las elecciones que solicita la legalidad chilena, no es permanente su autoridad, esto no tan solo suele suceder en las Asociaciones sino también en las Comunidades que se conforman bajo la Ley 19.253.” (Millaleo; opcit: 19)

Hay que aclarar que estas confusiones de roles no se dan en relación a las dirigentes mapuche, puesto que la condición de logko sólo es para los hombres. En las organizaciones no mapuche, las mujeres pueden acceder a cargos que son vetados en la organización mapuche tradicional.

Es así que la mujer indígena ha logrado fortalecer su liderazgo accediendo a espacios por vías que son permitidas por las formas culturales cristianas-occidentales.

9.1. Realidad urbana

El pueblo Mapuche se organiza de acuerdo al territorio que ocupa, y así se definen los distintos pueblos, ya sean los que viven al sur: *wijice*, o cerca del mar:

Lafkence. Pero viviendo en la urbe se pierde esa condición, porque se nació en un territorio no tradicional, en la ciudad; aunque sus padres pertenezcan a un territorio, los hijos no lo reconocerán como propio, asumiéndose a veces como urbanos. Sin embargo, para obtener los beneficios que otorga el gobierno a los indígenas urbanos, se tiene que estar reconocido en la ley indígena y cumplir con el requisito de pertenecer a una asociación indígena reconocida por la Corporación de Desarrollo Indígena, Conadi.

En estricto rigor, la definición de “mapuche urbano” no está plenamente consensuada. Algunos teóricos ya han avanzado en esta discusión, algunos negando la validez del concepto, y otros legitimándolo. Desde la mirada indígena, la reflexión de Antileo resulta interesante, puesto que sintetiza la posición específicamente mapuche sobre el tema:

“Resulta significativo añadir que las ideas desarrolladas sobre los mapuche de ciudad son bastante variadas y no se remiten únicamente a quienes viven en la urbanidad, sino que también la discusión ha sido abordada desde otras regiones y sectores, en el marco global de las reivindicaciones mapuche hoy.” (Antileo; 2006:16)

Antileo sostiene con propiedad, que desde la intelectualidad mapuche no existe una postura común respecto del tema urbano. Muchas de las conceptualizaciones son divergentes pero tienen elementos genéricos que comparten en su conjunto. Por ejemplo, el elemento de pueblo, las luchas reivindicativas, la reparación y la restitución. En efecto, Antileo destaca que para Valdés,

“la aceptación de lo mapuche urbano es romper con los motivos históricos que explican el fenómeno migratorio, vale decir, legitimar la usurpación y la miseria de los antepasados,

asumiendo como verdadera la artificial dicotomía de lo urbano y lo rural.” (Ibíd.:15)

Antileo señala que la posición de Quilaleo consiste en no cuestionar el concepto mismo, sino más bien piensa en el potencial rol político de los mapuche que viven en la ciudad, en este caso en Santiago de Chile, es decir, politiza el cometido de los mapuche que viven en contexto urbano, e intenta diseñar una estrategia de lucha común para todas las “vanguardias”:

“1) que el mapuche urbano debe ser considerado dentro de la lucha nacional por la autonomía. De lo contrario quedarán entre dos fuegos y nos cercenamos de la incorporación de más combatientes a nuestra lucha y no estamos para darnos esos lujos; 2) que en esta lucha nacional no existe una sola “vanguardia” como tampoco se trata de una vanguardia compartida. En la lucha nacional cada frente es una vanguardia. Cada lucha por pequeña que sea, desarrollada constituye un avance general en el movimiento y 3) que el mapuche urbano lo mismo puede aportar a la autonomía nacional en nuestro territorio original, léase del “Bío Bío al sur u otro”, que conquistando sus propios espacios territoriales o políticos de autonomía. (Ibíd.:15)

9.2. Las mujeres mapuches y “lo urbano”

En cuanto a las mujeres organizadas que han participado en la discusión, hay que mencionar que, en documento presentado para la propuesta a la Consulta Nacional Indígena Urbana 2007, la Coordinación de Mujeres Indígenas Región Metropolitana plantea lo siguiente:

“Sentimos que no nos identifica la definición de indígenas “urbanos”, no consideramos conceptualmente correcto autodenominarnos con este término, ya que esto implica una

separación ficticia, no acorde a nuestra identidad como Pueblo; lo urbano, no es algo adherido, porque los indígenas se han desplazado desde sus comunidades a la urbe por razones meramente económicas de sobrevivencia y por ende es más riguroso y apropiado aplicar el concepto y forma de análisis ajustado al fenómeno de emigración”. (Coordinadora de Mujeres Indígenas RM;2007:1)

En las conclusiones, la Coordinadora de Mujeres ratifica esto, en el punto 1:

“objetamos el concepto de indígenas urbanos, y consideramos que las y los indígenas somos tales en cuanto a nuestra identidad como pertenecientes a un pueblo y es esa pertenencia la que nos identifica”. (Ibíd.: 1)

Es útil destacar que en las discusiones que se generaron en torno a la propuesta para una política indígena urbana en Chile, en el año 2007, el concepto de urbano no se discutió en ninguno de los distintos grupos de las regiones del país, excepto en este grupo de mujeres. La discusión se centró en elaborar las propuestas para esta política, y se hizo énfasis en que los recursos para su financiamiento fueran distintos a los que financian los programas de la Conadi para las comunidades.

En las discusiones que precedieron la elaboración de las políticas indígenas urbanas, se analizó la implicancia política que podrían tener por ejemplo, para la destinación de los recursos económicos. Se enfatizó que los recursos para el programa de residentes indígenas en los centros urbanos deben ser nuevos, y que no involucraran restar los fondos asignados a las comunidades en el presupuesto de Conadi. Además, se hicieron alcances sobre el peligro que reviste una política indígena urbana, que podría incentivar una nueva migración de las comunidades a las ciudades, lo que a su vez favorecería el aumento de

los cordones de pobreza de los indígenas en las ciudades. Una mirada con ingredientes positivos sobre este nudo crítico, la entrega Huaiquilaf:

“El mundo indígena urbano es tan complejo y contradictorio, que al tiempo que presenta profundos procesos de aculturación y transculturación, de negación de la diversidad étnica de parte de la población en general, y de autonegación de la pertenencia étnica de parte de no pocos mapuches, también presenta, por otra parte, procesos de organización de los mapuches urbanos, de reelaboración y recreación de aspectos culturales tradicionales y de reafirmación étnica”. (Huaiquilaf; 1999: 7)

Las mujeres mapuche urbanas no sólo participan de esta re-creación cultural; lo hacen ampliando sus roles, incorporándose cada vez a más actividades y asumiendo funciones a las que no tenían acceso en la comunidad rural. Asumen aquellas más participativas y que implican dirigir acciones y responsabilidades.

Una especificidad del gijatun urbano, reside en la participación de las mujeres mapuche en la gestión organizativa de la ceremonia: con la institución municipal que corresponde; para conseguir la presencia de la *maci*; para cumplir con los protocolos obligados; para que se satisfagan las peticiones de la autoridad espiritual; para comprometer la asistencia de las familias, y otras más, sin las cuales no es posible la realización de una actividad que requiere una preparación de varios meses. En general, estas nuevas funciones asumidas por mujeres, en las comunidades rurales sólo puede realizarlas el *logko*.

Es así que los Mapuche en la ciudad, mediante estrategias específicas como incorporar a las mujeres, lograron establecerse como tales re-creando lo que más necesitaban para continuar su existencia en identidad con lo suyo, y eso fue el plano espiritual. El gijatun es la ceremonia que une al pueblo Mapuche, que

afianza a la organización y que vuelve a crear el protocolo ancestral, donde cada uno retoma sus roles ceremoniales.

En el caso del pueblo mapuche todo está concatenado. Realizar continua y rigurosamente esta ceremonia espiritual, conlleva un importante grado de organización. En lenguaje técnico moderno, podríamos hablar de la producción y de las relaciones públicas; del mismo modo, se necesita manejar el idioma, conocer las danzas, contar con vestimenta tradicional y los instrumentos. También se requieren conocimientos de la gastronomía mapuche, ya que ésta juega un papel importante en el acto de compartir. Es a las mujeres y hombres Mapuche migrantes que ya no tienen tierra, y que no pueden viajar con toda su familia al gijatun de su comunidad a falta de recursos, a quienes se les debe la re-creación de esta actividad y otras que les permiten seguir siendo pueblo.

CAPITULO II

PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LA MUJER MAPUCHE

En el seminario El Derecho Humano a la Participación y las Políticas Públicas, organizado por la Comisión Andina de Juristas en la ciudad de Cartagena, en mayo de 2009, se definió la participación pública de las personas, como:

“la facultad que tiene toda persona de intervenir –de manera directa o a través de un/a representante- en la vida política de la nación, participar en la formulación de la voluntad estatal y en la dirección de la política gubernamental, así como integrar diversos organismos del Estado en condiciones de igualdad.” (Aguilar;2009: s/p)

Ahora bien, para que pueda darse una participación efectiva de las personas en lo público –dijo Aguilar Cardoso- deben darse algunas condiciones *sine qua non*, como por ejemplo: el derecho a la libre autodeterminación; el derecho a la vida, integridad y libertad personal; el principio de no discriminación; el derecho a la libertad de opinión y expresión, y la libertad de reunión.

En términos de participación política –sigue la presentación— estas condiciones se traducen en que el sistema electoral del país debe, entre otras cosas, ser compatible con el contenido del derecho a la participación; garantizar el respeto de los resultados de las elecciones y su puesta en práctica; respetar el principio de un voto por persona; otorgar igual valor a todos los votos; delimitar los distritos electorales y diseñar un método de asignación de votos que no desvirtúe la distribución de los votantes, ni originen discriminación contra ningún grupo, ni excluya o restrinja en forma arbitraria el derecho de los ciudadanos a elegir libremente a sus representantes; todo esto, además de prever la conformación de

una junta electoral independiente que supervise todo proceso electoral y garantice que éste se desarrolle en forma justa e imparcial.

Para más abundamiento, podemos decir que la definición a la que más recurren los estudios sociales, es la acordada en el Congreso Mundial de Hábitat 70 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos), celebrada en los meses de mayo y junio de 1976 en Vancouver, Canadá acerca del tema participación, a saber, *“incorporación dinámica del pueblo a la vida social, económica y política de un país, que asegure que quien recibe los servicios participe en las decisiones que tienen que ver con el bienestar colectivo o bien común”*.(ONU;1976(a):1)

Por otra parte, el jurista chileno Edgardo Boeninger llama a poner atención en que la participación no se agota en ningún caso, en la elección de autoridades y representantes políticos, ya que las personas y los grupos que dan forma a la sociedad, aspiran y tienen derecho a estar presentes en todas las expresiones de la vida social (Boeninger, 1984).

Para realizar el análisis de lo que es esta participación, la entenderemos según la definen Millaleo y Valdés:

“...como una acción colectiva dirigida a lograr cierto objetivo común. En un proceso participativo, las personas o conjunto de actores comparten conocimientos, ideas, opiniones, material, trabajo, recursos, gestión, etc., para llegar a decisiones en las cuales cada una de las partes involucradas se compromete con su contraparte...” (Millaleo y Valdés; 2007:11)

Por otra parte, al hacer una evaluación de los procesos participativos en Chile, sostienen que:

“Desafortunadamente, la observación permite aseverar que en no pocas ocasiones, los métodos para construir procesos de participación se emplean lisa y llanamente como mecanismos de “manipulación”. Este mecanismo se ha utilizado con frecuencia con comunidades con menor peso político y/o menor inserción en los círculos de poder y por lo tanto con mayor propensión al asistencialismo.” (Ibíd.:16)

Como vemos, hay consenso en que la participación política y social, lo es realmente, en la medida en que es activa y es capaz de influir en los procesos políticos y sus resultados, en vez de que los ciudadanos y ciudadanas se vean pasivamente afectados por las políticas que les conciernen. Además, hay acuerdo en que debe prevalecer el punto de vista de derechos.

1. La participación y el pueblo mapuche

La participación, para los indígenas, está regulada por la Ley Indígena N° 19.253 (Op.cit), la que establece dos formas; una es a través del Consejo Nacional de la Corporación de Desarrollo Indígena, donde cuenta con ocho representantes elegidos democráticamente por los indígenas de cada uno de los pueblos; por su parte, el gobierno designa a ocho representantes y al director de la Corporación.

La segunda modalidad consiste en que los indígenas se agrupen en Asociaciones Indígenas o en Comunidades, cumpliendo con los requisitos exigidos en la ley. Estos tipos de participación son principalmente de carácter social, pero los consejeros indígenas pueden intervenir entregando sugerencias al gobierno en relación a los programas destinados para los indígenas y aprobarlos si están de acuerdo; en el caso de las asociaciones se trata sólo de una participación social, más bien gremial.

Aun cuando los indígenas quedan obligados a organizarse como lo dicta la ley, mantienen al mismo tiempo sus organizaciones ancestrales, las que cumplen un rol simbólico y significativo para los pueblos originarios; para el Estado no cumplen con la legalidad y no tienen validez. Con todo, al entrar en vigencia el Convenio 169 de la OIT, se asegura una participación con más interlocución.

Al aplicar las disposiciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 1989, queda establecido que los gobiernos que lo ratifican (Chile lo ratificó en 2008) deben consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular, a través de las instituciones que los representan, cada vez que se propongan o discutan medidas legislativas o de carácter administrativo, que pudieran afectarles en forma directa; deberá asegurarse previamente, el funcionamiento de canales de información eficaces para quienes serán consultados. Del mismo modo, el Convenio recomienda disponer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y —cuando corresponda— proporcionar los recursos necesarios para este fin.(OIT; 2008)

Recordemos que la participación del pueblo mapuche estaba regulada por el Ad Mapu, pero que al incorporarse a la sociedad chilena, esta situación se hace distinta, especialmente para la mujer mapuche, que se incorpora con otros derechos, como la posibilidad de ejercer la participación en la dirigencia social y política, además de acceder al mundo laboral.

2. La participación de las mujeres

En la historia de la humanidad, el aporte que han realizado las mujeres a las distintas sociedades ha sido invisibilizado y por lo tanto, negado. Sin embargo, pese a la situación de discriminación, incluyendo el silencio documental e historiográfico, que hasta hace unas décadas era absoluto, las mujeres han

podido destacarse en diversos ámbitos.

“Los grandes progresos en la investigación histórica sobre las mujeres no han llegado a las aulas, ni a las universitarias ni a las de los institutos y colegios 31. Menos todavía a los libros de texto: «la mujer como tema histórico y sociocultural no acaba de fraguar». Diversos estudios sobre manuales escolares demuestran la escasa presencia de las mujeres y el enfoque androcéntrico que se da a sus apariciones. La invisibilidad de las mujeres sigue presente en currículos, medios, manuales y materiales curriculares; en definitiva, en la práctica educativa y en la formación del profesorado.” (Miralles; 2000:10)

Los avances políticos no han sido fáciles y en ellos han jugado un importante rol los movimientos de mujeres y las diversas corrientes del feminismo que han promovido sus derechos, y que finalmente lograron dar fuerza a una acción internacional que ha comprometido a los diferentes organismos globales.

La Convención de las Naciones Unidas Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, del 3 de septiembre de 1981, relacionado con el derecho a la participación determina lo siguiente:

Artículo 7

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública del país y, en particular, garantizando, en igualdad de condiciones con los hombres el derecho a:

a) Votar en todas las elecciones y referéndums públicos y ser elegibles para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas;

b) Participar en la formulación de las políticas gubernamentales y en la ejecución de éstas, y ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales;

c) Participar en organizaciones y asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país.
(ONU;1981(b): 4)

A raíz de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing en 1995, se han producido cambios importantes en el mejoramiento de la situación desmedrada de la mujer a nivel mundial. Desde la Conferencia y hasta la fecha, se han conseguido importantes avances en las políticas hacia la mujer en Chile. Al respecto, leemos en un documento de trabajo, realizado para el Servicio Nacional de la Mujer, que:

“En Chile, tenemos la experiencia de parlamentos y cabildos de mujeres en diferentes llevados a cabo en las distintas regiones del país, logrados a través de un trabajo conjunto de los grupos organizados de mujeres. Además de haber logrado tener una mujer a cargo del Gobierno, Michelle Bachelet Jeria, como país conseguimos en ese período, los mejores números de ministras y ministros y demás cargos de gobierno, ostentando liderazgo en la material, junto con el gobierno español de José Luis Rodríguez Zapatero. Hemos tenido mujeres a cargo de carteras ministeriales llamadas “duras”, como Economía, Defensa, Secretaría General de la Presidencia, y otras, Pero tenemos muy bajos niveles de participación en los cargos de representación popular y en las dirigencias de las organizaciones políticas”. (Silva; 2009:12)

Silva agrega que:

“Las mujeres somos el 50.7% de la población del país, y el 52.4% del padrón electoral, pero nuestra participación en el Congreso es poco más de 12 %. Aunque tenemos el más alto número de alcaldesas en América Latina, con poco más del 12%, sólo hay un 26.8% de concejales (INE). Las mujeres con cargos profesionales en las Municipalidades no alcanzan a la cuarta parte del total de profesionales. Hay algo en todas estas cifras que no cuadra.” (Ibíd.: 15)

“Y hay más. En las cinco elecciones parlamentarias transcurridas entre 1989 y 2005, las listas de candidatos presentadas por el conjunto de partidos con representación parlamentaria, estuvieron compuestas en un 90.3% por candidatos varones. El 83% de los candidatos a Alcaldes de la última elección fueron hombres, el 79% tratándose de los Concejales. Esta realidad se contradice, por ejemplo, con los datos de una encuesta de FLACSO y la Universidad de Chile del año 2006, que señalan que el 88.5% de las personas creen que las mujeres aportan una mirada distinta, necesaria en política. Tampoco concuerda con que el 80% de los chilenos está de acuerdo con que: “Me gustaría ver más mujeres como representantes en el Congreso Nacional.” (Ibíd.:16).

Por otra parte, el porcentaje de representación femenina en el Senado se elevó - a partir de las elecciones parlamentarias de marzo de 2010- del 5% al 13%; esto, ya que a las senadoras Soledad Alvear (PDC) y Evelyn Matthei (UDI), se sumaron Ximena Rincón (PDC), Isabel Allende (PS) y Lily Pérez (RN). En la Cámara Baja, por su parte, se registró una baja de dos mujeres menos que en el período anterior, ya que las 17 diputadas representarán sólo el 14% de los 120 escaños.(Servel. 2010)

La Concertación presentó un 14% de mujeres candidatas, eligiendo un 13% de mujeres sobre el total del bloque. A su vez, la Coalición por el Cambio, postuló un 17% de mujeres del total de aspirantes de centroderecha al Parlamento, resultando elegidas en un 16% de ese total. (Ibíd.)

Como se desprende de lo anterior, las mujeres han avanzado posiciones en participación política con relación a periodos anteriores, en cargos públicos, lo que repuntó especialmente en el período de la presidenta Michelle Bachelet, con su gabinete paritario, permaneciendo empobrecida sólo la participación parlamentaria, que es resorte de los partidos políticos.

Aun cuando formalmente las colectividades políticas pertenecientes a la Concertación, han aceptado la norma de la paridad en las listas de candidaturas, comprometiéndose a cantidades mínimas de representantes de cualquiera de los sexos –femenino o masculino-, en la práctica no la aplican, lo que queda demostrado en el desigual número de candidatas vs. candidatos a cupos parlamentarios.

2.1 Definición de género

Para esta investigación se manejará la definición de género, utilizada por la Organización Mundial de la Salud, OMS:

“Puede entenderse como la red de símbolos culturales, conceptos normativos, patrones institucionales y elementos de identidad subjetiva que diferencia a los sexos, al mismo tiempo que los articula dentro de relaciones de poder sobre los recursos a través de un proceso de construcción social.” (OPS/OMS; 1995:1)

El género se utiliza para identificar las características socialmente construidas que definen y relacionan los ámbitos del ser y del quehacer femeninos y

masculinos dentro de contextos específicos, como la actividad pública, la salud, la ecuación y todo los demás ámbitos de la actividad humana. (Ibíd)

La categoría de género es básicamente relacional. No se refiere aisladamente a mujeres o a hombres, sino a las relaciones entre unas y otros, y a la manera en que estas relaciones se construyen socialmente. La categoría “género”, por otra parte, no sólo se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres a nivel personal y privado, sino a un sistema social que se apoya sobre valores, legislación, religión, etc. (Ibíd.)

Este concepto comenzó a ser utilizado masivamente en Chile con la instalación del Servicio Nacional de la Mujer (Sernam), junto con lo cual se han realizado campañas de socialización sobre la situación de la mujer y el punto de vista de la teoría de género, en los servicios públicos –como hacedores y ejecutores de políticas públicas- y entre la ciudadanía en general, lo que sin duda ha ayudado mucho a la comprensión del tema.

Sabido es que la condición de género corresponde a una construcción cultural, y depende del entorno político y cultural en que se desarrolla cada cultura. Esta es la que asigna roles diferentes a las personas según sean mujeres u hombres. La forma en que esta asignación de roles afecta a unas y otros, dependerá también de las diferencias sociales de clase, nivel socioeconómico, pueblo de pertenencia u otros orígenes. Richards comenta lo siguiente en relación a esta última especificidad:

“Una distinción importante, sin embargo, es que la mayoría de las líderes Mapuche no se identifican como feministas, a diferencia de las defensoras del feminismo multirracial. Una segunda diferencia es que Zinn y Dill otorgan un lugar privilegiado a la raza, mientras que para las Mapuche el concepto privilegiado es claramente la etnicidad (o pueblo). (Richards, s/a, 12)

Las mujeres mapuche han expresado que no se sienten interpretadas por las políticas aplicadas por el Sernam, porque no consideran su particularidad como mapuche, lo que explica la propuesta de las mujeres mapuche e indígenas de los demás pueblos: género con pertinencia indígena.

Adicionalmente, las mujeres indígenas hasta hoy no han sido consideradas dentro las políticas específicas hacia la mujer, sintiendo que son discriminadas por los propios mecanismos de la mujer. La siguiente frase resulta atingente:

“En una sociedad donde las relaciones de raza y de clase son asimétricas, un sujeto se transforma en mujer también en oposición a otras mujeres.” (Peredo; 2003:8)

A pesar de ello las mujeres siguen elaborando estrategias para seguir participando como mujeres indígenas.

3. Participación Social

En este trabajo consideramos la definición de Rott, sobre participación social:

“Se entiende por participación social a aquellas iniciativas sociales en las que las personas toman parte consciente en un espacio, posicionándose y sumándose a ciertos grupos para llevar a cabo determinadas causas que dependen para su realización en la práctica, del manejo de estructuras sociales de poder”. (Rott; 1999: s/p)

Esta investigadora sostiene que la participación se da en dos tipos, uno que no es financiado -como la definida anteriormente- y un segundo tipo de participación social se da en las organizaciones no gubernamentales (ONG). Rott las presenta primordialmente dentro de un enfoque económico, pues las organizaciones no

gubernamentales –dice- están determinadas por un pensamiento competitivo en el concurso por recursos.

En Chile, en el periodo de dictadura se dieron estas dos formas de participación, mientras las organizaciones sindicales estaban reprimidas y controladas: Las organizaciones no gubernamentales son la principal estructura que permite reorganizar el movimiento social en ese momento.

3.1 Participación social de las mujeres en Chile

Aun cuando la organización social y la organización política van muy de la mano, podemos ver a través de la reseña histórica del movimiento social femenino chileno que construyó el fallecido historiador Luis Vitale, quien explica en su *Cronología Comentada del Movimiento de Mujeres de Chile*, que en los primeros años se da en forma diferente; por ejemplo, dice él que en 1887 se funda la *“Primera Sociedad Mutualista Femenina (Valparaíso) con el nombre de Sociedad de Obreras N° 1, es presidida por Micaela Cáceres, con 150 socios”*. Y destaca que en ese mismo año, *“Lucrecia Undurraga, dirige un periódico “destinado a despertar la conciencia de la mujer”*. (Vitale; 1996: s/p)

Estas organizaciones surgieron motivadas por la necesidad de modificar las malas condiciones laborales de las mujeres, y otros objetivos como lograr un sistema de ayuda en caso de fallecimiento o enfermedades. Además educaban a los trabajadores y trabajadoras a fin de que conocieran sus derechos y pudieran defenderlos. Uno de los logros que marcaron un hito, es la llamada “ley de la silla”, que se hizo efectiva el año 1913, y que consistía en que los patrones debían proporcionarles sillas a sus empleadas y empleados, y pudieran dejar de estar obligados a permanecer de pie todo el día. (Ibíd.)

En el año 1917 se crea el Consejo Federal Femenino, adherido a la Federación Obrera de Chile, FOCH, la primera central sindical que hubo en el país. Esto

significó –dice Vitale- que las mujeres se incorporaban a una instancia mayor de organización. También Vitale cita la elección de Teresa Flores para el Consejo Ejecutivo de la FOCH, en 1923, “constituyéndose en la primera mujer dirigente nacional de una Central Sindical Chilena.” Al año siguiente se crea la Unión de Empleados “con participación apreciable de mujeres”, lo que nos demuestra que el interés de participación de las chilenas en lo público no es un fenómeno Nuevo. En 1935, las mujeres crean en Chile una instancia relacionada con los problemas particulares de la mujer, el Movimiento por la Emancipación de la Mujer Chilena, Memch, eligiéndose en uno de los hechos más importantes que contribuyeron a formar conciencia de las desigualdades que vivían las mujeres en relación con los derechos de que disfrutaba el género masculino. (Ibíd.)

Otro elemento importante en el desarrollo del movimiento social, fue la prensa, ya que los diarios apoyaban la difusión de las nuevas ideas. Las mujeres tuvieron sus propios periódicos, como “La Mujer Nueva”, que se preocupó de llamar la atención sobre la discriminación de la mujer en el trabajo, además de incentivar a las empleadas de casa particular para ingresar al Mench, aportando a su fortalecimiento.

En los años siguientes, ya se cuenta con mujeres profesionales universitarias, profusión de medios de comunicación dedicados al problema de desigualdad de las mujeres, Chile tiene ya sus primeras parlamentarias y dirigentas sindicales, incluida la Central Única de Trabajadores, CUT.

Las mujeres trabajadoras, que en 1955 ya alcanzan un millón, han hecho que numerosas huelgas resulten un éxito, y en 1962 salen centenares de ellas a las calles, a protestar por la “ley Mordaza”, que amenazaba la libertad de expresión en Chile. (Ibíd.)

Durante el gobierno del Presidente Salvador Allende, se crea en 1971, la Secretaría Nacional de la Mujer, también se promueve la sindicalización masiva

de las trabajadoras de casa particular, se les iguala el horario de trabajo a 8 horas y se les concede permiso para estudiar en colegios cercanos al trabajo, actualmente no tienen esos beneficios, todos, hechos que fortalecen la inserción de las mujeres en lo público. El momento histórico más duro en que participaron ellas en Chile, fue el período de la dictadura militar.

Con el antecedente de la participación femenina activa en contra del gobierno de Gabriel González Videla, cuando promulgó la llamada “Ley Maldita”. En 1977 las mujeres familiares de detenidas y detenidos desaparecidos realizan una huelga de hambre de 10 días frente a la sede de la CEPAL, como un modo de presión para que las autoridades de facto les informen del paradero de sus familiares.

En los años 1977 y 1978 se realizaron otras huelgas similares en diversas iglesias, con los mismos fines. Ellas fueron las primeras en salir a la calle a manifestarse y denunciar las violaciones a los derechos humanos en el país, arriesgando sus vidas. (Ibíd.)

Ya en el año 1980 -como se desprende de la Cronología de Vitale (Ibíd.), los grupos de mujeres en defensa de los derechos humanos durante el gobierno militar, las mujeres feministas y el movimiento de mujeres en general, participan activamente por el término de esta dictadura, lo que culmina con el triunfo del No al gobierno de Augusto Pinochet en 1988.

3.2 Participación social de las mujeres mapuche

La participación social -afirman Millaleo y Valdés (2007)- será un proceso encaminado a lograr la implementación de objetivos comunes que no siempre son compartidos. En general, el aparato de Estado busca y privilegia la participación como mecanismo de legitimación de grandes proyectos de inversión en territorios indígenas (proyectos energéticos, mineros, de explotación forestal entre otros). En muchas de estas ocasiones, el aparato estatal intenta involucrar

a las comunidades en procesos de negociación con el objetivo de su implementación, lo cual no invalida el proceso, puesto que la participación precisamente busca involucrar a dos o más actores en actividades que no necesariamente son compartidas.

Emerge en los 80, un grupo de mujeres que coloca en el tapete la problemática de la mujer en el país, de la mujer chilena en general, sin especificar otras realidades como el caso de la mujer indígena.

Hay que consignar que esta última tampoco estaba involucrada en esa temática, por considerar que era necesario estar junto a la organización que defiende los derechos ancestrales de todo su pueblo. Calfío, evidencia esa situación entrevistando a la dirigente nacional Lucy Traipe, de la organización mapuche Ad-Mapu, la más importante de ese momento:

“Yo no veía organización de mujeres, no había tiempo, nadie dijo nada al respecto, nadie se dedicó. En los Centros Culturales y parte de Ad Mapu, vi a la Antonia Painiqueo llevando cosas, máquinas de coser, pero no contenido o discutiendo políticas [...] Yo tampoco nunca cuestioné [...] No hubo tiempo, tal como lo vives en la oficina, así pasaba el tiempo para nosotros; la noticia, la detención”. (Calfío; 2009:10)

Eran momentos difíciles para el país en general, y efectivamente el área de la mujer de esa organización, no contó con la adecuada valoración por parte de los y las dirigentes, debido a los graves y prioritarios problemas que había que resolver, como la constante represión que vivían muchos de sus miembros.

No se establecieron relaciones ni coordinación entre los grupos de mujeres chilenas con las mujeres de organizaciones mapuche. Las mujeres mapuche ya

habían accedido en ese momento a cargos dirigenciales de carácter nacional, pero en el discurso no se hacía diferencia, por lo expuesto anteriormente.

En la comunidad, la mujer mapuche no toma las grandes decisiones, por lo tanto al ingresar al mundo del trabajo pasa de una subordinación (doméstica) al sometimiento propio del sistema laboral imperante.

Este paso de lo privado a lo público le permite participar en su entorno, en las iglesias y en la junta de vecinos; también en las organizaciones sociales mapuche ya estructuradas con directivas y reglamento, asumiendo en ellas como dirigente; desarrollando de este modo relaciones humanas y culturales, replicando lo que se da en la comunidad agraria. Manqui se refiere a ello:

“También es cierto que las organizaciones asignan a las mujeres las tareas y roles tradicionales femeninos, vale decir, el preparar los alimentos, barrer, limpiar, servir con lo cual se prolongan dichos roles. Además, si las mujeres asumen otros roles en la organización, como puede ser de presidencia de ésta, en muchos casos, estos cambios son percibidos como amenazantes para la cultura, los hombres mapuche sienten la participación de las mujeres y su inserción en la sociedad, con los nuevos roles que ello conlleva, como una contaminación del mundo occidental, porque tradicionalmente en la cultura mapuche, el hombre es el logko (jefe)”. (Manqui; 2002:62)

Este es el aspecto más difícil de modificar, es decir, la bizarra situación de que siendo las mujeres mayoría en sus organizaciones, asumen cargos directivos de segundo nivel y prácticamente replican roles secundarios (ver Cuadro Nº 2).

Cuadro N° 2
Distribución por Sexo y Posición Dirigencial
Organizaciones mapuche en la R.M.

			SEXO		Total
			Hombres	Mujeres	
DIRIG_2	presidente	Count	36	36	72
		% within DIRIG_2	50,0%	50,0%	100,0%
		% within SEXO	19,0%	17,1%	18,0%
		% of Total	9,0%	9,0%	18,0%
	vicepresidente	Count	45	29	74
		% within DIRIG_2	60,8%	39,2%	100,0%
		% within SEXO	23,8%	13,8%	18,5%
		% of Total	11,3%	7,3%	18,5%
	secretario	Count	27	56	83
		% within DIRIG_2	32,5%	67,5%	100,0%
		% within SEXO	14,3%	26,7%	20,8%
		% of Total	6,8%	14,0%	20,8%
	tesorero	Count	30	42	72
		% within DIRIG_2	41,7%	58,3%	100,0%
		% within SEXO	15,9%	20,0%	18,0%
		% of Total	7,5%	10,5%	18,0%
	director	Count	50	47	97
		% within DIRIG_2	51,5%	48,5%	100,0%
		% within SEXO	26,5%	22,4%	24,3%
		% of Total	12,5%	11,8%	24,3%
	director NO registra lista de socios fundadores	Count	1		1
		% within DIRIG_2	100,0%		100,0%
		% within SEXO	,5%		,3%
		% of Total	,3%		,3%
Total	Count	189	210	399	
	% within DIRIG_2	47,4%	52,6%	100,0%	
	% within SEXO	100,0%	100,0%	100,0%	
	% of Total	47,4%	52,6%	100,0%	

Fuente: Millaleo, opcit

El cuadro muestra empíricamente que la participación social de la mujer al interior de las orgánicas mapuche en la RM, es subordinada, entendida como posición en la estructura de poder, lo que significa tener una capacidad de decisión limitada.

En efecto, si se observa el cuadro N° 2, es posible notar que la participación de la mujer se concentra en el rol de secretaria y tesorería (46,7%); en cambio, los hombres concentran un 30,2%.

En el caso de los cargos de presidente y vicepresidente, la mujer concentra una proporción de 30,9%. Por su parte, los hombres ocupan un 42,8%. En el caso de los directores, las diferencias se equilibran pero con diferencia a favor de los hombres (26,5% y 22,4% respectivamente).

La evidencia muestra con claridad que el rol de la mujer en lo dirigenal sigue siendo subordinado, y que las mujeres a pesar de ser más, ocupan roles dirigenales secundarios al interior de las organizaciones sociales mapuche; por el contrario, los hombres a pesar de ser menos, ocupan roles de mayor peso e importancia dentro de las organizaciones mapuche que las mujeres.

Probablemente ello tenga respuesta en los factores culturales predominantes del pueblo mapuche, donde la mujer no ejerce el rol de logko, ni genpin, ni zugomacife, etc., siendo el reconocido como suyo, el campo de la medicina, el arte, diseño textil, gastronomía, alfarería y educación; podríamos decir, un campo menos político.

Otro factor relevante es que la sociedad chilena no tiene espacios en ese campo de poder para la mujer, por tanto la mujer mapuche no tiene una gran escuela como género.

Es necesario tener en cuenta además, que la mujer tiene su trabajo fuera del hogar, y distante, como es el de trabajadora de casa particular puertas afuera; su campo de trabajo es preferentemente el de las ferias libres, el trabajo agrícola de temporada, las fábricas, todas estas, labores que le demandan mucho tiempo fuera de su hogar; debe llegar a hacerse cargo de las labores domésticas de su

propio hogar, lo que se erige como una barrera para asumir un cargo de mayor responsabilidad en el sindicato u otra organización.

4. Participación Política

La participación política de las personas está resguardada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que dice:

“Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto”. (Artículo 21, Declaración Universal de los DD.HH). (ONU; 1948 (c): s/p)

Esto sólo vino a cumplirse para la mujer, a partir de 1949, cuando se logró el derecho a voto universal en Chile, es decir, para todos los hombres y todas las mujeres, en todos los procesos electorales.

4.1 Participación política de las mujeres

Gabriela Mistral, hace ya seis décadas reivindicaba el derecho de todas las personas, mujeres y hombres, a optar a cargos de representación popular. En su “Recado a Eduardo Frei”, expresaba:

“En el año 1940, cuando se pretende mudar la esencia misma del Estado, habría que pensar en que decidan del destino de la chilenidad, hombres y mujeres. (...) ¿Van ellos a disponer de la suerte del mujerío, es decir, de dos millones de ciudadanos (sic) chilenos, no a pleno derecho sino a pleno antojo? (Mistral; 1992:5)

Silva hace un recuerdo histórico-crítico al cumplirse 60 años:

“El 14 de enero de 1949, se publica en El Diario Oficial, la ley que otorga el derecho a voto a las chilenas mayores de 21 años. Aunque ya en 1874 este derecho se había ampliado a todos los hombres de esta edad, con el único requisito de que supieran leer y escribir, a las mujeres se les pedía más, aunque –o quizás “debido a que”, según algunos análisis- ya en 1865 expresaban públicamente sus opiniones políticas a través de El Eco de las Señoras de Santiago.” (Silva; 2009:40)

Silva trae a colación un hecho que muestra el talante que podía tomar en Chile un grupo organizado de mujeres con empuje y voluntad política de participar en los procesos de alcance nacional. Se trata de un grupo de sanfelipinas que descubren un vacío en la ley, ya que dándose culturalmente por sentado que no era “cosa de mujeres” participar en decisiones políticas, el texto legal no prohibía explícitamente que las mujeres se inscribieran en los Registros Electorales; deciden acudir a las oficinas del Registro Civil y se inscriben, lo que causó gran revuelo en todo el país, mostrando lo pioneras de estas acciones:

“El movimiento de mujeres se forma y se agita primero en Chile que en otros países del continente. El año 1875, un grupo en San Felipe y otro en La Serena, intentan inscribirse en los registros. La reacción no se hizo esperar, y los juristas opinaron que el voto de mujeres iba en contra del espíritu de la Constitución, y las

excluyeron legalmente –en palabras de Martina Barros- “en la honrosa compañía de los dementes (...), los procesados por crimen o delito que merezca pena aflictiva (...)” A partir de ese episodio Barros se sumará a la lucha por el sufragio femenino. (Ibíd.:40)

Ciertamente, el derecho a voto de las mujeres y la participación política en general, estaba muy ligado a las oportunidades de educación de ellas. Por ello es pertinente traer a colación en este capítulo la dictación en 1877 del llamado Decreto Amunátegui, que estuvo precedido por sendas solicitudes a favor de la educación superior para las niñas, de las educadoras Antonia Tarragó (1872) e Isabel Le Brun (1876). Se posibilita entonces, que las mujeres puedan rendir exámenes para optar a títulos universitarios. Como resultado, enfatiza Silva:

“... tuvimos doctoras en medicina, cuando sólo las había en Inglaterra y Estados Unidos, además de abogadas y otras profesionales. Aun con estos liderazgos, el no-voto femenino continuaba poniendo a Chile a la retaguardia en América Latina”. (Ibíd.:40)

Y agrega Silva:

“Desde los años treinta las organizaciones femeninas empiezan a reivindicar el derecho a voto, que ya no veían como concesión del mundo masculino, sino como un derecho que el Estado debería reconocer, y que les permitiría incidir en los cambios que el país necesitaba y a juicio de ellas, tardaban en realizarse.” (Ibíd.: 40)

“El mismo año en que se dicta la el Presidente González Videla da carácter de urgencia a la ley de sufragio femenino, siendo aprobada seis meses después, en diciembre de 1948, habiéndose

dictado ese mismo año, la Ley de Defensa de la Democracia, que tanto dolor causó en el país. (Ibíd.: 40)

4.1 La participación política del pueblo mapuche

Para referirnos a la participación política de la mujer mapuche es importante destacar algunos hechos y factores importantes. En primer lugar, la participación del pueblo mapuche en general, se debe adecuar a la legislación imperante, después de perdida la guerra con la naciente nación chilena, como se desprende del siguiente párrafo:

“El pueblo mapuche, después de perder la guerra se organizó a través de las vías que dejaba el estado chileno en una posición de subordinación... Junto al surgimiento de las primeras organizaciones, hay que destacar la temprana incursión en las elecciones de candidatos mapuche al Congreso chileno.”
(Wallmapuwen; 2010: s/p)

La primera organización fue creada en 1910; denominada Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, da inicio a un nuevo accionar del pueblo mapuche en Chile. A partir de entonces se fundaron varias organizaciones más, destacándose la formada por Manuel Aburto Panguilef, la Sociedad Mapuche de Protección Mutua, en el año 1917, y que posteriormente, en 1921, se transformó en la Federación Araucana, siendo él su único presidente. Un rasgo característico relevante de este líder era su discurso por la defensa de la cultura del pueblo mapuche, uniéndolo al movimiento social chileno. Bengoa se refiere a este histórico dirigente:

“El indigenismo radical de Panguilef ha sido el principal movimiento cultural mapuche de este siglo; supo combinar la fuerza del grito racial mesiánico, con la cuestión social y popular

chilena. En su interior, se plantearon los dos polos que tensionarán a todos los movimientos indígenas que le seguirán en este siglo: la cuestión étnica y la cuestión social". (Bengoa; opcit (a):402)

Este discurso acaparó la admiración de muchos adherentes mapuche por estas propuestas radicales, vale recordar que Panguilef formuló la idea de la República Indígena en el año 1931, y postulaba que con el apoyo de los campesinos y obreros del país, se podría llevar a cabo. (Ibíd.)

La Iglesia Católica demuestra su preocupación con este naciente movimiento mapuche, creando una organización con el objetivo de contrarrestarlo, ya que exhibe muchos adeptos:

"Más tarde, en 1926, el misionero capuchino Guido Beck de Ramberga creará la Unión Araucana. La nueva organización será presidida igualmente por Antonio Chiwaylaf. Fue creada para contrarrestar la influencia del Partido Comunista en el movimiento mapuche. La UA tendrá una influencia bastante limitada". (Wallmapuwen; opcit: s/p)

También estaban representadas las otras influencias de sectores políticos en las organizaciones creadas para recoger y defender las demandas del pueblo mapuche. En 1938 se crea la Corporación Araucana liderada por Venancio Coñuepan y ligada políticamente a la derecha, que tiene una gran influencia, a lo largo de 20 años, en las instituciones del Estado. Cuando la Corporación Araucana se debilita, emerge, en 1958, la Nueva Sociedad Lautaro, que dirige Antonio Mulato Ñunque; esta organización está ligada ideológicamente a la izquierda chilena. (Ibíd)

Vemos lo difícil de separar lo social de lo político-mapuche; las organizaciones siempre están presentando propuestas de carácter legislativo y presionando a los gobiernos por estas demandas mapuche. El pueblo Mapuche apoyó a candidatos mapuche sin importarles su del color político, logrando representación parlamentaria. Resultaron elegidos ocho diputados: Francisco Melivilo, primer diputado mapuche (1924); Manuel Manquilef (1926); Arturo Huenchullan (1933); Esteban Romero (1953); José Cayupi (1953); Venancio Coñuepan, elegido en 1945 y reelegido por un segundo periodo; Manuel Rodríguez Huenuman (1965), y Rosendo Huenuman, que elegido en 1973 se exilia a raíz del golpe de Estado de ese año. (Bengoa: opcit (a))

Estos parlamentarios no fueron elegidos por su calidad de representantes del pueblo mapuche, sino por sus distintos partidos; de igual forma aportaron a la defensa de los derechos del pueblo mapuche. Una vez recuperada la democracia sólo ha sido elegido un diputado mapuche, cual es, Francisco Huenchumilla, elegido por dos periodos, en 1989 y 1993. (Servel; opcit)

Para referirnos ahora a la participación de la mujer mapuche en política, recordaremos que la participación política tiene un claro objetivo estratégico, que apunta a aumentar la capacidad de influencia y decisión respecto de cuestiones vinculadas a la organización, gestión e implementación de políticas direccionadas hacia un determinado sector social.

4.3 La participación política de las mujeres mapuche

Conservando el sentido señalado, la participación política y social de las mujeres mapuche que viven en la ciudad, debe ser entendida como la necesidad estratégica de fortalecer la hegemonía de un sector de la población que vive en un contexto de subordinación social, cultural y política.

La participación política partidaria de la mujer en general, no tiene larga trayectoria en Chile. Naturalmente, la incursión de la mujer mapuche es aún más reciente. Recogiendo algunos antecedentes podemos mencionar que esta participación política se remonta a 1935, con Herminia Aburto Colihueque, que se presenta en las elecciones municipales, en una lista independiente:

“Aunque no tuvo éxito, su gesto tiene gran relevancia si pensamos que sólo en 1931 se había logrado obtener para las mujeres, el voto municipal y su representación en esas elecciones.” (Foerster y Montecino; 1988:172)

Y es que en esos años era extremadamente difícil para una mujer y más aún, siendo mapuche, participar en organizaciones; más impensado aún, incursionar en política. De ahí la importancia de su “atrevimiento”. Herminia Aburto Colihueque era hija del dirigente mapuche Manuel Aburto Panguilef, de la Federación Araucana, donde ella también ejercía el cargo de secretaria.

“Es relevante considerar el rol que juega en esta etapa la escritura como práctica y como imagen en la constitución del escenario político chileno-mapuche. Herminia operaba al interior de la organización, como una suerte de redactora principal de la inmensa producción documental escrita que caracterizó a la Federación Araucana.” (Calfío; opcit: 3)

Pasados unos años –dicen Foerster y Montecino- otra mujer mapuche, profesional de la educación, se atreve a presentar su candidatura a diputada por la región siendo la primera mujer mapuche que compite por ese cargo político:

“Nos referimos a Zoila Quintremil Quintrel, quién bregó por un cupo en las elecciones de 1953 por un puesto en el parlamento adscrita al Partido Democrático del Pueblo. La propaganda de su

campaña decía: “Postulo ir al Parlamento porque interpreto el verdadero sentir de la ciudadanía, especialmente los modestos campesinos y mi raza araucana, quienes ven en mí la expresión de lucha honrada y capaz de defender con valentía sus sagrados derechos a una vida mejor”(DA 4/2/1953)” (Foerster y Montecino; opcit:175).

Desgraciadamente no tuvo buenos resultados electorales, ya que competía con Venancio Coñuepan, que tenía mucho apoyo de parte del pueblo Mapuche, pues sus propuestas tenían más acogida en ese periodo. Zoila estaba a favor de una integración a la sociedad chilena, conservando el idioma y la cultura. Coñuepan, por el contrario, plantea tener por ejemplo, sus propias escuelas, aparte. Zenobia Quintremil relata las descalificaciones del contendor de su hermana, el que en idioma mapuche, dice:

“aquí hay una pobre mujercita que es querida de todos los fulanos de acá, porque es buenamoza, los ricos la visten, por eso anda elegante, la visten los millonarios a esa pobre mujercita que pretende ser diputada.” (Ibíd.: 176)

Por lo expuesto, irrumpir en un campo destinado solo a los hombres, fue para Zoila Quintremil, una osadía que molestó mucho a los líderes mapuche de la época, pues de lo contrario no hubieran emitido tales comentarios hacia su persona y al hecho de ser mujer, aunque nadie usó tiempo en criticar su propuesta; pese a todo, hizo historia.

Actualmente son exiguos los intentos de las mujeres mapuche por luchar por un cupo en el Congreso, Conocemos el caso de Sofía Painequeo Tragolao, que fue primero candidata a diputada por Malleco, que fue en una lista independiente, sin el apoyo de un partido o coalición política; no fue elegida, quizás una de las causas fue que no contaba con apoyo financiero para realizar una campaña de

esa magnitud. En las últimas elecciones municipales postuló al cargo de concejala por la comuna de Lumaco, resultando elegida; esta vez, con el apoyo político de la Concertación de Partidos por la Democracia. (Ver cuadro N° 4)

Cabe mencionar que Sofía Painequeo fue dirigente mapuche urbana de la organización Folilche Aflayai, además de ser directora de un grupo musical mapuche del mismo nombre. Es así que, del mundo social y artístico, pasó a ser parte del esquivo mundo político.

Ha seguido habiendo experiencias aisladas; tímidamente algunas mapuche han mostrado públicamente su pertenencia a algún partido político. Hace unos años era impensado, a causa de la fuerte crítica que algo así levantaba en el mundo mapuche.

La situación descrita, aún sigue siendo así, ya que persisten opiniones en el sentido de que los partidos políticos son responsables de las divisiones al interior del pueblo mapuche, insistiéndose en que los dirigentes son instrumentalizados con fines electorales, para luego ser relegados al olvido.

En el cuadro N° 4, se aprecia la presencia política a nivel comunal de la mujer mapuche, para este periodo de gobierno local, se cuenta con 20 concejales.

Vale destacar que por primera vez en su historia el pueblo mapuche cuenta con una alcaldesa, Ramona Reyes Painequeo, de la comuna de Paillaco, en la provincia de Valdivia. Esto viene a ocurrir después de setenta y cinco años de que por primera vez, una mujer mapuche, Herminia Aburto Colihueque, materializó una incursión en la política formal del país.

CUADRO N° 4
ACTUALES CONCEJALAS (1 ALCALDESA) DE ASCENDENCIA MAPUCHE

N°	Concejala	Comuna	Región	Partido
1	Mercedes Maulén Rubio	Peumo, Provincia de Cachapoal	Del Libertador Bdo. O'Higgins	UDI
2	Maria Huenchupan Sánchez	Máfil, Provincia de Valdivia	De los Ríos	PPD
3	Maria Cristina Epuante Llancafil	San José de la Mariquina, Provincia de Valdivia	De los Ríos	PDC
4	Olga LLaitul Paredes	San Juan de la Costa, Provincia de Osorno	De los Lagos	PDC
5	Ramona Reyes Painequeo	Alcaldesa de Paillaco, Provincia de Valdivia	De los Ríos	PS
6	Emilia Nuyado Ancapichun	San Pablo, Provincia de Osorno	De los Lagos	PS
7	Maria Quijones Millao	Cochrane, Provincia Capitán Prat	De Aysén del Gral.C.Ibáñez	PRSD
6	Emilia Nuyado Ancapichun	San Pablo, Provincia de Osorno	De los Lagos	PS
7	Maria Quijones Millao	Cochrane, Provincia Capitán Prat	De Aysén del Gral.C.Ibáñez	PRSD
8	Flor Reuque Uribe	San Gregorio, Provincia Tierra del Fuego	De Magallanes	PH
9	Elia Melillan Intiman	Melipeuco, Provincia de Cautín	De La Araucanía	PPD
10	Angélica Antiman Palma	Colina, Provincia de Chacabuco	Metropolitana de Santiago	UDI
11	Rosa E. Verdugo Painemal	Padre Hurtado, Provincia de Talagante	Metropolitana de Santiago	PRI
12	Francisca Huirilef Barrera	Chol Chol, Provincia de Cautín	Región de La Araucanía	ILC
13	Verónica Notram Garrido	Curacautín, Provincia de Malleco	Región de La Araucanía	RN
14	Maria Melihir Ulloa	Lonquimay, Provincia de Malleco	Región de La Araucanía	ILA
15	Sofía Painequeo Tragnotao	Lumaco, Provincia de Malleco	Región de La Araucanía	PPD
16	Teresa Huenchullan Arias	Melipeuco, Provincia de Cautín	Región de La Araucanía	ILE
17	Gabriela Gonzalez Huchaqueon	Quellón, Provincia de Chiloé	De los Lagos	PS
18	Fidelina Roco Legue	Chile Chico, Provincia General Carrera	De Aysén del Gral.C.Ibáñez	PS
19	Liliana Utreras Muñoz	Alto Bío Bío, Provincia de Bío Bío	Del Bío Bío	ILF
20	Marina Loncon Donoso	Chile Chico, Provincia General Carrera	De Aysén del Gral.C.Ibáñez	ILF
21	Araceli Leuquen Uribe	Coyhaique, Provincia de Coyhaique	De Aysén del Gral.C.Ibáñez	RN

Fuente: Servel. 2008

Nota: Este cuadro se construyó con la Ascendencia por apellido evidente Mapuche, no por adscripción de las Concejalas. Construido por la investigadora.

Las mujeres dirigentes mapuche indudablemente han ido conquistando espacios con el avance de los procesos políticos que en general han tenido lugar en Chile,

especialmente en el período de la lucha por la recuperación de la democracia, y en el que luego se abre con el triunfo del “NO” en el plebiscito de octubre de 1988. A esto se suma que el movimiento de mujeres, tanto internacional como el chileno, fue ganado terreno en el cambio de mentalidad con respecto a los derechos y capacidades de las mujeres, circunstancia facilitadora para la dicha conquista.

Sin embargo, las mujeres mapuche más críticas a la hegemonía masculina en los ámbitos de decisión, y con más capacidad de liderazgo, limitaban su acción emancipadora del sistema masculinista, puesto que no querían aparecer como distrayendo con ello la acción en pro de la causa mapuche, o como minando la fuerza de este movimiento. Sin embargo, hemos visto como han terminado incorporándose al proceso de conquista de la igualdad entre los géneros, lo que se materializa en la información del Cuadro N° 4 presentado más arriba.

La participación política de las mujeres mapuche se observa principalmente en el nivel local, que es el terreno en donde desarrollan su mayor actividad. También han aumentado su participación en el movimiento mapuche, pero principalmente en las ciudades y sin lograr cargos de liderazgo importantes en su interior. En cuanto a la participación política formal, ellas han venido siendo elegidas en sus comunas como concejales, aun cuando esto se dé principalmente en los municipios más aislados.

Por otra parte, en la Región Metropolitana, centro principal del poder político, sólo han conseguido ser elegidas en las comunas rur-urbanas de Colina (provincia de Chacabuco, al norte de Santiago) y Padre Hurtado (provincia de Talagante), tal como se deduce del cuadro N° 4 precedente. Recordemos que solo una mujer mapuche, Ramona Reyes Painequeo, ostenta –y es la primera y única en la Historia de Chile- el cargo de alcaldesa (Paillaco, Valdivia).

SEGUNDA PARTE
MARCO REFERENCIAL

CAPÍTULO III

POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS ACTUALES

Considerando que las políticas públicas constituyen un elemento esencial de las acciones del aparato estatal, y también envuelven la relación entre el Estado y la ciudadanía, es de gran importancia conocer y entender el espíritu de tales políticas, puesto que no son neutrales; para ello es importante situar el proceso de elaboración de políticas en el contexto correspondiente.

En el mismo sentido, Millaleo y Valdés no duda de que las políticas públicas sean clave para el diseño de cualquier planificación, agregando que cuando el estado invierte socialmente, lo hace desde un fuerte verticalismo y etnocentrismo, que haría pensar que sus intenciones no consisten en mejorar una situación de inequidad social, económica o cultural, sino controlar lo que pudiere desencadenar mayor explosividad social, por lo cual estas políticas no se elaboran por ser las que más se adecuan a resolver las desigualdades o situaciones de desmedro, o las mejores desde el punto de vista técnico, sino a un interés por la gobernabilidad o gobernanza. (Millaleo y Valdés; opcit)

En este capítulo entregamos los elementos que nos parecen necesarios para arrojar luz sobre ello. Lo mismo con respecto a la legislación que acompaña a las políticas públicas.

1. Antecedentes históricos

Revisaremos algunos hechos de la historia de Chile en relación con el pueblo Mapuche, con el objetivo de comprender de mejor manera los hechos actuales, puesto que existe una creencia extendida acerca de que los gobiernos “regalan” tierras, becas, subsidios y otros bienes, a los indígenas. Sin embargo, el pueblo

Mapuche sólo ha hecho valer los compromisos adquiridos con el Estado chileno, por esto, tales sucesos merecen por lo menos una breve descripción.

Cuando los españoles se internan en esta parte del continente, se encuentran con una férrea resistencia por parte del pueblo Mapuche, cuyos miembros defendieron su tierra a pesar de la desventaja que revestía desconocer las armas de fuego que portaban los invasores. Igualmente, fueron capaces de resistir y mantener gran parte de su territorio, llegando posteriormente a entablar relaciones comerciales con los españoles, durante relativamente largos periodos de paz, lo que fue posible en parte, porque los españoles optaron por establecer límites fronterizos a través de tratados con este pueblo.

Cuando se fortalece la República de Chile, las relaciones del pueblo Mapuche con esta nueva contraparte, son distintas a la que tenía con la corona española, porque el propósito del naciente Estado, era constituir un solo territorio, sin la presencia del pueblo Mapuche como otra nación:

“En la medida que se consolidó la República y con esto la organización del poder en la figura del Estado Nación, impulsando la libertad de comercio, a través de la búsqueda de mercados para productos agroganaderos, se definió como propósito geopolítico y económico la conquista e invasión de los territorios Mapuche”. (Mariman et al; 2006:124)

Pero para lograr dicho propósito, además de lo antes referido, también se tienen que conjugar otros aspectos:

“...para utilizar la última carta, la guerra, debían existir ciertas condicionantes, como un trabajo de infiltración e inteligencia. Los comisionarios de naciones, capitanes de amigos, comandantes de fuertes, misioneros y científicos, fueron

acopiando la información necesaria para crear el convencimiento y opinión favorable en tomar lo ajeno. El Estado chileno nace y actúa con una lógica de guerra, un enano con gula territorial que al cerrar el siglo crece más de dos tercios a costa de sus vecinos".
(Ibíd. 125)

Al perder la guerra, el pueblo Mapuche se irá acomodando a otro contexto, como es el de aceptar la legalidad, pero sin renunciar a su constante lucha por hacer valer sus derechos. Para ello los Mapuche se organizan ya no tradicionalmente, sino a través de las organizaciones con que ya contaba la República, e incursiona en este sistema político:

"Históricamente los lonkos y autoridades tradicionales del pueblo Mapuche no han tenido una gran connotación en la lucha política y pública, especialmente durante el periodo del gobierno militar, los lonkos y autoridades tradicionales pasaron a un segundo plano y fueron reemplazados por dirigentes políticos". (Rupailaf, 2003:18)

La implementación de la Reforma Agraria (Ley N°16.640), constituyó un hecho de trascendencia para el pueblo Mapuche, puesto que le permitió recuperar parte de sus tierras y con ello mejorar sustancialmente su alicaída situación económica. Aun así, con la irrupción de la dictadura militar en el país, en 1973, todo volvió a fojas cero, pues de inmediato el país presencié una contra Reforma Agraria, devolviéndose todas las tierras a manos de los usurpadores. (Ley N°16.640; 1967)

Estos hechos revistieron una gran violencia, las familias eran expulsadas de sus tierras y si alguno de sus miembros oponía resistencia eran apresados, torturados o lisa y llanamente asesinados. Las comunidades quedaron en la indefensión, pues no existía ningún lugar ni autoridad donde reclamar por la violación de sus derechos:

“Hubo un período de seis años en que en Chile no se aplicó legislación ni política pública alguna en materias indígenas, pues con la supresión del IDI, la ley 17.729 no tenía aplicación práctica, a pesar de estar vigente. Dicho período abarca desde septiembre de 1973 a marzo de 1979, fecha en que el gobierno militar promulga el decreto Ley 2.568”. (Rupailaf; opcit:9)

El decreto anteriormente mencionado pretendía eliminar legalmente a la población indígena, estableciendo lo que sigue, en su artículo 1°:

“las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas sus dueños y adjudicatarios” (Ibíd.:11).

Lo anterior trajo como consecuencia, por otra parte, la reorganización del pueblo Mapuche bajo el alero de la Iglesia Católica, y así nacen los Centros Culturales Mapuche en 1978, lográndose por primera vez reunir a la totalidad de las comunidades Mapuche, desde la Región del Bío Bío (VIII Región) hasta la que entonces era Región de Los Lagos o X Región y que a la sazón incluía la actual Región de Los Ríos. También se incorporaron a los Centros, los Mapuche que vivían en las ciudades, con el firme propósito de impedir las divisiones de tierras, y derogar ese decreto que le quitaba por ley la pertenencia a su pueblo.

Cabe destacar que la unión de las comunidades en una sola organización fue un hecho inédito, considerando que el pueblo Mapuche no tiene una organización piramidal. Se trata –los Centros Culturales Mapuche- de una organización nacida en tiempo de crisis, en un periodo durante el cual todo tipo de organización Mapuche que hubiere existido en el gobierno de Salvador Allende, estaba proscrita. Aquella era la única forma de volver a darse una institucionalidad que pudiera ser permitida por el gobierno de facto.

Pasados unos pocos años, la organización comenzó a disgregarse, pues sus dirigentes y dirigentas tenían distintos enfoques para enfrentar la situación que aquejaba al pueblo Mapuche, y que respondían también a los diferentes partidos políticos a los que cada cual adscribía:

“Una de las primeras tendencias que se descolgó de los C.C.M., fue la izquierda, formando en el año 1984, la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad-Mapu. La recuperación de las tierras por la vía de las movilizaciones, la lucha frontal contra la dictadura fue la característica de dicha organización y por tanto la represión, el encarcelamiento y persecución de sus principales dirigentes no se hizo esperar. Por esta razón varios de sus dirigentes pasaron desde la lucha pública a la lucha clandestina.” (Ibíd.:19)

Los resultados de la aplicación de esta nueva legislación fueron devastadores, ya que las comunidades se dividieron, aun en contra de la voluntad de los comuneros, lo que a su vez tuvo como consecuencia el aumento de la pobreza entre ellos, elevándose la emigración a las ciudades.

La labor de la organización Mapuche Ad-Mapu se focalizó en denunciar los abusos cometidos en contra de las comunidades Mapuche, además de apoyar a las estas mismas a evitar los desalojos de sus tierras. Las acciones llevadas a cabo en este sentido tuvieron un alto costo en detenciones, allanamientos, baleos a la sede, golpizas, persecución y relegación de sus dirigentes, aparte de constantes amenazas de muerte por parte de organismos pro gobierno militar de la novena región, como ACHA (Acción Chilena Anticomunista), cuyos miembros se adjudicaban los atentados y amenazas.

Tal como da cuenta la prensa de la época, en la ciudad de Temuco, en forma previa a una protesta en contra del régimen dictatorial, se produce un ataque a la

sede de la organización Mapuche Ad-Mapu. El Diario Austral de Temuco lo cita así:

“Un baleo se produjo anoche en la sede de Ad-Mapu, el atentado se identificó como perteneciente a la Asociación Chilena Anticomunista (ACHA). También advirtió que cualquier acto de protesta que se realice hoy, sería igualmente reprimido con este sistema”. (Diario Austral; 1985)

Ad Mapu participó a través de sus dirigentes, en las distintas instancias de las organizaciones campesinas y de trabajadores del país que se oponían al gobierno de facto, tanto a nivel regional como nacional. Las demás organizaciones Mapuche tuvieron una participación menos frontal en el periodo de la dictadura militar. Es importante mencionar que durante el régimen militar existieron organizaciones Mapuche que apoyaron activamente a dicho gobierno.

Uno de tales, es el caso del Consejo Regional Mapuche, presidido por Mario Reyman, quien contaba con un importante apoyo en infraestructura que les facilitaba el darse a conocer y reunir adeptos para dicho régimen. También estaba entre sus objetivos, coartar el trabajo de Ad-Mapu, y de las organizaciones sociales escindidas de esa.

El gobierno militar entregó gratuitamente a sus simpatizantes, alambres para cercar sus tierras divididas, entrega de subsidios, mercaderías, fertilizantes y otras granjerías, a través del Consejo Regional Mapuche, como registra la nota periodística del Diario Austral:

“Consejo Regional Mapuche: junto a las autoridades muestran muchos logros: Mario Rayman manifestó que el gobierno que encabeza el general Augusto Pinochet quiere el bienestar y sacar del ostracismo al pueblo indígena. Agregó que se están logrando

grandes cosas y marcharán mejor con los Consejos Comunales y Consejos Provinciales Indígenas y con autoridades que escuchan y buscan solución a los problemas de la gente”. (Diario Austral; 1981)

En los últimos años de dictadura militar, las organizaciones mapuche se pusieron de acuerdo para elaborar una propuesta para el futuro gobierno democrático. Como primera acción, se agruparon en una instancia superior que era la Coordinadora Unitaria Mapuche, de cuyo accionar se da cuenta en el Diario Austral de Temuco de diciembre 1987:

“La autodeterminación y la autonomía son los temas que tratarán este sábado las organizaciones que integran la Coordinadora Unitaria Mapuche. Esta organización nació este año, a raíz de un encuentro realizado este 13 de junio por la organización Newen Mapu, está integrada por Ad-Mapu, Asociación Gremial de Arauco, Butahuillimapu (Junta de Caciques de Osorno), Newen Mapu, Sociedad Araucana y Unión Araucana”. (Diario Austral; 1987)

Así, se llega al Acuerdo de Nueva Imperial, del 1 de diciembre de 1989, el que se suscribe entre los representantes de los pueblos indígenas de Chile y el candidato a la presidencia de la República, por la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin. Los principales puntos del acuerdo fueron el Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas, la creación de una Corporación de Desarrollo Indígena con participación de los pueblos indígenas para coordinarse con el Estado, y la creación de una Comisión Especial para implementar la Ley Indígena. (Rupailaf; opcit: 18)

Las organizaciones del pueblo Mapuche logran instalar su presencia en las discusiones legislativas, siendo esta una nueva forma de participación para los pueblos indígenas.

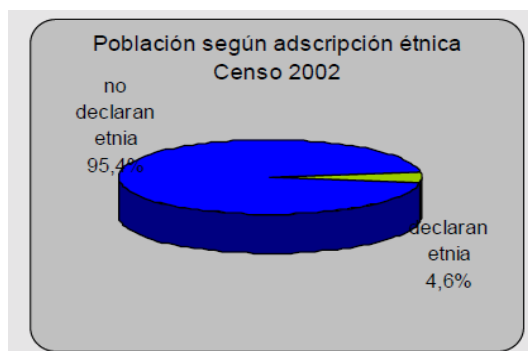
2. Antecedentes Sociodemográficos

Un factor relevante fue el Censo de 1992, en el cual se incluye por primera vez una pregunta que indaga sobre la adscripción a los pueblos indígenas. El resultado revela un porcentaje considerable que va a determinar cambios en la mirada de los estudiosos del tema social y de los propios dirigentes indígenas.

2.1 La población Mapuche

La realización del Censo del año 2002 es el segundo en incluir preguntas sobre la población indígena. Esta vez los resultados indican que la población que adscribe a los pueblos reconocidos como tales, es de un 4,6% del total nacional de la población (Gráfico N° 3).

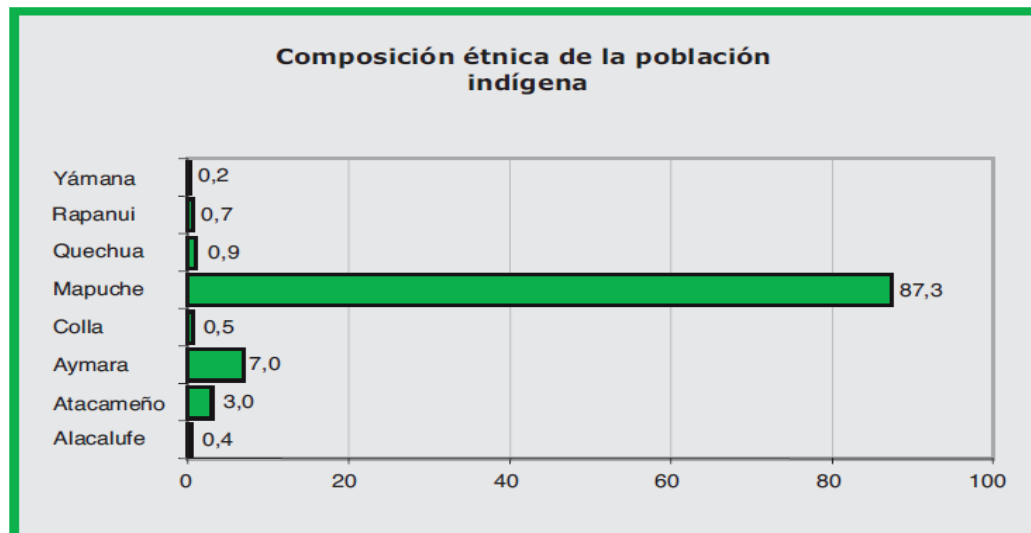
Gráfico N° 3
Población que adscribe a los pueblos indígenas



Fuente: INE 2002

El pueblo Mapuche es el más numeroso de los nueve reconocidos por la ley indígena; el territorio que habita comprende desde el Bío Bío al sur, donde se ubican las comunidades, teniendo que considerarse también a los que -por trabajo o estudios- emigraron a la ciudad hace ya varias generaciones. Las regiones de mayor población Mapuche, son la Metropolitana, del Bío Bío (VIII), de la Araucanía (IX), de Los Lagos (X) y de Los Ríos (XV).

Gráfico N° 4
Pueblos indígenas existentes en Chile



Fuente: INE 2002

Este gráfico muestra que la población indígena es mayoritariamente Mapuche, con un 87,3% de la población indígena total del país, según datos del Censo 2002 (el pueblo Diaguita no aparece, porque para la realización del censo aún no se reconocía el 08/09/2006).

Cuadro N° 5
Población Total perteneciente al pueblo Mapuche y
Población no Mapuche

Censo 2002	n	%
Población Mapuche	604.349	3,84
Población no Mapuche	15.116.435	96,16

Fuente: INE 2002

La tabla precedente permite afirmar que la población que dice pertenecer al pueblo Mapuche es menor al 5% a la población total del país. Hay que advertir que la dicotomización de los datos de esta tabla no son necesariamente comparables, puesto que en la categoría no Mapuche están contenidas todas las demás categorías de respuesta que contiene esta pregunta, incluidas las demás categorías indígenas consideradas en el Censo 2002. (Ibíd.)

Esto merece ser puesto de relieve, por cuanto la lectura de los datos registrados por el censo de 2002, constituye el piso -o plataforma mínima- desde donde se puede empezar a cuantificar la población Mapuche. Desde ahí hacia arriba la población Mapuche puede crecer dependiendo de cuán cercano esté respecto del núcleo de pertenencia e identidad.

3. Ley Indígena 19.253

Como ya hemos visto, en el primer gobierno democrático post dictadura, vale decir, en el período del Presidente Patricio Aylwin Azócar, se da cumplimiento al Acuerdo de Nueva Imperial, y se envía al Congreso Nacional el proyecto de ley indígena que había sido discutido por todas las organizaciones representantes de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, este proyecto fue reducido en la discusión parlamentaria. La Ley definitiva fue promulgada el 5 de octubre de 1993, y establece una serie de normas que se aplican a través de la institución creada para tal efecto, es decir, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. En su artículo 1°, se lee:

“El Estado reconoce como principales etnias de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguita del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por

ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores”.
(Ley 19.253; 2009: 1)

Cabe mencionar que el 8 de septiembre de 2006, con la ley N° 20.117 se reconoce a las comunidades Diaguita, aumentando con este reconocimiento a nueve los pueblos indígenas; con ello se deben hacer ajustes, como es en la participación de un representante en el Consejo de la Conadi, además de los recursos que se tienen que destinar a la preservación de ese pueblo, por ejemplo, tomando en cuenta que los Diaguita no tienen idioma, y que es una cultura que debe recrearse a partir de algunos vestigios que de ella quedan.

3.1 Ley Indígena e indígenas residentes en ciudades

A pesar de que en las propuestas del pueblo Mapuche no se incorporaba la variable urbana, a partir de los resultados del censo de 1992, en el cual se demostró que una cantidad no despreciable de Mapuche y otros integrantes de pueblos indígenas de las ciudades se adscribieron a alguna de dichas identidades, se incorporó a dicha ley a los indígenas viviendo en la ciudad. Capítulo aparte, es la discusión que esto generó y que aún subsiste.

Desde la inserción de los indígenas urbanos en esta ley, ha habido aprensiones al respecto, pues se teme que los gobiernos prioricen esta realidad por sobre la rural, y no se cumpla con los compromisos de dar respuesta a la demanda de devolución de las tierras usurpadas.

Es importante señalar que los dirigentes Mapuche que reivindicaron las demandas en el periodo de la dictadura a fin de conseguir la ley indígena 19.253, eran de residencia urbana:

“lo paradójico era que dichos dirigentes ilustrados, urbanos y políticos reivindicaban derechos históricos, territoriales y culturales tradicionales. ... estas reivindicaciones sumadas al conjunto de las aspiraciones y derechos reclamados se entrelazaban en la trama del denominado proyecto histórico Mapuche”. (Rupailaf; opcit: 18)

En este tiempo había problemas puntuales que revestían gravedad, a saber, los desalojos de tierra como resultado de la división de las comunidades, detenciones de dirigentes y allanamientos de comunidades, todo lo cual concentra la atención de las organizaciones en el momento en que se discutía el proyecto histórico del pueblo Mapuche.

Este proyecto no incluye la realidad de los indígenas de la ciudad, ni de la mujer o jóvenes en forma independiente. El tema central era la tierra, aun cuando era sabido que los Mapuche que trabajan en las ciudades son un soporte importante para las familias que se quedan en las comunidades, como por ejemplo, las trabajadoras de casa particular, que envían regularmente dinero a sus familiares:

“Las jóvenes migran y apoyan desde la ciudad a la familia con dinero. Por su parte, los roles de los hombres son también productivos pero más asociados a lo agrícola ganadero, desempeñándose también como temporeros y en la industria forestal”. (Programa Orígenes; 2005: 21)

Estas mujeres mantienen un fuerte nexo con la comunidad, y si existe una emergencia económica, ellas serán las que aportarán para resolverla, enviando dinero o asistiendo a dar apoyo.

Con los hombres no ocurre lo mismo, su colaboración es esporádica, pero en casos de emergencia también lo hacen. Las mujeres se caracterizan por

colaborar incluso después de casadas, por lo tanto, el aporte económico de los Mapuche en las ciudades ha sido siempre importante para la comunidad. No obstante, en ningún momento se consideró un tema relevante en las propuestas del pueblo Mapuche; se priorizaron los temas que relacionados con la cohesión de este pueblo.

La incorporación de los indígenas urbanos como una realidad, se dio en el año 1993. La ley indígena N° 19.253 significó avances que no se pueden soslayar, como es la visibilización de los indígenas urbanos y de la mujer indígena. Los Mapuche en la ciudad, a raíz de tener un amparo legal, han logrado instalar actividades sociales, de índole espiritual y cultural, además de ir perfeccionando su discurso reivindicativo. Aquí mencionaremos algunas.

3.2 Discusión de las Políticas Indígenas Urbanas

Y en estos últimos años, aun cuando se decide discutir y proponer una política indígena por parte del gobierno, los dirigentes mantienen una visión crítica, quedando ello de manifiesto en una declaración pública, redactada por los dirigentes urbanos pertenecientes a los pueblos indígenas de Chile, después de participar en el Congreso Indígena Urbano desarrollado durante los días 21 y 22 de abril de 2007, en Santiago:

“El que acudamos a estas instancias, no implica que estemos reivindicando una nueva identidad indígena urbana, ya que esto transgrede nuestra identidad originaria perteneciente a un territorio y a un pueblo con todo lo que esto involucra. Aceptamos la realidad de que somos muchos los que nacimos y vivimos en las ciudades producto de nuestra forzada migración o la de nuestros padres, residimos en centros urbanos y debemos desenvolvernos en estos ambientes, es por lo mismo que deseamos mejorar e incrementar las escasas oportunidades que

tenemos actualmente como indígenas asentados en las ciudades, pero esto no significa transar nuestros valores fundamentales como naciones originarias". (Rosen; 2007: s/p)

A pesar de estas reticencias, que se mantienen hasta hoy, la realidad urbana ya está instalada en la Ley Indígena, dando existencia a las normativas vigentes, como por ejemplo, las contenidas en el Artículo 75:

Se entenderá por indígenas urbanos, aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2º de esta ley, se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional, y por indígenas migrantes, aquellos que, reuniendo los mismos requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendida en las definiciones de los artículos 60, 62, 66 y 72. (Ley 19.253; 1993)

Este reconocimiento legal de la calidad de indígena urbano, permitió instalar Oficinas de Asuntos Indígenas, dependientes de CONADI, en las ciudades, donde se atienden las necesidades de los indígenas que viven en las urbes. Estas oficinas emiten certificados de calidad indígena, lo que les permite acceder a algún beneficio como usuarios, tales como postular a la beca indígena o a algún puntaje extra en otra institución de gobierno; además, cualquier usuario indígena que las requiera, puede optar a algún apoyo económico, a iniciativas económicas y asesorías jurídicas.

"En un proceso inédito en el país y en Latinoamérica, el Gobierno inició desde hoy una consulta nacional para definir una política indígena urbana que asuma los problemas que enfrentan los indígenas que viven en las ciudades, que representan el 70% del total de la población indígena del país y que registran unos

índices de pobreza mayores al resto de la ciudadanía”. (Mideplan; 2006: s/p)

Este proceso fue implementado por el Ministerio de Planificación y la Conadi; una comisión especial elaboró un documento para la discusión de los indígenas urbanos de todo el país. De estas discusiones, que se realizaron a nivel nacional, surgieron las propuestas que se entregaron al gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet Jeria.

En los anuncios presidenciales del 17 de abril de 2007, se determina lo siguiente en relación a dichas propuestas:

“Crearemos un programa indígena urbano que contará con el financiamiento internacional del Banco Interamericano de Desarrollo, BID. Este programa desarrollará, a grandes rasgos, acciones en 5 líneas específicas: calidad de vida de los habitantes de las ciudades; promoción de sus derechos; fortalecimiento de la identidad y el rescate cultural; visibilización de la diversidad cultural en los espacios públicos; y promoción de la no discriminación.

“Implementaremos programas en materia de emprendimiento productivo y de vivienda; crearemos veinte centros ceremoniales en diversas ciudades y, a lo menos, un cementerio indígena en la Región Metropolitana; salud intercultural; deporte indígena; atención municipal y señalética urbana” (Mideplan; 2007: 8)

Como se ha comentado anteriormente, el presupuesto de la Conadi es exiguo e insuficiente para responder a las demandas de los pueblos indígenas; más insignificante aún, lo es para la macro región que atiende la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago, por lo que fue necesario considerar un aporte especial, del

Banco Interamericano de Desarrollo, BID. Aunque la cantidad de esta inversión no se conoce, tampoco se especifica la duración del programa; a pesar de ello, constituye una iniciativa sustancial que los dirigentes esperaban, pues se cuida mucho que no se usen los mismos escasos recursos destinados a la compra de tierras para las comunidades, que es donde se ocupan prácticamente todos los recursos.

3.2. Participación de los indígenas residentes en la ciudad según la ley

En cuanto a la participación de los indígenas residentes en el medio urbano, representados por un Consejero Urbano en el Consejo Nacional de la CONADI, la ley establece, en el Art. N° 41, letra d), que habrá:

Ocho representantes indígenas: cuatro mapuches, un aimara, un atacameño, un rapanui y uno con domicilio en un área urbana del territorio nacional. Estos serán designados, a propuesta de las Comunidades y Asociaciones Indígenas, por el Presidente de la República, conforme al reglamento que se dicte al efecto. (Ley N°19.253; opcit: 21)

Para la designación de este representante, los socios de las Asociaciones y Comunidades pueden participar en su elección, para que luego sea ratificado por el o la presidenta de la República. Actualmente se cuenta con un padrón electoral en el cual las personas que no están en organizaciones y quieren participar, pueden inscribirse y tomar parte en el acto eleccionario. Hasta ahora los representantes de los indígenas urbanos han sido Mapuche y solamente una mujer, Beatriz Painequeo, ha ejercido el cargo de consejera.

La ley determina que el Consejero o Consejera deberá velar por la buena ejecución de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas, lo que queda

establecido en el Artículo 42 de dicha Ley, con respecto al funcionamiento del Consejo Nacional de la Conadi.

Se destacarán algunos puntos centrales, como por ejemplo, que el Consejo debe definir la política de la Institución y velar por su cumplimiento; para ello debe aprobar los diferentes programas de la Corporación, estudiar y proponer las reformas legales, reglamentarias y administrativas relacionadas con los indígenas, así como sugerir la creación de programas a los ministerios y reparticiones del Estado, y finalmente, decidir sobre todas las materias que la ley le encomiende.

Para los indígenas residentes urbanos, existen disposiciones especiales en los artículos 75, 76 y 77. En lo que se refiere a la organización. El Art. 75 de la ley, menciona lo siguiente:

Los indígenas urbanos migrantes podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o migrantes, constituyéndolas de acuerdo a lo establecido en esta ley. La Asociación Indígena Urbana o Migrantes será una instancia de organización social, desarrollo cultural, apoyo y mutua protección y ayuda entre los indígenas urbanos o migrantes, respectivamente. (Ibíd.:21)

Esta disposición de la ley, contribuyó a que las organizaciones que hasta ese momento funcionaban sin un marco legal, pudieran legalizarse, y asimismo, conseguir los beneficios que se otorgan en instancias públicas y de la propia Conadi. En el caso de la Región Metropolitana de Santiago, previamente a la discusión de la ley indígena, se produce un aumento de organizaciones Mapuche, muchas de las cuales se escinden de las bases que tiene Ad-Mapu en Santiago, (Ad-Mapu Santiago y Ad-Mapu Metropolitano):

“Es precisamente en este momento (1989) que en Santiago se produce una revitalización del movimiento social indígena, con el

surgimiento de las primeras organizaciones indígenas urbanas post dictadura, con la instalación de las bases organizacionales en Santiago de Ad Mapu, Nehuen Mapu y los Consejos Mapuche de comunas de Cerro Navia, Pudahuel, Lo Prado, San Bernardo y La Pintana, que con posterioridad integrarían el referente nacional Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, CNPI; muchos de sus dirigentes participarían de la experiencia del Partido de la Tierra y la Identidad (PTI). A inicios de los años 90, del mismo modo se constituyen los primeros esfuerzos unitarios a través del establecimiento de colectivos de organizaciones, así nace en 1991 la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Santiago, Meli Wixan Mapu. Que luego se transformaría en una organización específica". (Informe Final Consulta Indígena Urbana: 2007:24).

Luego de la promulgación de esta ley, se produce un nuevo aumento en la cantidad de organizaciones. En un estudio realizado por Cedesco en 1999, se habla de 31 asociaciones funcionando en la Región Metropolitana en ese año. Si comparamos las siete organizaciones que participaron en la discusión de la ley indígena en esta región, podemos observar que en sólo seis años se produce un crecimiento numérico importante, pudiéndose inferir que guarda relación directa con esta ley.

Otra mención que hace la ley acerca de las particularidades que muestra la vida de los ciudadanos indígenas al asentarse en las urbes, se encuentra en el Artículo 77:

La Corporación podrá impulsar y coordinar con los Ministerios, Municipios y oficinas gubernamentales planes y programas que tengan por objeto lograr mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos y migrantes, asegurar la mantención y

desarrollo de sus culturas e identidades propias, así como velar y procurar el cumplimiento del artículo 8º de esta ley.(Ley N° 19.253; opcit)

La Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago, al no contar con los programas más importantes, puesto que donde se utiliza la mayor parte del presupuesto, es en el Fondo de Tierras, debe entonces dedicarse a extender los certificados de calidad indígena, requisito para acceder –como ya dijimos- a algunos beneficios que otorgan ciertas instituciones, tales como becas en la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas, Junaeb; puntaje en asignación de vivienda, a través de programas especiales, y beneficios de otros organismos públicos. Hay que señalar que la atención de su área jurídica solamente implica orientación a los consultantes, pero no litiga ningún caso en tribunales, por no estar legalmente facultada la Oficina, para efectuarlos.

No se han conocido casos donde se haya reclamado por discriminación hacia los indígenas, lo que podemos deducir de este hecho es que no se denuncia por temor, o que es por la inexistencia de un equipo de abogados, en CONADI, que patrocine a los indígenas que se acercan a reclamar estos maltratos. El Artículo 8º de la ley Indígena se refiere a la sanción que recibe una persona por discriminar a un indígena:

Se considerará falta la discriminación manifiesta e intencionada en contra de los indígenas en razón de su origen y su cultura. El que incurriere en esta conducta será sancionado con multa de uno a cinco ingresos mínimos mensuales. (Ibíd.)

No existe un registro que nos indique si los indígenas están haciendo uso de esta facultad que otorga la ley, sería útil para evaluar la efectividad de esta medida. Es necesario señalar también que Conadi no dispone de un área social y psicológica,

que pueda orientar o derivar a usuarios, en el caso de discriminación en los colegios o ámbito laboral, especialmente para los niños agredidos (*Bullying*).

3.3 La ley y la mujer indígena

En el artículo 39 de la ley indígena se recomienda fomentar la participación y desarrollo de las mujeres de los pueblos originarios, a través de acciones que se lleven a cabo en conjunto con la entidad gubernamental especializada en género:

*c) Incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer.
(Ibíd.)*

No se trata de un lineamiento o mandato, sino de una sugerencia para la Conadi y el Servicio Nacional de la Mujer. En este ministerio no existe la estructura ni la orientación a realizar un trabajo con la pertinencia indígena hacia la mujer, donde se preserve el conocimiento ancestral de los pueblos reconocidos en la ley. Como hemos podido apreciar en los artículos que involucran a la población indígena que vive en la ciudad, estos solo se refieren a regular la participación de los indígenas, pero no dispone de fondos o programas importantes para atender a la gran población que vive en la ciudad.

Es por esta razón que en el gobierno de Michelle Bachelet se discutieron las políticas indígenas urbanas, y se acordó implementar el Programa Indígena Urbano, con fondos del BID, el que se encargará de tratar esta realidad.

En el caso de la situación de la mujer indígena, el Servicio Nacional de la Mujer aún no considera su particularidad, en la práctica ni en su plan de acción principal, a saber, el Plan de Igualdad de Oportunidades-PIO. Tanto Conadi como Sernam,

han realizado estrictamente lo que estipula la ley en el artículo 39, vale decir, coordinar algunas acciones en conjunto relativas a la mujer indígena.

En Chile se crea el Servicio Nacional de la Mujer, Sernam por la Ley N° 19.023, publicada el 3 de enero de 1991, la que pone el Servicio a cargo de una Ministra, por lo que esta participa en el gabinete presidencial. Esta es la institución de gobierno que elabora las políticas y participa en la elaboración de proyectos de ley relacionados con la mujer. No obstante, hasta hoy, no ha incorporado políticas específicas hacia la mujer indígena, tanto para el ámbito rural como para el urbano. Sobre este tema Richards dice:

“Las Mapuche argumentan que no son como las demás y que ésta es precisamente la cuestión: cualquier plan de igualdad de oportunidades u otra estrategia del gobierno que no tome en cuenta su diferencia, no tendrá como resultado justicia para el pueblo Mapuche. La apropiación y subversión del discurso de igualdad de oportunidades están ligadas a los esfuerzos de las Mapuche por que se escuchen sus demandas y se representen sus intereses.” (Richards; s/a: 12)

La mujer Mapuche ha expresado en distintas oportunidades su molestia frente a esa exclusión; ellas lograron que en la ley indígena promulgada en 1993, se hiciera referencia a su realidad, y a aun cuando esta ley sólo ordena coordinarse con el Servicio Nacional de la Mujer, Sernam, han insistido en ser consideradas como mujeres indígenas con sus propias necesidades por esta institución. Sin embargo, no se observan cambios significativos frente a esta realidad. Las organizaciones de mujeres indígenas han insistido con propuestas, desde el año 1997, exigiendo un enfoque de género con pertinencia indígena.

Recién en el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, fue incorporada una medida específica:

“Para ello, CONADI creará una Unidad de la Mujer Indígena, que entre otros aspectos promoverá la representación y participación de la mujer indígena con igualdad de oportunidades, con perspectivas y equidad de género”. (Mideplan; opcit: 8)

Al igual que el Programa Indígena Urbano, no se sabe si esta Unidad de la Mujer Indígena considera un presupuesto para su funcionamiento, y si así es, se ignora si es permanente.

Por mandato presidencial se crearon Unidades de Asuntos Indígenas en los Ministerios del gobierno, con un encargado o encargada, quienes deben socializar al interior de esa entidad la temática indígena y construir lineamientos respecto de las comunidades u organizaciones, ya sea respondiendo a sus demandas o a través de la acción de los ministerios y demás reparticiones públicas pertinentes, con las comunidades. También esta iniciativa queda a voluntad del gobierno que corresponde a determinado período, y no se cuenta con presupuesto.

4. El Convenio 169 de la OIT

El Convenio 169 sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, estuvo en tramitación en el Congreso de la República de Chile, por un total de 19 años. Ingresó a la Cámara Baja el 8 de enero de 1991, y luego de nueve años de tramitación se aprueba finalmente en 2000, pasando al Senado de la República, donde el 4 de marzo de 2008 es definitivamente ratificado. El 15 de septiembre de ese año fue presentado a la Organización Internacional del Trabajo, OIT, por la Presidenta Michelle Bachelet, entrando en vigencia el 15 de septiembre de 2009. (BCN; 2008)

De las demandas exigidas por los pueblos indígenas al Estado de Chile, ésta era una de las más importantes. Ahora queda como tarea pendiente la implementación del Convenio, lo que significa adecuar algunas leyes, como la propia ley indígena. Por otro lado, la principal medida que asegura este Convenio, es que la Consulta a los pueblos indígenas en ocasión de que algún proyecto afecte a su comunidad o territorio, debe ser ampliamente informada, según reza su artículo N° 6.

Otro punto importante de este Convenio, es que los pueblos indígenas son reconocidos como tales, ya que en la Ley Indígena se les define como etnia, concepto no aceptado por los pueblos, y uno de los más controvertidos durante la discusión parlamentaria, razón por la cual el reconocimiento constitucional ha tardado tanto.

5. Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas

Este reconocimiento sigue siendo reclamado por los pueblos indígenas, no obstante, el proyecto presentado en el Congreso el año 2009, no tuvo buena recepción por parte de los dirigentes indígenas, dado que se demanda una mayor participación en su elaboración. Al respecto, José Aylwin Oyarzún, Co-Director del Observatorio Ciudadano, se refiere en el diario El Ciudadano, al proyecto sobre reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas:

“Los problemas de fondo, explica Aylwin, “son varios y bastante graves”. En materia de tierras (el proyecto) “no reconoce la propiedad ancestral indígena y tiene una visión muy limitada de la propiedad y el aprovechamiento de las aguas”. Pero el peor, explica el abogado, “es que pone un candado al reconocimiento de los pueblos indígenas cuando los considera sólo un aporte a la

conformación de una Nación chilena que es ‘una, indivisible y multicultural’.

Y continúa Aylwin:

“En efecto, el inciso primero del único artículo del proyecto, considera a “la Nación chilena” como “una, indivisible y multicultural”. El inciso segundo reconoce la existencia de los pueblos indígenas pero deja claro que la calidad de sujetos de derecho no la detentan (sic) ellos sino sus “comunidades, organizaciones e integrantes”. Mientras que el tercero, especifica que los pueblos podrán organizar su vida de acuerdo a sus costumbres, siempre que ello no contravenga la Constitución y las leyes”.(Elciudadano.cl;2009)

Los indígenas esperan que se abra una discusión participativa para elaborar su propia propuesta al Congreso; desean ser parte de la discusión e integrar las comisiones parlamentarias para la discusión del reconocimiento constitucional, tal como lo faculta el Convenio 169 de la OIT, actualmente en vigencia en Chile.

6. Actividades socioculturales y políticas de los Mapuche en la ciudad

Hay elementos culturales que se recrean en la ciudad, y que han permitido a estas generaciones de Mapuche mantener su cultura fuera de su territorio. Como primer paso, está el ejercicio de la organización, ya que como se ha expuesto, es un pueblo que se afirma mucho en sus protocolos, lo que además requiere reunirse y llegar a acuerdos. Sin embargo, esta organización debe adecuarse a otras formas, tales como asociaciones, ligas, sociedades, o federaciones.

Después del golpe militar de 1973 en Chile, las organizaciones que se habían formado, pasaron a cumplir otro rol, más activo y político; una de las actividades que lograron reunir a los Mapuche en la ciudad y más tarde también a algunos aymara residentes en Santiago, fue la conmemoración del 12 de octubre. Esta manifestación pública de rechazo y difundida por los medios de comunicación, cada vez que se realiza, se constituye también es un espacio donde se muestran los poetas y artistas indígenas, grupos de música y danza, donde también se consume la alimentación tradicional de estos pueblos.

6.1 Marcha del 12 de octubre

Desde el periodo de dictadura que se realiza esta expresión pública de repudio a la celebración que hace la sociedad chilena de esta fecha, ya que para los pueblos indígenas tiene una connotación negativa. La manifestación se ha realizado en forma ininterrumpida hasta hoy en la ciudad de Santiago, Lavanchy lo refiere de la siguiente manera:

“La ya ritualizada y masiva conmemoración del 12 de octubre acto en el cerro Welen incluido transforman de tanto en tanto el paisaje de los principales lugares históricos de la ciudad (Alameda, Cerro Welen/Santa Lucía, Palacio de la Moneda, Casa Central de la Universidad de Chile, etc.) para mostrarnos que los mapuche no constituyen una realidad ajena y exótica, sino se encuentran entre nosotros y forman parte del mosaico multicultural de la metrópoli. En estos eventos es importante el apoyo brindado a la causa indígena por diversos sectores de la sociedad civil y la contracultura santiaguina (punks, anarquistas, rodriguistas, etc.)” (Lavanchy; 2003: 28)

Por otra parte, resulta interesante el reporte de prensa que presentamos a continuación, que da cuenta de los primeros actos en repudio a la celebración del llamado “Día de la raza”, realizado anualmente en Santiago:

“Con un detenido finalizó acto organizado por la institución Ad-Mapu, en la terraza del Cerro Santa Lucía, para celebrar el día de la hispanidad. Cuando se mencionó el decreto ley 17.729 del año 1972 con el gobierno popular de Salvador Allende... empezaron los aplausos y los carabineros entraron en acción.” (Diario Austral; 1984)

En sus inicios, esta marcha era autoconvocada por el Ad-Mapu-Santiago. Al disolverse ese grupo, continuó siendo organizada por Ad-Mapu-Metropolitano, adhiriendo posteriormente las escasas organizaciones existentes. En democracia solo la ha convocado la organización Meli Wixan Mapu, escindida de la organización Ad-Mapu Metropolitano. Los participantes no sólo pertenecen esta organización, sino también gente Mapuche no organizada que desea manifestar públicamente su rechazo, además de chilenos que solidarizan con la causa del pueblo Mapuche.

Lo que caracteriza a esta marcha, es que los Mapuche -y en menor proporción los aymara- acuden con sus trajes tradicionales, tanto los adultos como los niños y las niñas, lo que resulta muy llamativo. Antes de comenzar el discurso –que tiene que ver con la contingencia política indígena- se efectúa una breve ceremonia de corte espiritual; finalmente se realizan diversas actividades culturales.

6.2. El We Xipantu a partir de 1985

En la época de la dictadura, y con el afán de preservar esta festividad, el grupo de Teatro de Ad-Mapu en Temuco, comenzó a celebrar en esta ciudad el We Xipantu, con actividades públicas, conjuntamente con la organización de residentes Ad-

Mapu y estudiantes Mapuche. En 1985, en “Escritos Mapuche”, se da cuenta de este hecho:

“Sus obras las presentarán en comunidades, en sectores populares de las principales ciudades de Chile y en el extranjero. Introducirán la celebración del We Xipantu, Año Nuevo Mapuche, en el marco de la revitalización cultural, el que con el tiempo será asumido ampliamente por el movimiento Mapuche.” (Antillanca, Cuminao y Loncon; 2000: 127)

De esta forma se extiende esta celebración a otras ciudades del país, constituyéndose en una actividad obligada para cada organización Mapuche. Por la magnitud alcanzada, el 24 de junio fue instituido como el Día Nacional de los Pueblos Indígenas a partir de 1998, en el periodo de gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle.

6.3 Actividades culturales en la ciudad

Los Mapuche que viven en la ciudad paulatinamente se han hecho presentes en los espacios públicos con sus actividades, en especial con ceremonias espirituales como el Gijatun, ritual que se reproduce en la provincia de Santiago, en distintas comunas.

Ligado a esto se entrega también la medicina tradicional Mapuche a través de la atención de Maci, y también se encuentran mujeres que se dedican a realizar banquetes tradicionales, siendo esta gastronomía muy requerida y aceptada.

No es menos importante la vestimenta de la mujer, que se ha impuesto como símbolo de representación de su pueblo, tanto en estos eventos artísticos, en campañas políticas, en misas y reuniones de connotación.

6.3.1 Gijatun en la Ciudad

Esta ceremonia se lleva a cabo en espacios abiertos, como canchas de fútbol, o en espacios cedidos por instituciones para tal ocasión, que no son los lugares más apropiados o que los mapuche desearían para el despliegue de tan importante evento, aceptándose sólo por la carencia de espacios propios. La siguiente descripción enfatiza muy bien la realidad del *gijatun* en Santiago:

“Podría sorprender la situación: en un barrio pobre de la ciudad de Santiago, Chile entre una cancha de fútbol y un basural, se escucha el sonido acompasado de un tambor. Más de trescientas personas que se reúnen alrededor de un tronco de árbol realizando una de las ceremonias más antiguas de los indígenas chilenos. Se trata del Nguillatún en la ciudad. El shamán es urbano. La gente que participa trabaja en los más diversos oficios y ocupaciones de pleno y neto carácter urbano. Han construido con trozos de madera las cabañas, tratando de recordar el espacio tradicional que desde siempre se ha celebrado en los campos libres del sur del país. (Bengoa; 2000(b): 51)

Y sigue el relato:

Han enterrado en el medio un Rehue, tronco ceremonial desde donde el shamán o machi se levanta en su vuelo hacia el “Wenu mapu”, los espacios celestes desde donde trae las orientaciones para el futuro de su pueblo. Las comunidades que antiguamente se denominaban con los nombres totémicos de animales, piedras, ríos, hoy día obedecen a los nombres de las poblaciones populares de Santiago. Llegan en vehículos viejos, camionetas y todo tipo de movilización. La fe pareciera ser la misma aunque han cambiado violentamente los paisajes”. (Ibíd: 51)

Para los habitantes Mapuche de la ciudad, siempre ha sido una de las demandas más sentidas tener un espacio que reúna las características necesarias, que tenga árboles y agua, donde se pueda llevar a cabo su ceremonia principal, de modo que pueda ser accesible a todos los mapuche que viven en la ciudad, y asignado en forma permanente.

A pesar de que no se tengan tales condiciones –o no todas- las organizaciones mapuche se las arreglan para realizar esta ceremonia tal cual como lo indica el protocolo. La ejecuta una o un maci, ya sea de Santiago o trasladada desde una comunidad, especialmente del lugar de origen de los residentes en la ciudad.

Otra actividad importante para la espiritualidad mapuche es la atención de Maci que se entrega a través de algunos consultorios, en la comuna de la Florida y La Pintana, merced a programas financiados por el Ministerio de Salud. En otras comunas, las Maci llegan a atender a las sedes de alguna organización, siendo la Organización Conacin la más antigua, con atención de Maci por casi veinte años. Esta organización tiene un comodato del Cerro Blanco en la comuna de Recoleta, donde funciona un Centro ceremonial; ahí atienden Maci en forma continua durante los fines de semana, además de otros grupos de salud Aymara y Mapuche.

6.3.2 El aporte de artistas e intelectuales Mapuche

Es importante mencionar a los artistas que han hecho un aporte significativo en cuanto a la difusión del arte Mapuche. Uno de los primeros artistas mapuche reconocidos a nivel nacional fue Lautaro Manquilef Lemuñir, Premio Nacional de Folklore 2000, difundido ampliamente en las radios en los años 60; más actual es Sofía Painequeo y su grupo Folilche Aflayai, que han hecho un aporte al rescate y difusión de la música y danza Mapuche tradicional.

Igualmente ha cobrado presencia un grupo de jóvenes músicos mapuche nacidos en Santiago, el Wechekeche Ñi Trawvn, que mezcla ritmos como el Hip hop, Reggae, Rock, Raggamufin y Ranchera, entre otros, con música e instrumentos Mapuche; sus canciones son en mapudungun y castellano, su temática es la contingencia social indígena, sus canciones denuncian los maltratos que viven los Mapuche. Es el grupo más frontal, en sus mensajes a los gobiernos e instituciones del país, de los artistas actuales.

La poesía, por otra parte, ayuda a difundir bellamente los acontecimientos de este pueblo: Graciela Huinao, María Huenuñir, Eliana Pulquillanca, David Aniñir, son algunos de los poetas destacados en la Región Metropolitana.

El teatro, por su parte, recoge las vivencias particulares de este pueblo representadas por actrices tales como Carla Huenchun, Elisa Maripangui y también por grupos como el Centro Cultural Mapuche Ayekan, o el Teatro Mapuche Antükuyen, son algunos de los artistas que desarrollan su trabajo en la Región Metropolitana y que se presentan continuamente en distintas actividades artísticas que ayudan a difundir la realidad del pueblo Mapuche.

No se puede dejar de mencionar el aporte significativo de los intelectuales mapuche. El antropólogo chileno Javier Lavanchy hace alusión a ellos en el siguiente párrafo:

“Así, en la actualidad como en ninguna otra época de la historia, observamos una proliferación de intelectuales mapuche, quienes a partir del cultivo de las diversas áreas de las humanidades y ciencias sociales han emprendido el estudio crítico de su pueblo y su relación, por lo general tortuosa, con el Estado y la sociedad chilena, tomando así o por lo menos intentando tomar el control en la construcción de la imagen del sí mismo. Destacan, a despecho de omisiones, poetas como Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf y

Bernardo Colipán; historiadores como Pablo Marimán y Víctor Toledo Llancaqueo; antropólogos como Eugenio Alcamán y Rosamel Millamán; sociólogos como Marcos Valdés (Wekull), Luis Llanquilef y Jorge Calbucura; lingüistas como Elisa Loncón y María Catrileo; juristas como José Lincoqueo; y politólogos como José Marimán.” (Lavanchy; opcit: 31)

Sin embargo, existen otros intelectuales como la antropóloga Clorinda Cuminao, el periodista Fernando Quilaleo, el Licenciado en Artes José Ancan, el antropólogo Enrique Antileo, el sociólogo Ramón Curivil, quienes han contribuido al debate en torno al tema de los indígenas urbanos. Se agregan a la enumeración la trabajadora social Cristina Llanquileo, quien realizó un estudio sobre el cambio de apellidos por parte de los indígenas, y su colega Margarita Calfío, quien ha escrito sobre la mujer mapuche, tema todavía poco estudiado. Sin duda, la lista es más amplia y no se ha mencionado a la totalidad de los intelectuales mapuche que han aportado al conocimiento no sólo del pueblo mapuche, sino al de todos quienes viven y quieren conocer lo ocurrido en el territorio.

6.4 Medios de comunicación mapuche

Una de las mayores exclusiones que vive el pueblo mapuche se da en los medios de comunicación social chilenos, donde o no aparecen o sólo adquieren presencia a raíz de situaciones de conflicto. La respuesta de los mapuche ha sido crear sus propios medios radiales, impresos o digitales. Lavanchy comenta al respecto:

“Los distintos medios de comunicación hoy en día permiten un abultado y constante flujo de información. Ellos han posibilitado, por un lado, una mayor visibilidad de lo mapuche, así como el surgimiento de redes de apoyo y solidaridad, intra e interétnicas,

nacionales e internacionales... en el primer caso especial importancia tiene la radio. En efecto, pese a no existir una radio mapuche, hay una cantidad pequeña, pero no despreciable, de programas radiales tanto en emisoras comunales como regionales e incluso nacionales. (Ibíd: 24)

A modo de ilustración, mencionaremos el caso del programa wixan anay, que ha permanecido por cerca de 20 años en el cual se habla en mapudugun y castellano, con noticias, música y entrevistas relacionadas con el pueblo Mapuche.

El programa radial se repite además en otras regiones del país exhibiendo alcance nacional; su población objetivo son los Mapuche de las poblaciones de la Región Metropolitana. También existe un diario en soporte papel y digital, el Azkintuwe, que se mantiene hasta hoy informando a sus lectores de las noticias relacionadas exclusivamente con el pueblo Mapuche.

La Internet o “red de redes”, ha demostrado ser un recurso bien apropiado por los Mapuche, una herramienta muy bien utilizada. Encontramos gran número de páginas web desarrolladas por diversas organizaciones, y especialmente diarios de información alternativa a las noticias de los medios oficiales.

A través de estos medios se convoca a marchas y acciones a favor de las comunidades en conflicto, o cuando ha sido atacado gravemente o de muerte algún joven Mapuche, en algún turbio incidente. La apreciación que sobre el particular tiene el antropólogo Lavanchy, sigue vigente hasta estos días:

“La importancia de Internet es tal para el movimiento mapuche, que probablemente constituyan el movimiento indígena con mayor presencia en la red”. (Ibíd: 22)

Los diarios de internet, Azkintuwe.org y Mapuexpress.net, entregan diariamente noticias sobre la situación que afecta a este pueblo y por ellos se canalizan tanto la solidaridad de otros pueblos como de los Mapuche que residen en otros países.

A través de estos medios se informan de las convocatorias a las marchas de adhesión a las varias huelgas de hambre que los Mapuche han realizado, como también con ocasión del 12 de octubre y de otras actividades como charlas, seminarios, eventos y presentación de grupos y artistas. Pero no han estado exentos de problemas, como ser acusados de *“terroristas cibernéticos”* (El Mercurio; 2002), que entregan información para el levantamiento armado del pueblo Mapuche. De todas formas, es meritorio el manejo de Internet por los Mapuche, un pueblo que asimiló fácilmente el caballo que los españoles trajeron a estas tierras, convirtiéndose en excelentes jinetes... El nuevo caballo es Internet.

6.5 Otros elementos culturales

Algunos componentes de la cultura mapuche, como la vestimenta, le ha servido a las y los dirigentes en la ciudad, como un fuerte apoyo a la visibilización. Para cada actividad o reunión se presentan con su vestimenta e instrumentos tradicionales, y no pasan inadvertidos. A veces hacen irrupciones inesperadas.

Esto les permite focalizar la atención de los demás y hacer uso de la palabra para entregar una opinión, o introducir un tema participando en discusiones. No obstante, esta táctica puede jugar como un arma de doble filo, puesto que muchas veces se favorece la presencia de Mapuche con vestimenta tradicional, con el propósito de crear simbólicamente un ambiente de pluralismo y participación, en actos de candidaturas o de apoyos políticos.

Es interesante que, con la entrada en vigencia del convenio 169, resultara más delicado hacer este uso de la imagen indígena en tales actos o eventos, a menos

que la persona asista a título personal y quede claramente especificada su voluntad.

Por último, la legislación vigente ha contribuido a que los pueblos indígenas sean visibilizados. Sin duda que el pueblo Mapuche protagoniza un control importante en la aplicación de esta legislación, bregando constantemente para que los acuerdos se lleven a cabo. En este sentido, resulta oportuno recordar que la demanda del pueblo Mapuche se remonta a inicios de la República, atravesando todos los períodos gubernamentales hasta nuestros días. Lo que los Mapuche reclaman a los gobiernos, son compromisos de Estado, como por ejemplo, las tierras asignadas a los Mapuche a través de los títulos de merced reconocidos en la Ley Indígena 19.253. Es al no cumplirse la devolución de esas tierras, que se generan los grandes conflictos actuales entre el pueblo Mapuche y el Estado chileno.

Esperamos que los elementos de contexto entregados en este capítulo sea más fácil entender la situación del pueblo Mapuche en nuestro país, y dentro de ello, el rol que le ha correspondido jugar a la mujer Mapuche, y más específicamente entonces, a las mapuche que ejercen posiciones dirigenciales o de liderazgo en la ciudad.

TERCERA PARTE
ANALISIS DE LOS RESULTADOS

CAPITULO IV

PARTICIPACIÓN POLÍTICA-SOCIO-CULTURAL DE LA MUJER DIRIGENTE

MAPUCHE URBANA

La dirigente mapuche urbana trae consigo un bagaje de experiencias extraídas de su vida en la comunidad de origen y de su historia particular; esto imprimirá en ella un sello que la acompañará al momento de enfrentar la realidad en la ciudad; por esta razón, se ha considerado necesario conocer el sitio que ella ocupaba y ocupa en su comunidad. Es también de relevancia, contar con información acerca del lugar en que se va a incorporar para ejercer su participación, o donde sea factible que lo haga. En esta experiencia participativa, se verán igualmente, sus fortalezas y debilidades; lo mismo, respecto de los espacios negados a esta participación.

1. Los roles de la mujer en la cultura mapuche tradicional

A través de las respuestas entregadas por las dirigentas Mapuche entrevistadas, podemos enterarnos de los roles ancestrales que desarrollaron las mujeres de sus familias en las ceremonias –actividades centrales en el mantenimiento de su cultura- y de que casi todas replican esas experiencias en las organizaciones Mapuche en la ciudad.

1.2 Ceremonias, ritos y fiestas

En el discurso de las entrevistadas, este aspecto se presenta con un recuerdo de cómo sus padres –en este caso sus madres– practicaban la ritualidad mapuche:

“... Mi mamá participaba en el wiñol xipantu y en los gijatun, especialmente porque su tía era maci... empezaba la fiesta, así que se hacía un yeyipun porque venía su tía que era maci, mi

madre era muy creyente de cau genecen... ella hacía su yeyipun, tenía muday, tenían de todo y lo presentaban en la tierra, ponían maki, kanelo... había maki ahí donde estaba la casa.” [RC]

En general, las entrevistadas reconocen que las nuevas generaciones han tenido un contacto muy superficial con la ritualidad mapuche, por lo tanto su conocimiento es más documental que empírico.

“... La comunidad se llamaba Puel, pero yo nací en otra comunidad, antes se hacían muchos gijatun, ahora murieron los viejitos y ya no se hacen, las nuevas generaciones no están ni ahí...” [RC]

A pesar de que el conocimiento que tienen las entrevistadas respecto de la ritualidad mapuche es en gran parte teórico, ellas se ven a sí mismas como perpetuadoras de la tradición mapuche, en otras palabras, las mujeres no quieren romper con la posibilidad de socializar a sus hijos en la cultura mapuche independientemente del nivel de conocimiento que tengan sobre ella.

1.3 Aprendizaje en la comunidad

El aprendizaje en la comunidad –informan las entrevistadas– es diferenciado; los roles son enseñados de manera separada, es decir, mujeres le enseñan a mujeres y hombres a hombres.

“Es difícil cuestionar los roles que cada persona cumple dentro de la comunidad o dentro de este sistema de vida; yo creo que la educación mapuche o el modelo educativo o de educación mapuche tiene que ver con la espiritualidad, con el conocimiento que ha sido entregado por nuestros

abuelos... es una forma de mirar y pararse en la vida; yo creo que estos roles que nos diferencian en la comunidad... no es que yo esté de acuerdo o no, es que así no más es, y cada uno tiene que cumplir con su rol lo mejor posible dentro de este ámbito, dentro de este orden cósmico. [MV]

Naturalmente, hay que entender esta cuestión en el sentido de los espacios comunes en los cuales interactúan tanto hombres como mujeres. Es en el seno familiar en donde se observa más claramente aquello, en donde tanto hombres como mujeres socializan a los niños en el protocolo de comportamiento cultural, el respeto por la diversidad ecológica, por las personas mayores, que –dicho sea- para el pueblo mapuche constituyen una fuente de valor muy importante, en la medida que tenían un rol decisivo dentro de la comunidad, en ámbitos como la sabiduría, la mediación de conflictos, la formación de los jóvenes, etc.

“Todas esas cosas yo las adquirí con relatos, con mis papás, eso no lo fui a aprender a los colegios, hoy la historia la van a saber de un libro, de un profesor... y una historia que no está relatada, no está investigada por un mapuche, sino que son cuestiones... son una recopilación de antecedentes que le contaron... y esa es la historia...” [GR]

Las entrevistadas admiten que aquello se ha perdido y los jóvenes de hoy no sienten el mismo respeto que existía antaño por la gente mayor. Aun así, llama la atención que no exista -por parte de las entrevistadas- una lectura crítica al respecto, toda vez que estos cambios culturales son producto precisamente del contacto asimétrico entre culturas, una con el poder y otra subordinada.

1.4 La mujer en la transmisión cultural

Este aspecto se relaciona mucho con el anterior, toda vez que las mujeres se perciben como socializadoras por excelencia de la cultura mapuche:

“... Cómo ser madre, cómo respetar a la familia donde iba a llegar, su abuelo, su futakece, fvtakepapay, cómo respetarse como mujer... desde chica a uno le enseñaban a hacer mote... el telar, la cultura, todo lo enseñaba la mujer...” [RC]

Este aprendizaje, la mujer lo socializa no tan solo hacia la familia, sino que a su vez –representando un fenómeno actual- se agrega el difundirlo en la organización:

“Creo que he aprendido a educar primeramente a mis propios hijos y educar en los colegios a hijos de nuestra gente, les enseño mapudugun, les enseño toda la tradición... entonces, en la práctica, aparte de ser dirigente, uno enseña... que no se pierda nuestro pasado.” [RN]

Es recurrente entre las entrevistadas, la valoración que tienen de sí mismas como vector de transmisión cultural, y cómo se han propuesto traspasar este conocimiento a otras instituciones aparte de su propia organización, en este caso, a colegios que están en poblaciones donde ellas viven.

2. Tipos de participación política-socio-cultural de las dirigentas mapuche

Las entrevistas realizadas nos permiten conocer la experiencia participativa tenida por las dirigentas, y su relación con los distintos tipos de participación ejercida por sus predecesoras. En este caso veremos la participación tradicional, social y política, como también las dificultades a que se ven enfrentadas, como la

discriminación, la exclusión, sus debilidades como dirigentes e igualmente sus fortalezas, los espacios donde ellas se sienten más cómodas y cómo han logrado obtener la visibilidad como dirigentes Mapuche.

2.1 Participación de las dirigentas mapuche

En el discurso de las entrevistadas, se aprecia que el rol participativo de la mujer ha sido históricamente minimizado, lo cual es común tanto para la sociedad mapuche como para la sociedad dominante. Una de las razones esgrimidas por estas dirigentas para explicar dicha situación, es la falta de preparación académica de las mujeres, a lo que también se suma la discriminación que -como ya se ha afirmado anteriormente- es el recurso explicativo transversal al cual recurren:

“Creo que la participación de la mujer mapuche está muy limitada, en el último tiempo hemos tenido algunos avances... pero por ejemplo, todavía hay limitaciones sobre el tema de la participación política, de poder tener una autonomía económica y que nosotras podamos decir, ya, mañana nos vamos a tal lugar porque contamos con recursos propios...”
[MH]

Independientemente de lo anterior, hay que reparar en un detalle de importancia que se advierte en el discurso de las entrevistadas, toda vez que existe confianza en mecanismos externos a la cultura Mapuche, que podrían eventualmente remediar esta situación; entre ellos se cita la educación formal y los procesos formativos que se inician en la niñez:

“Habría que poner una meta con los niños que se están educando, con becas indígenas hacerles un seminario, ellos

están con la beca indígena, los indígenas están pidiendo que se involucren más como mapuche....” [MP]

Pero llama la atención que esta confianza no exprese ni deslice crítica a la educación formal como proceso de “formateo” social, es decir, la educación siempre fue utilizada por las sociedades dominantes como recurso para la “domesticación”, y a pesar de la evolución de la educación y la incorporación de instrumentos como la educación intercultural, el sistema educativo sigue elaborando parte de las herramientas que mejor desempeñan las funciones de control social.

“... sin embargo creo que la mujer dirigente no ha podido llegar al ámbito del derecho, en el ámbito de las leyes no hay participación de mujeres dirigentes mapuche, no he visto mujeres defendiéndose en el ámbito legal con abogados o defender a otros presos...” [MQ]

No obstante aquello, las entrevistadas consideran la educación como un elemento que potencialmente haría más eficiente el trabajo de las dirigentas, sin embargo, y a pesar de que hay algunas mujeres mapuche con altos niveles de educación, éstas no han logrado penetrar espacios de poder, porque seguramente no depende exclusivamente de la formación, sino probablemente actúa también como barrera la exclusión de parte de la sociedad mayor.

2.2 Participación Tradicional

A partir de la información entregada por las entrevistadas, se constata la existencia de roles diferenciadores tanto en la época prehispánica como post colonial entre hombres y mujeres.

“En todos los ámbitos participa la mujer... pero en este caso mi mamá; como dueña de casa, como trabajadora, siempre ella participando, era notorio... en el tema de las maci quizás la mujer que asume el rol de sanadora y antiguamente era mucho más importante su rol del respeto y lo que es la unidad del lofce de la comunidad.” [BP]

La asignación de significantes sociales (estatus y prestigio) no parece ser una condición *sine qua non* de los roles que tanto hombres como mujeres desempeñaban en la época prehispánica.

El del rol de la *maci* (sanadora, mantención de la religiosidad y la integración de su *Lof*), es el de la autoridad de la comunidad y se mantiene inalterable; quizás hoy tiene una mayor relevancia pues ella se desplaza a otros lugares fuera de su comunidad, como por ejemplo cuando va a entregar atenciones en las ciudades.

“La participación del pasado de nuestras abuelas era completa, ayudaba al hombre cien por ciento.”[RN]

“De los quehaceres... nuestras abuelas, nuestras mamás, se dedicaban a la casa y a la artesanía; había participación en actividades de lo espiritual y un acercamiento y un trabajo que tiene que ver con la agricultura, en la casa... hoy día la mujer mapuche sale más, hay más libertad para eso.” [GR]

Podemos observar que la mujer antiguamente tenía una participación en las ceremonias espirituales, en las labores de su hogar y cooperando también en la agricultura con su familia; contaba con escaso tiempo para salir fuera de la comunidad. Las entrevistadas coinciden en que anteriormente la mujer tenía un trabajo extenuante, lo que le daba poca libertad para ejercer otra actividad que no fuera la ya mencionada. Además, los roles estaban determinados y eso era lo

que la mujer mapuche debía hacer, sin cuestionamientos. Hay que considerar, por otra parte, que las familias mapuche contaban con grandes extensiones de tierras, las que tenían que hacer producir. Los hombres trabajaban fuera del hogar, y no se compartían los roles.

Las actividades espirituales se llevaban a cabo fuera del hogar y significaban un desplazamiento con todos sus utensilios del hogar, pero además debían asistir con todos su atavíos y participar activamente de las ceremonias. Para la familia que organiza el gijatun –que es donde participa toda la comunidad- significa un enorme trabajo, pues tiene la responsabilidad de que resulte todo bien, y debe cocinar para todas las familias participantes, aunque las familias invitadas también preparan alimentos y ofrecen a todos. La mujer continúa actualmente replicando el mismo trabajo en la comunidad.

2.2 Participación con pertinencia cultural

La diferencia en los niveles de participación de la mujer indígena dirigente muestra un alto grado de congruencia entre su rol de dirigente con su ser mapuche, es decir, ambos componentes se ven homologados o sobrepuestos en la mujer mapuche, de modo tal que pasan a ser un solo rol. Esto permite a la mujer dirigente mapuche mantener un alto grado de credibilidad entre los miembros de las organizaciones y aquellos actores que son contrapartes de estas organizaciones.

“Yo creo que básicamente, la mujer indígena cuando participa en los diferentes contextos, lleva una gran carga que tiene que ver con todo lo que es nuestra historia como pueblo, esa es la gran diferencia, y la otra diferencia tiene que ver con el discurso político indigenista que nosotras tenemos; queremos una participación tal vez política pero con pertinencia cultural, nosotros cuando nos paramos frente a una dirigente social o

de un centro de madres, obviamente que el discurso es totalmente diferente, nosotros estamos teniendo un discurso como pueblo y ellos están teniendo un discurso sobre un problema puntual de la contingencia... [MH]

Probablemente, si sucediera que en algunos de los casos un rol pasara a tener más importancia que el otro (ser dirigente por sobre ser mapuche), las relaciones sociales establecidas al alero de estas organizaciones sería mucho más débil y de alcance mucho más limitado.

“Es algo personal, se requiere preparación no sólo en la especialidad winka, sino que también en lo nuestro, por eso te digo que a veces hay personas que dicen ‘yo digo mi apellido, soy mapuche... todo resuelto’, y no es así, no es así, entonces hay que mirarse a sí mismo... hacia adentro, y decir ‘chuta, yo necesito saber más de esto’.” (RC)

Con todo, las dirigentes perciben que este encuadre (dirigente social/política, más componente mapuche) es una ventaja comparativa frente a otras dirigentes sociales y políticas no mapuche, ya que les permite posicionarse con un discurso global basado en la concepción de pueblo.

2.3 Participación social de las dirigentes mapuche

La participación social de la mujer mapuche es un hecho reciente. La mujer ha dado pasos entre lo tradicional y lo occidental, siendo cambios que se han acelerado por la migración a las ciudades, organizándose en asociaciones indígenas y logrando ocupar cargos de dirigente. Por lo general, la mayoría de los asociados son mujeres.

“Yo creo que la mayor participación ha estado centrada en la participación de las propias asociaciones indígenas... cuando uno participa en las asociaciones indígenas, en las reuniones... ¿quiénes son las que más llegan?: Las mujeres... llegan con sus hijos, con sus esposos... Son mayoritariamente las mujeres las que participan en las asociaciones indígenas... Cuando hay gijatun, la mayor participación es de la mujer indígena... En el trabajo de la educación intercultural bilingüe que tenemos hoy en día... ¿Quiénes lo lideran?: son las mujeres mapuche”. [MH]

Estas dirigentes están conscientes de la importancia de su participación, pues han logrado ser elegidas en otras organizaciones a nivel local, como juntas de vecinos, unidades vecinales.

Es importante también señalar que ellas logran incorporar a su familia en sus organizaciones. Es característico que en las asociaciones indígenas exista una alta participación de las familias.

“... lo que pasa es que en la sociedad chilena también hay gente que no está preparada... entonces, cuando tú tienes voz... tú hablas las cosas claras... pucha te van a elegir... No, para mí nada, todo lo contrario... las mapuche son elegidas acá... entremedio de las chilenas somos nosotras las elegidas... y no solamente yo, porque hay hartas lamgen... no quiero nombrar a ninguna, pero hay hartas lamgen que han sido elegidas... bueno yo he sido elegida presidenta de las mujeres comunales, de otro grupo de centros culturales... las mujeres mapuche estamos marcando el paso de igual a igual”. [RC]

Las dirigentas mapuche se han ganado el respeto de su comunidad, de las autoridades de la comuna y, en el ámbito social local, tienen espacios que hace un tiempo eran impensados para una mujer mapuche, lo que significa un reconocimiento a su labor, lo que las empodera como líderes:

“Al ser dirigente nosotros tenemos participación... participación social... esa es la diferencia, es que nosotros podemos decidir también... en la comuna tenemos voz y voto como dirigentes y nos respetan... a mí... no es porque sea yo... me respetan en la comuna... a mí me invitan a todas partes.” [RC]

Sin embargo las dirigentas están conscientes de que deben tener una incidencia mayor, que deben lograr una participación donde tengan la posibilidad de conformar equipos, comités donde efectivamente puedan tomar decisiones que sean trascendentes:

“En mi corta pero intensa experiencia como dirigente, en este ámbito político-cultural, yo creo que se debe acceder a puestos que tengan peso en términos de toma de decisiones... Yo creo que la mujer mapuche dirigente debiera tener más acceso a este ámbito de poder que significa también... tomar decisiones frente a las políticas públicas relacionadas con el mundo indígena”. [MV]

Ellas saben que lo que han logrado hasta ahora es significativo, sin embargo aún no es suficiente para lograr los cambios necesarios que se requieren para mejorar las políticas públicas hacia los indígenas y hacia la mujer indígena.

2.5 La participación política del mundo Mapuche y los partidos políticos

Entre las entrevistadas se observa un discurso contradictorio respecto de este aspecto: por una parte se valora la participación de dirigentes mapuche en los partidos políticos, y por otra, se desconfía de la dinámica de los partidos políticos.

“... yo he cambiado mi forma de pensar, hay que aprender política, hay que saber la estrategia de los políticos, los políticos ¿a quién le dicen que no? A todos les dicen que sí, a mí ningún político me ha dicho que no; después, a la hora de los quiubos no pasa nada, entonces nosotros también tenemos que aprender estrategia de ellos, hay que ir aprendiendo cosas pero sin olvidarse quiénes somos y de dónde venimos...” [RC]

Independientemente de aquello, es llamativo que las dirigentas juzguen positivamente la acción política como herramienta útil y adecuada para el logro de objetivos que impliquen conseguir propósitos como pueblo.

“...También es malo no participar en la política partidaria; si no estamos ahí, vamos a estar así no más; hay que meterse...” [RC]

Pero son recelosas de esta participación:

“... creo que aquí no hay que casarse con los partidos políticos, si lo haces, tienes que tener las cosas muy claras y no olvidarse que tú eres mapuche primero, después tu partido político...” [RC]

Las experiencias de las mujeres dirigentes con interés en participar en política, y acceder a un cupo en un partido político, han sido de poco apoyo de los dirigentes políticos de esos partidos, como se manifiesta en esta opinión:

“La gente me ha propuesto que sea concejala... la gente que me conoce... pero tú sabes cómo son los partidos... No quieren mapuche... no quieren mapuche... claro, por imagen dicen sí... que está todo bien... Yo me doy cuenta que no lo toman en cuenta al mapuche... yo ahora soy primero mapuche... no quiero meterme en nada... primero mapuche... después la política... porque así tengo la opción de algo, soy representante de algo aquí en la comuna como mapuche, como mujer.” [JC]

También las dirigentes mapuche se dan cuenta de que ellas, en comparación con las dirigentes chilenas, están en desventaja en cuanto al trabajo partidario. Se dan cuenta de que las otras mujeres cuentan con apoyo de sus partidos para emprender una carrera política, aprovechando la cercanía que ellas tienen como dirigentes sociales con la comunidad. Las dirigentes mapuche se sienten poco valoradas y por eso prefieren no participar de estos procesos.

“La dirigente winka es política, nosotras no... ellas tienen sus alianzas políticas de cualquier partido y nosotros no... a mi me han dicho muchas veces que soy política... Yo no soy política... se han dado el manso watacazo... mi familia sí fue política... del Partido Comunista antiguo... que habría que escribirlo con letras de oro... Pero ahora no... No sirve ningún partido... son pura basura.” [MP]

Estas dirigentes saben la importancia que tiene participar en política, pero es un mundo desconocido, que además no incluye a los indígenas, lo que las

decepciona y prefieren excluirse de esta participación. La opinión de esta dirigente es clarificadora:

“... no lo toman en cuenta al mapuche, sobre todo por el alcalde... porque yo le mandé una carta de reclamo y no me contestó... yo no he querido insistir porque yo puedo exigir mi derecho... pero no he querido... porque cuando yo me enojo puedo decir cualquier cosa... yo ahora soy primero mapuche... no quiero meterme en nada... primero mapuche... después la política... porque así tengo la opción de algo, soy representante de algo aquí en la comuna como mapuche, como mujer.” [JC]

A pesar de que las dirigentas consideran importante ese campo, saben que las condiciones aún no están dadas para que una mujer indígena logre conseguir un espacio de importancia en los partidos.

2.6 Visibilización de la participación femenina mapuche

Las entrevistadas declaran que en general es posible observar un claro avance en el reconocimiento hacia la mujer dirigente mapuche. Esta visibilización tiene como causas el aumento de la participación de la mujer en distintas orgánicas y la capacidad que ha ido mostrando a lo largo de la existencia en la ciudad.

Los logros son variados y de distinto nivel; el principal pareciera ser la visibilización de la mujer mapuche como dirigente competente, esto rige tanto en las organizaciones mapuche, como para los interlocutores externos:

“Uno de los grandes avances que hemos tenido todas las mujeres mapuche, es que nos hemos ganado el derecho a ser la cara visible del movimiento indígena...” [MH]

Esta visibilización trae aparejada una consecuencia secundaria, en el sentido de que a través de su trabajo han podido posicionar la temática mapuche en la ciudad, en un lugar preponderante. Asociado con lo anterior, está el hecho reconocido, de que las dirigentas han logrado ser un nexo efectivo entre los distintos ámbitos en que desarrollan su acción social.

“La mujer hoy día participa más en lo que son las organizaciones, eso a mí me ha sorprendido igual. La mujer mapuche es la que hoy día en reuniones, generalmente toma decisiones; antes las mujeres no tomaban tantas decisiones, los hombres tomaban decisiones, y ese también es un punto importante. Hoy día la mujer mapuche es dirigente y hoy día la mujer mapuche está un poco fusionada en la parte cultural, en el quehacer cultural, religioso, en lo laboral, está bastante fusionada, entonces aquí hay un cambio, se han adquirido otros elementos que no son parte de nuestra cultura, de lo que somos nosotras...” [BP]

Es posible deducir que la visibilización de la mujer no sólo tiene que ver con las capacidades constitutivas de la mujer, sino también con las nuevas relaciones sociales que se han ido estableciendo con la sociedad dominante.

Es decir, el éxito de las mujeres en este campo se debe a que han podido generar un método de relación cultural de dos vías: una hacia el pueblo mapuche y otra hacia la sociedad dominante.

2.7 Espacios de confianza y empatía

El análisis de este aspecto nuevamente muestra una situación poco definida. No existe concordancia ni consenso acerca de cuáles son los espacios sociales en los que las dirigentas encuentran mayor sensación de confianza y empatía. Por

un lado, hay entrevistadas que valoran el espacio generado en la organización como un espacio propicio para la intimidad o como una prolongación de la vida familiar y comunitaria:

“... en mi gente dentro de mi organización yo confío, con mi gente mapuche yo me explayo; con la gente que no pertenece a mi pueblo, a mi cultura, yo no, ahí nomás, a medio camino. Eso es aquí en Santiago, allá en el sur, para fuera, donde esté es así...” [GR]

Por el otro lado, se evidencian dirigentas que valoran marcadamente los espacios que comparten con los winkas (no mapuche), como espacios en los cuales se manifiesta el respeto por las ideas del otro y donde se valora el aporte de la diversidad.

“Yo me siento feliz discutiendo con los servicios públicos, me encanta ese tipo de participación porque tú ahí tienes la posibilidad de hablar en igualdad de condiciones con los funcionarios públicos; no me siento muy cómoda cuando tengo que entrar en discusiones más profundas con mi propia gente...” [MH]

Con todo, el discurso predominante sigue siendo el de la discriminación. Podría decirse que este aspecto es transversal al discurso de las dirigentas, independientemente de su posición en las organizaciones sociales o políticas.

Pero, al mismo tiempo, ellas evitan discutir en sus organizaciones, ya que es más fácil discutir con la contraparte, pero al interior de su pueblo les resulta más delicado, considerando que existen temas no asumidos, como hemos podido ya vislumbrar, en el caso del género.

2.8 Inconvenientes en la Participación

Para las entrevistadas, la participación tiene muchos costos asociados. Los costos más altos parecen ser los emocionales y familiares, pero también existen problemas de incomprensión por parte de los no mapuche, que interpretan mal el fenómeno étnico, por desconocimiento, o por prenociones o prejuicio.

“Yo he pasado por hartos obstáculos, lo familiar igual es un sacrificio, porque hay que estar asumiendo una responsabilidad que te obliga a dejar lo tuyo de lado, lo padecí varias veces, conscientemente... igual no sé si en costo, chuta, pero porque... si al final es mi familia... pasa eso a nivel personal...” [BP]

Un inconveniente es la relación con las instituciones ligadas a la educación y salud, que cuentan con el apoyo de la Conadi; las organizaciones buscan un espacio donde desarrollar la cultura del pueblo Mapuche... pero no es un trámite fácil:

“... nosotros fuimos con una propuesta de meterse al aula y trabajar con los niños en la sala de clases... ese era nuestro objetivo... y qué dijo ella... la directora... ‘rico, perfecto, ningún problema... podíamos juntar veinte niños con sus respectivos padres y apoderados después de las ocho de la noche... hacer un tallercito... que aprendan ese deporte que ustedes saben...’ entonces uno dice ‘ese no es nuestro objetivo... sino lo que ellos quieren...’” [BP]

Las dirigentas deben oponerse sistemáticamente a estas prácticas de los encargados de las instituciones, que no valoran la cultura y quizás sea porque las encargadas de impartir clases no son profesionales de la educación de la salud;

las monitoras mapuche son generalmente hablantes del mapudugun y conocedoras de su cultura, los colegios no cuentan con profesionales con esos conocimientos para realizar clases interculturales. Es la constante pelea que deben dar las dirigentas para conseguir entregar conocimiento.

3. Debilidades y fortalezas de una dirigente mapuche

La gran falencia que encuentran las entrevistadas respecto de su rol de dirigentes, es que no logran interactuar e interlocutar eficientemente con organismos de gran envergadura técnica.

“Los principales inconvenientes, no haber aprendido todavía a hacer un proyecto como debe ser... la falencia como dirigentes... Aquí, nosotras hemos aprendido solas, nadie nos ha preparado... profesionales mapuche que bajen a las organizaciones y nos enseñen a hacer proyectos... eso pedimos nosotros a toda la gente, que a lo mejor han estudiado con becas, que tuvieron la gran suerte de hacer eso, nosotros no, yo me eduqué sola, mis lamgen que están aquí se han educado solas, con su sacrificio, nunca hemos tenido beca ni siquiera nuestros hijos, podrían decir ‘oye, son dirigentes, sus hijos tienen beca’, ningún dirigente que yo conozca tienen beca sus hijos, esa son las falencias que tenemos”. [RC]

Esta deficiencia tiene al menos dos consecuencias previsibles:

- a. Produce dependencia estructural de organismos que no necesariamente son indígenas y que no siempre tienen una comprensión profunda de la problemática indígena.

- b. El soporte técnico que podrían brindar los jóvenes profesionales indígenas a sus comunidades no es perceptible por parte de las dirigentas. Es decir, según las entrevistadas, los jóvenes profesionales indígenas –algunos de los cuales han estudiado con becas del Estado u otros organismos– no han logrado retroalimentar con los nuevos conocimientos a sus comunidades y organizaciones. Naturalmente, hay en esto una cuestión de fondo que, si bien no es el caso analizar aquí, bien vale la pena mencionar, cual es, que las mismas organizaciones han mostrado una falencia importante. Ello, porque no han logrado comprometer a la militancia juvenil indígena en sus comunidades y organizaciones, cuestión cuya importancia no se debería desconocer y convendría estudiar más a fondo.

La fortaleza más evidente está muy en consonancia con el aspecto anterior, y es la discriminación; resulta un potenciador del rol de las dirigentas en el ámbito de la ciudad, porque tienen la percepción de que no van a alcanzar sus metas si no reaccionan de una manera positiva frente a esta agresión, fortaleciendo sus capacidades; es en este momento que se acerca a organizaciones mapuche ya existentes o participa en la formación de alguna; es así que junto a su gente, que ha tenido quizás su misma experiencia, consigue salir adelante. Se produce un comprensión de la importancia de la asociatividad.

También se dan casos de otras, que se esmeran en forma individual en alcanzar logros personales, que le permitan una movilidad social al menos. El relato que se presenta a continuación es de una mujer mapuche nacida en la ciudad, dirigente sindical que ha logrado reconocimiento a nivel nacional, y cuya fuerza la obtuvo de la socialización otorgada por su familia, en especial su madre:

***“... la verdad que ahí yo me doy cuenta de lo que yo valía...
hasta ese minuto no sabía que yo tengo esa sangre, que soy
líder, que tengo sangre guerrera y que no voy a dejar que***

nadie me ponga los pies encima; yo eso lo tengo claro... mi madre me enseñó que nosotros podíamos hacer todo...” [PC]

El caso siguiente es el de una dirigente que viene de la comunidad, predispuesta a ser maltratada en la ciudad, como lo expresa en este comentario:

“... la mujer le pone más empeño y es más alegadora también, sobre todo que nosotros, que salimos de la comunidad, aprendimos a defendernos... yo aprendí a defenderme en muchos ámbitos... me he aprendido a defender... que nadie me pase a llevar y no paso a llevar a nadie... pero cuando ya es mucho que a uno le buscan, entonces uno dice no, y no se deja pasar a llevar... aprendí a valorizarme... a autogestionarme”. [MP]

Igualmente, la entrevistada deja en claro que debió fortalecer su autoestima y prepararse en forma individual para conseguir sus objetivos. Estas fortalezas adquiridas le otorgan a las dirigentes la capacidad de interlocutar de manera mucho más efectiva y con mayor capacidad de negociación; sus contrapartes serán principalmente las instituciones públicas:

“Por ejemplo el Sernam mismo, es una de las instituciones que se dice... que es para la mujer chilena y mapuche... y resulta que en ese lugar no nos permiten participar... se dice, pero no se practica... y también he reclamado, las veces que he podido... en los cabildos de mujeres en Santiago... he reclamado qué pasa con la participación de la mujer mapuche.” [RN]

Cuando estas dirigentes se empoderan de su cargo, se transforman en una constante presión a la gestión de las instituciones; vale recalcar que los espacios

donde ellas participan, son los que conceden las instituciones, con una participación que se reduce a opinar, pero no tienen la capacidad de participar en la toma de decisiones o en una evaluación directa. Su participación es solo simbólica.

En este caso las mujeres dirigentes no han logrado encontrar los canales para obtener la capacidad de intervenir en la elaboración de las políticas públicas, siendo ésta la mayor dificultad que enfrentan; desconocen cuáles son los pasos que las llevan a producir los cambios tan anhelados por ellas; las mujeres dirigentes no han podido establecer una instancia que las agrupe y desde la cual puedan trabajar una propuesta que vaya al proyecto del pueblo mapuche, que por lo general elaboran los hombres, ya sean dirigentes e intelectuales del pueblo mapuche. Como resultado, las mujeres no están consideradas con sus particularidades.

4. Participación y exclusión

Las entrevistadas advierten a través de su diagnóstico, que hay muchos espacios sociales cerrados a la participación Mapuche; para ellas es obvio que muchos de estos son negados por la discriminación y el prejuicio. El espacio político es el espacio en donde según las entrevistadas hay mayor negación a la participación mapuche. Otro espacio social negado a la participación Mapuche son las Fuerzas Armadas, más precisamente, el acceso a la alta oficialidad de las FF.AA., a pesar de que en el personal subordinado encontramos muchos Mapuche.

“Lamentablemente, hasta el día de hoy no he visto, ni en las regiones ni en las comunas ni a nivel nacional, no he visto ni una ministra de origen Mapuche, no he visto una subsecretaria de origen Mapuche, no he visto una diputada de origen Mapuche, mucho menos una senadora...” [MH]

“Creo que no solamente le pasa a la mujer; en el regimiento los generales nunca serán Mapuche, y también debe pasar con las mujeres en las Fuerzas Armadas; hay facilidades para entrar, a veces a los chiquillos les gusta, tienen que mantenerse en un cargo, no hay ninguna posibilidad de ascender, eso es así no más, no hay voluntad ni valoración, pesa, hay un grado de racismo solapado...” [BP]

Sin embargo, estos son ejemplos de una situación estructural que viene repitiéndose hace décadas, en el sentido de que el pueblo Mapuche es mirado con desconfianza por la sociedad dominante. Esta sociedad ha dado muestras categóricas de las suspicacias que le despierta el pueblo Mapuche, es como si sintiera la necesidad de mantener bajo un férreo control al que representaría una especie de gigante dormido, por lo cual aquello se traduce en escepticismo y sospecha hacia quienes potencialmente estarían entre los más brillantes y que se identifican como Mapuche.

La preocupación por el fenómeno de la discriminación es predominante dentro del discurso de las entrevistadas; se refieren a ello en primera, segunda y tercera persona. Esto implica que este aspecto ha sido vivenciado de primera mano y forma parte del conjunto de experiencias que articulan la relación con el otro no-mapuche, y mapuche también:

“Yo me sentí discriminada porque a pesar de tener educación y estar formada en la educación occidental, he estado en este ámbito occidental en el cual te ven también pobre, esforzada que no has estudiado en los mejores colegios... También hay una diferencia en donde uno ha estudiado, en Santiago por lo menos, o si viene de población... y en las comunidades también me he sentido discriminada incluso hasta por los propios hermanos y hermanas...” [MV]

La discriminación no resulta un hecho aislado sino por el contrario, se muestra como sistemático y recurrente. Aún así, las entrevistadas no distinguen entre discriminación de género y discriminación étnica (por lo menos no es claro en su discurso), sino más bien tienden a combinar ambos tipos de discriminación.

“... yo sentía discriminación, pero también tiene que ver con una cuestión entre hombre mujer; por lo menos a todas las compañeras (sus compañeros) las llamaban por su nombre y a mí me decían ‘la Coñoman’, también en términos discriminatorios para hacerme sentir que era diferente, pero mientras más me lo decían, más yo me creía el cuento...” [PC]

No obstante, pareciera ser que ellas refuerzan su identidad étnica a través de este mecanismo en el caso anterior, pero se vislumbra desazón por parte de las dirigentas en la siguiente opinión:

“Enfrentar una triple discriminación (mujeres, pobres e indígenas)... la tendencia a relegar a la mujer sólo a proyectos de ‘folclorización cultural’... por parte de la misma comunidad Mapuche... que si bien es un aporte sustancial al trabajo cultural... excluye y posterga lo que podría aportar la mujer Mapuche en otras instancias sociales y políticas.” [XLL]

Queda claro que lo más molesto para las dirigentas es que su propia comunidad las limite a un plano secundario, que ellas sean las que se presenten con sus atavíos en muestras culinarias, o de textil, dejando el espacio libre para que los dirigentes se encarguen del discurso o las relaciones públicas. Sin embargo las quejas no son tan directas, pues se teme al enfrentamiento del tema; no existe debate, la mujer no quiere ser la que debilita la lucha principal del Pueblo Mapuche.

En cuanto a este tema, Calfío quién ha realizado los primeros estudios sobre la participación de la mujer mapuche nos viene a confirmar, lo que tíbiamente han expresado las dirigentas:

“El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los ‘usos y costumbres, la falsa idealización del mito del ‘buen salvaje’, ‘la complementariedad’ y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas”. (Calfío; opcit: 107)

Esta autora interpreta a la mujer dirigente actual, puesto que en años anteriores probablemente no estarían preocupadas de este nuevo liderazgo, ya que se estaban posicionando como dirigentes y no tenían la experiencia que exhiben ahora; las asociaciones de la Región Metropolitana dirigidas por mujeres llevan cerca de dos décadas, por eso quizás ahora se comience a tener otra mirada para enfrentar las futuras propuestas y acciones de las mujeres.

Para concluir este capítulo podemos señalar que la mujer dirigente ha dado pasos importantes en su participación en el movimiento indígena, pasando de ser la encargada de apoyar a los dirigentes, de continuar con su rol ancestral de socializar su cultura a los hijos, y ser la que mantiene el idioma vivo, ahora se ha destacado también como dirigente. Se debe considerar que, aparte de tener un rol en la cultura mapuche que la subordina en la participación, luego recibe una formación en la educación que replicará este aspecto, como se cita en el siguiente párrafo:

“Recordemos que las mujeres Mapuche, desde las primeras décadas del siglo XX, con las denominadas misiones, han sido

educadas para servir y por eso fueron instruidas en costura, tejidos, repostería, otras". (Ibíd:107)

Pese a todo lo expuesto, y contra todos los prejuicios de su cultura mapuche y también la chilena, donde para la mujer no es tan distinto, esta mujer es capaz de sobresalir. A todas estas trabas, se debe agregar la discriminación racial. Pero el reconocimiento no llega. Las mujeres están encabezando las organizaciones mapuche a nivel nacional, como es el caso de Ana Llao, que fue presidenta nacional de Ad-Mapu, una de las organizaciones más grandes que ha tenido el pueblo mapuche. Por lo demás, durante el período de la dictadura, junto a ella también ostentaban cargos nacionales Lucy Traipe y Elisa Avendaño. Es de justicia destacar que las tres dirigentas nacionales tenían hijos en período de lactancia mientras ellas ejercían la dirigencia, y debían llevarlos consigo. Calfío nos señala al respecto:

"El rol de las mujeres Mapuche en todo el proceso de recuperación de la democracia fue muy relevante, tanto a nivel de base como a nivel directivo. Se ha invisibilizado su presencia, su aporte y su valentía. Esto puede deberse al proceso de subvaloración que han vivido las mujeres tanto al interior de la sociedad Mapuche, como a las estructuras políticas imperante hasta el día de hoy". (Ibíd;107)

Coincide esta opinión con la realidad manifestada por las dirigentes entrevistadas, que siguen sin recibir el reconocimiento a su labor. Por lo menos ellas están empoderadas y seguras del valor de su trabajo y de que constituye un aporte al movimiento mapuche en la ciudad.

Uno de los roles fundamentales de la mujer mapuche es la trasmisión y mantención de la cultura de su pueblo, y está claro para las mujeres entrevistadas corroborando así a los autores Caro y Terencan(2006), quienes mencionan que la mujer enseña a través de *ngvlam* (consejo), *epew* (cuento),

también enseña a los hijos-as por observación de sus quehaceres diarios, y a pesar de haberse trasladado a la ciudad continúa con su rol como nos lo dice Gissi(2004 a), que la mujer mapuche se ha propuesto y logrado mantener la cultura en las nuevas generaciones, de paso se hace una crítica al hombre sobre su relación en la enseñanza a sus hijos, donde se mantiene ausente, vinculándose más al mundo laboral, actitud que dista mucho de sus antiguos roles que descubre Ñanculef, donde el hombre mapuche participaba de labores domésticas como preparar el wixal (telar), tejer, preparación de alimentos y otras actividades domésticas que actualmente no realiza, estos roles los siguen manteniendo los machi y ellos no son criticados por ejercer un rol que ahora solo se le adjudica a la mujer, el hombre mapuche, según el autor, hasta el siglo XVII mantuvo esas actividades. (Ñanculef; opcit)

Sin embargo estos roles que ahora son excluyentes entre hombres y mujeres en la cultura mapuche, se han flexibilizado con respecto a la mujer, como es el caso que muestra Fuenzalida, de Juana Cuante, a quien su padre logko la designa como su sucesora en el cargo como autoridad tradicional de la comunidad. Considerando que este hecho ya no es el único, podemos decir entonces, que la cultura mapuche es menos rígida una o dos décadas atrás; esto le ha permitido adecuarse a situaciones desventajosas, logrando avances en las nuevas legislaciones y especialmente porque la cultura mapuche logra mantener presente el tema. (Fuenzalida: 2002)

Actualmente las mujeres están incursionando en partidos políticos, en organizaciones sociales mapuche, sindicales, habiendo alcanzado cargos importantes como fue en el caso de la organización Ad-Mapu, Ana Llao fue presidenta nacional, sin embargo no estaba visible el tema de la mujer, como lo demuestra Calfio, al entrevistar a la dirigente nacional de Ad-Mapu Lucy Traipe, quién admite no haber existido preocupación por la mujer y sus derechos ya que la situación represiva obligaba a preocuparse de la vida de los dirigentes y de las

comunidades que en esos momentos sufrían allanamientos y desalojos de sus tierras. (Calfio; opcit)

Pero al llegar la democracia se logran avances importantes, producto de la participación de los dirigentes-as mapuche en el movimiento social chileno, lo que llevó a firmar el pacto de Nueva Imperial, lo que dio origen más adelante a la ley indígena, y ésta a su vez dio el impulso para que se crearán bajo su alero asociaciones indígenas, en las que la mujer participa activamente, en mayoría en las bases hasta ocupar cargos de importancia dentro de ellas, Manqui dice al respecto que a las mujeres en las organizaciones les asignan los roles tradicionales, como barrer limpiar y los hombres dice ella, ven la nueva inserción y desarrollo de roles dirigenciales de la mujer como una contaminación del mundo occidental, y eso atentaría a la unión del pueblo mapuche. Sin embargo las mujeres no perciben que su participación vaya a entorpecer la lucha mapuche, consideran que son un buen aporte en la mantención de la cultura y al desarrollo de su pueblo. (Manqui; opcit)

En cuanto a las debilidades de las mujeres dirigentes mapuche en la participación, las perciben claramente en el ámbito político, dicen no estar preparadas aún, no tienen las redes, otra debilidad manifiesta es la de no ser una contraparte fuerte frente a las instituciones, porque no cuentan con equipos técnicos de apoyo a su gestión, lo que les impide realizar un mejor trabajo hacia la comunidad. Las fortalezas las ven en su condición de mujer mapuche, puesto que ellas han superado los obstáculos de la discriminación racial y social y esa capacidad de resiliencia es su apoyo para enfrentar los retos que les asigna el ejercicio de la dirigencia.

Los espacios que aún le son de difícil acceso en su andar dirigencial a las mujeres dirigentes, sin duda es el político, aunque en un principio reconocen que decidieron excluirse de participar, por los temores que sentían de ser utilizadas como imagen representativa, pero sin derecho a una participación en la toma de

decisiones, aparte de este espacio, también manifiestan que hay instituciones donde están vedados los indígenas, como son las fuerzas armadas donde nunca se ha otorgado el cargo de general de una institución armada a un indígena - por ejemplo-, tampoco las mujeres indígenas han ocupado un cargo de relevancia como directora o gerente de una empresa del estado de Chile, nunca la mujer mapuche a conseguido ser elegida como diputada o senadora.

También es cierto que ellas priorizan los espacios donde se sienten más acogidas, que son los más cercanos, su comuna, con sus lamgen (hermanos de pueblo), y en estos han dado pasos importantes como dice una dirigente:

“Uno de los grandes avances que hemos tenido todas las mujeres mapuche, es que nos hemos ganado el derecho a ser la cara visible del movimiento indígena...” [MH]

Queda claro que las mujeres dirigentes están conscientes de la importancia de su trabajo y aporte al movimiento del pueblo mapuche.

La mujer mapuche ha experimentado sin duda cambios importantes con relación a sus roles ancestrales. Antes de la llegada de los españoles, los hombres realizaban labores domésticas al igual que las mujeres. Sin embargo, más adelante ha ido quedando establecido al interior del pueblo mapuche, que el trabajo doméstico y de crianza constituyen obligaciones femeninas

Con todo, actualmente la mujer ha logrado incursionar en espacios culturalmente prohibidos para ella -como es el de dirigir a su comunidad- valiéndose de instrumentos no mapuche, como lo es la ley 19.253, que determina que no hay impedimentos para que una mujer sea presidenta de una asociación. También parece importante reiterar que en las comunidades rurales, la mujer puede ejercer el cargo de logko (“cabeza”, “que dirige”).

No obstante, existen instituciones tales como los partidos políticos, el Congreso de la Nación, las fuerzas armadas y de orden, o las diversas iglesias, donde las mujeres declaran que no hay condiciones aún para pertenecer en igualdad de condiciones que los hombres.

Las dirigentes mapuche entrevistadas en este estudio, igualmente admiten su poca experiencia y su insuficiente preparación académica como para alcanzar un cargo como ministra u otro de importancia política en el país. Agregado a lo anterior mencionaremos que las mujeres dirigentes sufren situaciones de discriminación tanto evidentes como encubiertas durante el ejercicio de su liderazgo, cuestión que contribuye a que muchas veces deban autoexcluirse de participar y con ello, quedar fuera de la oportunidad de forjar una red más fuerte de alianzas, que les permitan cierta movilidad en lo social y lo político.

CAPÍTULO V

EL ENFOQUE DE GÉNERO Y LAS DIRIGENTAS MAPUCHE

Este es un tema que no se considera trascendente para los pueblos indígenas y para el país; no se abren discusiones al respecto, se ignora su verdadero significado y impone el facilismo de considerar que el concepto género es un término que simplemente engloba todo lo referido a las mujeres, a lo que se agrega que el hombre no debe intervenir. En el caso de los pueblos indígenas, es sentido como una complicación que desviaría la atención de los problemas centrales que los aquejan.

1. Las relaciones y roles de género al interior de la cultura mapuche

No obstante, las mujeres indígenas han elevado propuestas al Servicio Nacional de la Mujer, que tienen que ver con la inclusión de un enfoque de género con pertinencia indígena, aunque ello no ha sido discutido al interior de las organizaciones.

Las mujeres sienten que han originado un cambio importante y que su deber es continuar avanzando en los cambios que son beneficiosos para ellas, y así lo expresa esta dirigente:

“... y actualmente somos dirigentes, cuando nunca las mujeres pensaron ser dirigentes... además que no se le permitía en la sociedad tradicional mapuche... entonces, ahora no... Podemos ser hasta logko... nosotras tenemos que ir cambiando también... ir haciendo todo... como corresponde.” [RC]

Esta dirigente plantea cambiar lo tradicional que impide una participación a la

mujer mapuche en la comunidad -“podemos ser hasta logko”, dice-, las dirigentas se sienten capaces de generar cambios, pero no todas tienen una actitud tan renovadora.

2. Características de las dirigentas mapuche urbanas

Al autoanalizarse, las dirigentas indican las fortalezas que le han ayudado a posicionarse como tales en el movimiento mapuche. Es importante resaltar que no es bien visto culturalmente que las mujeres mapuche se dediquen a otras actividades aparte de la familia, como ha sido durante siglos su rol:

“Las características: ser consecuente, paciente, insistente, decidida. En los primeros años de casada, mi suegra me decía ‘las mujeres son para estar en la casa y tener hijos...’ así, medio molesta, y todo con una cara no simpática; me costó, me pegué una llorada, pero dije... ¡no, si yo no estoy mandada ni siquiera por mi madre en estos momentos, menos por mi suegra!... uno tiene que ser decidida... cuesta, porque uno está poniendo en la balanza el tema familiar con el tema social...”
[BP]

“Somos amables, somos conscientes, somos como se dice, tolerantes, afectivas, tenemos harta paciencia, porque somos difíciles y harta Newen fuerza, se supera uno, se cae, vuelve a pararse. Creo que debemos estar al frente, luchando, mientras más somos, más Newen...” **[JC]**

Las características más sobresalientes reconocidas por ellas mismas y mencionadas por las entrevistadas, son: perseverante, solidaria, sensible, creativa, fuerte; pero también es recurrente la utilización del concepto “Newen”. Esta palabra, que al traducirla al idioma castellano significa “fuerza”, “energía”,

tiene un sentido más amplio para el pueblo Mapuche, es un concepto que engloba la energía de la familia, la comunidad, de los ancestros, y que a la vez protege al Mapuche en su andar, en los momentos difíciles. No cualquier Mapuche tiene su Newen. Quien se aleja de su cultura, queda desprotegido frente a las y los otros.

Es relevante mencionar que las entrevistadas no tienen un ánimo de competencia con las otras dirigentes sociales, porque los fines que se persiguen son similares y la diferencia está en el discurso que se maneja. La dirigente social chilena es coyuntural y la Mapuche perdura en el tiempo, porque las mujeres Mapuche reclaman también derechos tales como reconocimiento constitucional, un enfoque de género con pertinencia indígena, mantención del idioma y cultura.

2.1. Características del hombre dirigente

En el discurso de las entrevistadas, no hay consenso sobre las características del hombre dirigente. No obstante, hay opiniones que dan a entender que las características del hombre dirigente son (o deberían ser) iguales.

“...parecidas a la mujer, pero debería ser más decidido en algunas decisiones, valga la redundancia, para mantener una permanencia, ser más consecuente, si yo creo que muchas cosas no se han logrado porque a veces son puros hombres metidos en el tema... sin exagerar...” [BP]

Las dirigentas, según su experiencia con los dirigentes hombres mapuche, no perciben características muy destacadas o que las superen a ellas, como dice la siguiente cita:

“Son más débiles, siempre quieren hacer solo una cosa... son dirigentes y mandan... (ríe) Dan órdenes, les gusta mandar y

no hacen nada... el Jaime aquí no hace ni reuniones, llegando vueltas... las chiquillas se enojan con él... Son machistas... Son pocos los hombres que sean cooperadores, que tengan iniciativa... la mayoría no la tienen tanto... la mujer tiene más.” [JC]

Podemos observar que hay una diferencia en el ejercicio del mando: ellas hablan de cooperación, de trabajo en conjunto; en cambio, el hombre solo entrega órdenes, pero las socias ya no están dispuestas a seguir sirviendo y atendiendo al hombre, ahora ellas esperan realizar un trabajo compartido, que es la forma que han impuesto las mujeres dirigentes, por lo menos, buena parte de las entrevistadas.

2.4 Distinción hombre–mujer

La sociedad dominante ha introducido una dinámica social para la cual el pueblo Mapuche está en proceso de adaptación aún. Quizás todavía no están en condiciones de ahondar más. Una de las explicaciones que entregan es la siguiente:

“En la sociedad nacional todavía se nota que frente a la mujer, siempre quieren ser los hombres los que asumen los cargos y las decisiones, porque las mujeres son más intransigentes o más trabajadoras tal vez, igual no está cien por ciento permitido que la mujer tenga la misma... oportunidad, eso se ve en la sociedad mayor, también se hereda a nosotros...” [BP]

En forma independiente de aquello, resulta llamativo que las explicaciones de las diferencias de género no estén racionalizadas ni intenten ser explicadas mayormente. La mujer dirigente está consciente de que las mayores dificultades las tiene que enfrentar ella, pero se abstiene de indagar una respuesta dentro del

mundo mapuche, y opta por culpar a la sociedad chilena solamente. Otra dirigente dice, respecto de la participación del hombre y la mujer:

“La participación para hombres y mujeres Mapuche es difícil... pero sobre todo para la mujer Mapuche... porque aparte de tener todo el estigma de ser mujer, de ser indígena, de ser madre, esposa, amiga, vecina... la situación es mucho más... es una carga... es una tremenda carga la que uno tiende a llevar... Cuando hablamos de participación... sí... de todas maneras. [MH]

Las dirigentas consultadas aceptan que existe una dificultad compartida en el quehacer como dirigente, entre el hombre y la mujer, pero reconocen que para la mujer es más complicado ser dirigente, y con ello también da a entender que la mujer debe encargarse de las labores del hogar, aunque trabaje remuneradamente al igual que el hombre. Pese a ello han destacado cómo su labor se equipara con la del dirigente hombre, pues como se ha expuesto, la mujer tiene una leve diferencia en el ejercicio de cargos en las asociaciones.

La mujer dirigente Mapuche no ha profundizado en género. Como hemos podido apreciar, es un tema que queda subsumido en los temas centrales de pueblo, aun cuando dentro de sus demandas exigen una consideración por parte de Sernam, un enfoque de género con pertinencia indígena, el historiador José Mariman, en su análisis del tema, es coincidente con esta mirada de la mujer Mapuche:

“La discusión de género -propia del feminismo wingka- no se ha abierto y masificado suficientemente entre las mujeres Mapuche, quizá porque la envuelve un manto místico o uno de prejuicios, que lleva a muchas mujeres a declarar o supeditar los temas femeninos, pues no serían de interés inmediato”. (Mariman; opcit: 2)

Continuando su análisis, Mariman dice:

“Queda claro que, en lo inmediato, no todas las mujeres Mapuche están a priori de acuerdo en que toda institución pasada fue mejor, como para reflotar instituciones a ciegas y sin crítica. Para algunas feministas Mapuche el pasado institucional bien merece una buena discusión (y no menos el presente). Así las cosas, si los discursos voluntaristas de glorificación y reinvención del pasado tienen como fin un proyecto autonomista, deben poner cuidado en su arquitectura retro de no ganarse las antipatías de mujeres Mapuche, que no expresan devociones arcaicas. (ibid: 2)

En este aspecto, las entrevistadas están de acuerdo, pues ellas consideran que en las labores del hogar y en los trabajos no hay diferencias y ambos pueden hacerlo, por lo tanto, la mujeres sí están dispuestas a mantener la cultura - especialmente la mantención del idioma- y la participación en ceremonias, sin dejar de lado los espacios alcanzados en la dirigencia. Mariman hace una advertencia a los dirigentes cuando plantean proyectos de pueblo, en el sentido de tener en consideración lo siguiente:

“Esto es, deben encarar la pregunta ¿qué instituciones pasadas interesa reflotar y cuáles no? Especialmente, cuando las mujeres parecen haber avanzado hoy en vencer prejuicios patriarcales Mapuche o wingkas, y se muestran más dispuestas a jugar roles gremial y político en defensa de sus intereses.” (ibid:3)

Según este autor es necesario que la mujer esté considerada en las proyecciones que hagan los dirigentes, y más aún, abrir los espacios para que sean ellas las que aporten a este nuevo enfoque, más integral, que se debe considerar; está claro que existen realidades que hasta ahora no se profundizan en la dirigencia mapuche y esta es una de ellas.

Vale aclarar que la mujer mapuche no participó del movimiento feminista en la recuperación de la democracia, porque como se ha expuesto, estuvo abocada a la defensa de los derechos de su pueblo, por lo tanto no planteaba un discurso como mujer mapuche, sino que de pueblo.

Richards dice que una distinción importante la constituye que la mayoría de las líderes mapuche no se identifican como feministas, sino que para ellas el concepto más importante es el de “pueblo”. Por otra parte, las mujeres dirigentes han debido enfrentar diversos inconvenientes, como es la exclusión de parte de los dirigentes no mapuche. En relación a esto, Peredo (2003) sostiene que las relaciones de raza y de clase son asimétricas, y que un sujeto mujer se puede transformar también en oposición a otras mujeres. Es así que las dirigentes sienten la discriminación como racial, más que de género, especialmente en el campo laboral.

En otro ámbito, sienten discriminación desde la institucionalidad, especialmente de parte del Servicio Nacional de la Mujer, Sernam. Declaran que sus intereses y particularidades no están presentes en los programas y áreas de trabajo de este ministerio, y que a pesar de elevar propuestas a las instancias correspondientes, estas aún no se incluyen en la políticas públicas hacia la mujer. Una importante señal de la institucionalidad, es que el Sernam no tiene obligatoriedad con la mujer indígena, puesto que la ley que establece sus funciones no contiene ningún acápite que la mencione.

Existe preocupación por estas exclusiones, aunque no están claras las acciones que habría que impulsar para cambiar tal situación.

3. La recreación cultural de los mapuche urbanos

Si bien esta variable no está directamente relacionada con el objeto de investigación, se analizará este aspecto, toda vez que refleja una situación

detectada ya en el marco teórico, y que dice relación con la divergencia conceptual y teórica respecto del tema urbano.

3.1 Lo mapuche urbano, ¿una nueva identidad?

En efecto, en el discurso de las entrevistadas es posible observar una permanente oposición entre los conceptos ‘campo’ versus ‘ciudad’, que de alguna manera refleja la clásica dicotomía comunidad/sociedad.

“... Me cuesta, no porque nací en la comunidad, a lo mejor eso puede ser, pero yo digo que no, yo soy nacida y criada en la comunidad, conozco los dos ambientes, los lugares urbano rural, por lo tanto identificarme por uno o por otro, yo soy Mapuche no más, sin apellido o pseudónimo...” [BP]

“...Tampoco me gusta la palabra ‘urbana’, es como un concepto tan frío, desconectado de lo que es nuestra realidad, somos Mapuche no más, soy una Mapuche que aspira al retorno y enseñar esos criterios...” [GR]

No... yo no soy Mapuche urbana, yo soy Mapuche, no me identifico con eso, pese a todo lo que te he contado, soy Mapuche... Mapuche sin apellido...” [PC]

“... Me identifico como mujer Mapuche, pero me identifico como mujer urbana, porque aquí está mi lucha, aquí hay que darla.” [RC]

“... Me considero urbana por el motivo que nací en la ciudad, no puedo ser Mapuche rural porque es algo que no lo he vivido.” [RN]

“Yo soy parte de un territorio.. y mi territorio es lafkenche por parte de madre y de padre... por lo tanto, yo no me puedo identificar como Mapuche urbana... porque aparte que el concepto urbano... no tiene ninguna validez desde la cosmovisión Mapuche.” [MH]

Esto plantea una oposición: ¿comunidad o ciudad?, ¿mapuche del campo o urbano? Esta cuestión se hace presente durante todo el desarrollo de las entrevistas, y se instala en el centro de la discusión y todo lo que se vierte, es de forma dialéctica entre estas dos formas de vida, o de comprensión de la realidad.

Por un lado, se dice que los Mapuche, desde el mundo urbano carecen de historia, y no es válida desde la propia cosmovisión Mapuche, donde el concepto mismo de Mapuche urbano, es imposible, no existe, no habría algo así como un Mapuche sin tierra, habitante permanente de la ciudad.

Argumentos a favor y en contra tapizan el discurso; más o menos oportunidades, mayor o menor espacio, hacinamiento versus aire más limpio, etc. Se validan y reprueban las dos opciones, según sea el lugar desde el cual habla la entrevistada o informante.

Por otro lado, es fácil advertir en las mujeres que defienden el espacio urbano, un discurso complaciente y permisivo con la vida de la ciudad, habla de quien se adapta con mayor facilidad a sus exigencias, pero también descubre a quien disfruta de sus beneficios.

Aun así, para las entrevistadas en general, el Mapuche urbano o que vive en la ciudad no es una opción, ya que tal situación no es algo voluntario ni un proceso natural: deviene de procesos históricos muy determinados (colonización, usurpación de tierras, entre otras) y en el discurso de las entrevistadas siempre

está presente la nostalgia del territorio, el lugar propio. Esta nostalgia complejiza aún más el vivir en la ciudad, lejos de los abuelos, abuelas y la Naturaleza.

El Mapuche urbano se constituye como tal desde la carencia, desde lo que no está, o no ha sido aún señalado ni reconocido. Por lo tanto, toda su validez es cuestionable y cuestionada por un pueblo arraigado en su espiritualidad.

Con todo, queda claro que la contradicción campo/ciudad está lejos de resolverse, que ni las mujeres ni los hombres de la intelectualidad Mapuche, ni las mujeres dirigentes entrevistadas, están de acuerdo en qué es lo que debe entenderse por “Mapuche urbano” y cuál es su sentido final, tanto político, como social o cultural.

4. Vestimenta, lenguaje y otras expresiones del pueblo mapuche

Las dirigentas Mapuche entrevistadas durante el desarrollo de esta investigación, reconocen como una ventaja para desempeñar roles dirigenciales en la ciudad, la utilización de la vestimenta tradicional, como también ostentar el uso del mapudungun:

“Yo creo que un factor importante es la lengua la vestimenta incluso yo diría que a ellas uno las puede identificar por su discurso, son mujeres dirigentes que están muy bien informadas... la mayoría de ellas maneja la lengua, lo cual a mi me parece muy importante... se nota quién es una mujer dirigente Mapuche”. [MV]

“La vestimenta, cuando una mujer Mapuche se viste... aquí en lo urbano... todos se quieren tomar fotos contigo y te tocan, así como si tú fueras como diosa ... o no sé qué... como que la chihura dicen... ayer por ejemplo, fui a un gijatun... me tocaban en la espalda... ‘deje tocarla señora... [RC]

Las dirigentes están en conocimiento del impacto que causa su indumentaria y aprovechan para posesionarse en las actividades a las que asisten, es el salvoconducto para acercarse a las autoridades, saludar y conseguir una reunión o entregar una invitación a las actividades, o hacerle la crítica de frente. Y también para tener su registro de las actividades que ellas realizan como dirigentes e informarlas a su organización.

5. Religiosidad, mapudugun y otros factores

Los elementos culturales que se mantienen en la ciudad son los que las primeras generaciones han practicado en un plano interno, familiar, como es el caso del idioma y el protocolo.

“El lakutun es cuando hay que ponerle el nombre a una niñita... el nombre de uno, y se hace un enlace con esa familia... con esa niña... es como la sociedad chilena... que se dice ahijada... yo tengo una laku chica allá en el sur... lo hice tal como se hace como Mapuche... y sé trabajar en la salud, tengo el conocimiento de yerbas ... sé cómo hacer el yeyipun... cómo hablar... cómo presentarse como Mapuche... todo eso.” [RC]

Además, contribuye a la práctica de ceremonias y actividades propias del pueblo Mapuche, el contacto permanente con la comunidad, donde se va a participar o a cooperar con el gijatun, el palin, mingako, xawun, we xipantu, y también durante el período de vacaciones, en que se aprovecha de compartir con la familia, trabajar en el campo. Niñas, niños y jóvenes conocen y aprenden en estas prácticas. La educación Mapuche es la práctica diaria.

Se aprecia mucho el conocimiento de las liturgias ceremoniales y el idioma como referente distintivo y diferenciador con la sociedad dominante, además de fortalecer el espíritu de pertenencia a la cultura Mapuche.

“... el principio de saber el idioma, saber la parte religiosa de tu pueblo, son dos elementos con los que tú puedes abrir esas ventanas para entender lo que tú quieres para tu pueblo, lo que hizo tu pueblo en tanto tiempo de guerra, y ahí puedes entender por qué tus antepasados luchaban tanto y oponían tanta resistencia... es una historia maravillosa de nuestro pueblo, es linda tanta resistencia, y lo más lindo para mí -que hasta yo misma no me lo creo-, que hasta el día de hoy nuestra gente sigue resistiendo...” [GR]

Las entrevistadas admiten que el uso del mapudungun es muy limitado en la ciudad. Su uso está casi restringido a los saludos protocolares y las reglas de buena crianza, pero el uso del idioma como mecanismo de comunicación y de transmisión cultural es casi inexistente en la ciudad. Además, agregan que el mapudungun es usado en las reuniones de organización, pero que cuando alguien domina el mapudungun, igualmente es necesaria la traducción al castellano.

“... hoy día ya la educación que se le da al hijo es muy poca, y por eso nuestra gente joven... es preocupante, porque no se sabe el idioma, no se saben comportar, no se saben respetar entre pares ni a sus mayores, no se sabe la historia de su pueblo...” [GR]

La religiosidad, por su parte, se vive de un modo casi formal, puesto que en la ciudad se ha adquirido una práctica que se limita al *gijatun*, a la sanación (*macitun*), y en muy pocos casos es posible observar el *yeyipun* (rogativa de la

mañana). Las entrevistadas admiten la necesidad de profundizar el uso de la religiosidad, pero nuevamente se reflota el problema de la ciudad y cómo ésta imposibilita la práctica de la religiosidad Mapuche.

“... tener un espacio que no sea la municipalidad para hacer un gijanmawvn, tener foye para traer una maci, y que eso quede ahí para siempre y no vaya la municipalidad y se deshaga de él, así como pasó en la lelfunche, y eso tiene que ver con el respeto a la religiosidad y eso que eran católicos, si vamos a hacer cosas pasajeras entonces no las hagamos...” [GR]

Las entrevistadas reconocen dificultades estructurales que impiden el uso del idioma y práctica de la religiosidad en la ciudad, quedando esta relegada a un ámbito familiar en donde las organizaciones Mapuche pasan a ser extensiones de la dinámica familiar.

El rol de las mujeres ha sido alterado por las circunstancias históricas de dominación. En efecto, las mujeres tienen preocupaciones que dicen relación con el contacto con la sociedad dominante y cómo lograr que sus hijos sean exitosos en este modelo de relación cultural asimétrico. Estas preocupaciones no existían antes de que comenzara el proceso civilizatorio occidental.

“... hoy día yo pienso que la inquietud de la mujer Mapuche se basa en lo que es el hacinamiento, la falta de espacio y la pobreza misma también; está muy contaminada la mujer Mapuche; hoy día está tremendamente envuelta en pobreza. La mujer Mapuche es la que se preocupa de cómo va a ser la educación de sus hijos, piensa más en el vivir el día a día, su vida es más acelerada; antes no era así, antes era más pasiva, ahora los niños van al colegio, es una educación diferente, los niños van al colegio como cualquier niño chileno; antes, como

no se iba al colegio, se tenía una educación propia, nuestra...”
[GM]

En estos días pareciera evidente que los modelos de transmisión cultural tradicional se han alterado en forma ostensible:

“... antes sí les conversaba (a los hijos) en las largas noches adentro de una ruka, conversando, yo encuentro esa diferencia en la enseñanza que yo tuve con la enseñanza de mis sobrinos, por ejemplo, es una vida tan acelerada... en cambio antes, a nosotros nos contaban historias y en mapudugun. Así aprendí, y también aprendí la historia de mi pueblo...” [GR]

Las entrevistadas no hacen una crítica estructural al modelo de dominación; atribuyen esta situación a que las mujeres han debido asumir responsabilidades en el hogar y ser auxiliares –si no principales en el sustento del hogar.

Las entrevistadas opinaron que la diferencia cultural se establece a partir de procesos identitarios. Es decir, mientras más arraigados y fuertes sean estos procesos más fuerte se hará la diferencia:

“...Ya ser mujer, está difícil... pero ser mujer Mapuche... para mí éste último tiempo ha significado una gran fortaleza, eso es lo que ha significado para mí, fortalecerme como mujer, como madre, como hija de madre Mapuche, poder fortalecerme en todas las áreas donde uno a diario se encuentra participando, yo creo que ser mujer indígena tiene para nosotros una validez mucho más profunda y hacia fuera tiene cierto reconocimiento...” [MH].

Independiente de aquello, es necesario enunciar que existe otro elemento en común entre las dirigentas –que se extrae de la mayoría de las respuestas entregadas en esta investigación- y es que ellas se asumen como mujeres con una tarea histórica que cumplir, un rol político y social que a ellas mismas las trasciende. Es decir, las mujeres dirigentas Mapuche que viven en la ciudad, sienten que su rol es más grande e importante que ellas mismas.

Es importante agregar que los migrantes mapuche que se fueron asentando en las ciudades, de alguna forma comenzaron a recrear espacios comunes donde reunirse para disfrutar sus días libres en la ciudad; los hombres tuvieron clubes de fútbol que luego dieron forma a las primeras organizaciones, como las federaciones y otras que orientaban sus demandas a lo rural, a pesar de estar residiendo en las ciudades. Al respecto, dice Rupailaf (2003), que era paradójico que dichos dirigentes ilustrados urbanos y políticos, reivindicaran derechos históricos, territoriales y culturales tradicionales, y que incluso los dirigentes que se reorganizaron en el periodo del gobierno militar en Chile a finales de los años 70, comenzaron a utilizar su vestimenta tradicional. Menciona que dirigentes emblemáticos como Santos Millao, Aucan Huilcaman, Ana Llao, Lucy Traipe, y Elisa Avendaño, por nombrar algunos, marcaron una época e impusieron esta nueva imagen del dirigente y la dirigente mapuche, que emerge fuertemente. Antes de esa época, no aparecía la mujer dirigente.

También en esa época se empiezan a realizar los primeros *gijatun*, luego la celebración del *we xipantu*, y la gran mayoría de las asociaciones realizan talleres de danza, bailes mapuche y *mapudugun*, esmerándose en realizar actividades que den a conocer la cultura a los mapuche en la ciudad.

Sin duda que a la fecha, la mujer dirigente mapuche se ha visibilizado tanto frente a sus pares como a la sociedad chilena, aprovechando todos los elementos culturales que puedan servirle de apoyo, especialmente su vestimenta tradicional que es su punta de lanza.

CONCLUSIONES

Esta investigación se propuso profundizar la participación política y social de las dirigentes mapuche urbanas, en ocho comunas de la provincia de Santiago, en la Región Metropolitana, pero a través de las propias protagonistas, mujeres que han incursionado principalmente en organizaciones mapuche. Sin embargo, también se pudieron conocer otras experiencias, en el ámbito sindical.

La participación de la mujer mapuche en la ciudad se da en un contexto muy bien definido. Se trata de una forma de organización social basada en condiciones asimétricas que impone la sociedad dominante y que llevan a excluir a algunos sectores sociales específicos, perpetuando irremisiblemente el sistema de dominación al asegurar su autoconservación.

Es en este contexto que las mujeres dirigentes mapuche se visibilizan y legitiman; sin embargo, su participación es limitada, toda vez que encuentran numerosas y fuertes barreras para alcanzar niveles de decisión más altos. En efecto, esta visibilización sólo se da en áreas específicas ligadas a la administración burocrática del Estado, tales como el Servicio Nacional de la Mujer, Sernam, y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Conadi. Pero en las cúpulas de los partidos políticos y el sistema parlamentario, la mujer mapuche sigue estando ausente, más dramáticamente que el común de las mujeres.

En general, es posible afirmar que los tipos de participación existentes en la vida de las mujeres en la ciudad, se contextualizan en dos focos relativamente diferentes. Es así que podemos verificar una amplia participación de las mujeres en las organizaciones sociales mapuche, pudiéndose decir que este es el nicho natural de ellas; también es posible confirmar una incipiente participación en partidos políticos, aunque todavía tímida, la que ha sido muy resistida en términos históricos por buena parte de la élite mapuche.

Aunque con mayor alcance y proyección, la participación de la mujer en las organizaciones sociales mapuche, sigue teniendo más posibilidades en cuanto a una mayor incidencia en la toma de decisiones y de elevar propuestas específicas de la mujer en el proyecto general del pueblo mapuche.

Por otro lado, el embrionario interés por la participación política de parte de las mujeres, implica como mínimo dos consecuencias, más o menos relacionadas entre sí:

- Las mujeres están evaluando positivamente la participación política como una herramienta de influencia poderosa en un medio -como ya se ha afirmado antes- de dominación.
- Las mujeres han evaluado la participación como un instrumento que requiere potenciarse como fuente de influencia en la sociedad dominante, siendo por ello que la participación política no despierta el recelo y rechazo que era posible verificar hace algún tiempo.

La participación de la mujer dirigente mapuche que vive en la ciudad, en cuanto a sus roles dirigenciales, es de segundo orden cuando ella no es la presidenta dentro de la organización, pero la percepción de las mujeres dirigentas entrevistadas, sobre la capacidad del hombre dirigente en relación a ellas es: que están en igualdad de condiciones en ese nivel.

Las dirigentas reconocen que el hombre ha tenido más oportunidades en cuanto a la educación formal y la experiencia en la dirigencia, y están conscientes de que su limitación está relacionada con su gestión en la administración pública, como elevar sus propuestas o acceder a los recursos existentes. Un porcentaje de ellas se siente vulnerable en los partidos políticos, por una menor preparación académica -lo que también se relaciona con lo anterior- y porque se sienten excluidas por ser mapuche.

Sería fácil culpar solo a la mujer de los problemas que han tenido algunas dirigentes al participar en los partidos políticos y otras instituciones, si no reconociéramos que de parte de estas entidades existe un rechazo a incluir a este pueblo. Podemos darnos cuenta por ejemplo, de la desinformación que provocan los medios de comunicación sobre el conflicto permanente del pueblo mapuche y los empresarios agrícolas de la Novena Región.

La realidad concreta es que los mapuche reclaman con documentos probatorios en mano, que el Estado de Chile “entregó” a estas comunidades las tierras -que por lo demás siempre fueron de ellos- que ahora están en manos de los no mapuche; estos son los títulos de merced. Pero esta información no se muestra, y se crea animadversión entre la población nacional hacia los mapuche, que a estas alturas, aparte de ser “flojos” y “borrachos”, aparecen como “terroristas” y haciendo reclamaciones “injustas”.

Es así que los representantes del pueblo mapuche no tienen la posibilidad de contrarrestar estas opiniones, o de informar acerca de la génesis de estos actos de presión ejercidos por ellos. Esta desinformación sesgada en contra de la causa mapuche, es también un resultado del monopolio –más exactamente, duopolio- de los medios de comunicación masivos que existen en nuestro país, y que les permite contravenir los principios básicos de la ética periodística, sin contrapeso alguno.

Por lo anterior, se puede entender que no se considere la participación de dirigentes mapuche, o de las y los mapuche en general, en las esferas de poder.

En cuanto a la **Hipótesis N° 1**, sobre la participación subordinada de la mujer dirigente mapuche en la Región Metropolitana, se comprueba parcialmente, porque a pesar de los inconvenientes planteados, un grupo no menor de dirigentes se ha destacado logrando tener presencia a nivel local y frente a sus pares.

Sin embargo, a pesar de todos los avances de las dirigentes mapuche, su participación sigue siendo subordinada frente al dirigente varón. En todo caso, podríamos decir que su trabajo no se ha abocado a derribar esas barreras -las que también existen para todas las mujeres chilenas-, que no profundiza en la discusión de género, ni como mujeres ni en su organización, ya que es un tema tabú entre ellas, y que mientras continúe siéndolo, esta situación de marginación y discriminación perdurará.

Examinada la evidencia a partir de los discursos de las entrevistadas, es posible afirmar que en general, hay una extensa participación femenina en las organizaciones indígenas urbanas, pero que la participación política es incipiente y de bajo rango. A pesar de que han dado un giro interesante en el discurso sobre la participación partidaria, opinan que la participación política es un elemento no despreciable y de gran utilidad en momentos de decisiones de gran envergadura.

No obstante, su crítica se instala ahora desde una perspectiva distinta, en el sentido de que la acción política no generaría espacios de mayor inclusión y participación, sino que estaría destinada a mejorar el control social ya existente. Pero por otro lado, aquello representa una escisión teórica en el discurso de las dirigentas, puesto que en la mayoría de los casos, sería posible afirmar que la participación social en las organizaciones resulta limitada en cuanto a la capacidad que tienen estas de promover y viabilizar cambios reales y perceptibles. En consecuencia, resulta del todo necesario aumentar la capacidad de influencia de las líderes mapuche actuales en la sociedad dominante, a través del fortalecimiento de la participación de la mujer en instancias políticas.

Podemos explicarnos así entonces, la baja en la resistencia a la participación en los partidos políticos. De alguna manera estos ya no son vistos como un revés en las aspiraciones de la dirigencia mapuche urbana. Pese a ello, sigue presente un discurso defensivo frente a la práctica de las organizaciones políticas, que

naturalmente tiene como explicación el análisis histórico que hacen las dirigentas de lo que ha sido la trayectoria de ellos. Esta contradicción puede probablemente ser explicada, por la lógica de cooptación que el aparato del Estado y sus instrumentos, frecuentemente emplean para generar espacios de control social en la población mapuche. Por lo menos, así lo entienden las entrevistadas.

Debemos señalar además, que ellas no se observan esfuerzos en los partidos por captar adherentes indígenas para sus filas; las declaraciones partidarias de apoyo a la causa mapuche son escasas; el conflicto mapuche con el Estado es un tema que las élites de los partidos no apoyan. Por esto, los indígenas en su mayoría, no tienen disposición a pertenecer a estas organizaciones políticas.

En consecuencia, en relación a la **Hipótesis N° 2**; que dice que a la mujer dirigente mapuche la excluyen y se autoexcluye de participar en los partidos políticos, podemos decir que se comprueba en su totalidad, a pesar de la importancia que tienen los partidos como instrumentos para intervenir en las decisiones a nivel de país. En otras palabras, las mujeres mapuche se automarginan, adelantándose a la eventual exclusión de que serían objeto, a partir de las experiencias observadas en las mujeres que ya han observado incursionar en esos ámbitos.

Las dirigentes que han irrumpido en política partidaria, tienen una visión muy negativa de su paso por estas estructuras. Una entrevistada dice lo siguiente, respecto a este punto:

“La gente me ha propuesto que sea concejala... la gente que me conoce ... pero tú sabes cómo son los partidos... no quieren mapuche... no quieren mapuche... se me propuso... y ... y ... claro, por imagen dice ‘si está todo bien...’ Yo me doy cuenta que no lo toman en cuenta al mapuche... no quiero meterme en nada... Primero mapuche... después la política...”

porque así tengo la opción de algo soy representante de algo aquí en la comuna como mapuche, como mujer...” (JC)

Esta es la visión de una mujer dirigente, que aparte de cumplir su rol dirigenal también milita en un partido, pero no se siente considerada; lo es, sin embargo como dirigente social, en cuya condición es invitada a todos los espacios y ocasiones culturales o festivas, pero cuando se trata de tener un espacio de poder real en la comuna, se le cierran la puertas.

Es importante aclarar que el tema de participación política de la mujer indígena no está estudiado suficientemente, y que los y las intelectuales indígenas y no indígenas, han realizado escasas investigaciones sobre esto, de lo cual proviene una fuerte dificultad para respaldar teóricamente este tema.

Las dirigentes entrevistadas conceden un gran valor a los elementos culturales que ellas utilizan continuamente para ejercer su liderazgo, como es por ejemplo, su protocolo. En cada reunión u otro evento importante, las organizaciones mapuche cuidan de iniciar con un pequeño ritual, donde se pide por el buen resultado de la actividad y donde participa toda la organización, las familias completas, instaurando de esta forma, o más bien, trasladando, la práctica ancestral a la ciudad.

El recurso del idioma juega un rol importante dentro de la organización mapuche, por lo menos, los integrantes deben saber saludar en mapudugun, y por lo mismo, las organizaciones de la Región Metropolitana en su totalidad, realizan talleres de recuperación y difusión, principalmente del idioma y danzas del pueblo mapuche.

Un elemento interesante de considerar, es que las entrevistadas señalan que ya no es por medio de la socialización primaria (familia) que se transmite el idioma,

sino a través de socialización secundaria (organizaciones mapuche, cursos de idioma).

Por otro lado, no deja de ser importante señalar que la ritualidad mapuche se vive en la ciudad de un modo distinto al que se vive en el campo, y que el acercamiento religioso o su práctica, también son distintos. Esto tiene su explicación en el modo como viven los mapuche en la ciudad, es decir, la ausencia de sitios ceremoniales, los pocos lugares donde es posible encontrar hierbas medicinales, lo que hace casi imposible la práctica religiosa, con la salvedad de la celebración del gijatun por parte de algunas organizaciones cada cierto tiempo.

También se puede apreciar entre las entrevistadas, que siendo el trabajo un recurso pedagógico para la socialización del mundo mapuche, también hay una alta estimación por la socialización primaria, aquella relacionada con la vida familiar al interior de la ruka, en donde la transmisión del conocimiento se hace alrededor del fogón, a través del relato de historias y sueños.

Resulta interesante comprobar que las entrevistadas tienen instalado en su discurso el componente religioso, con mucha presencia de elementos de la espiritualidad mapuche.

Las dirigentes hacen énfasis en su particular discurso, cuando se le consulta sobre qué aspecto la diferencia de otra dirigente social:

“... creo que el discurso... destaca... la fuerza con que nosotros conversamos dialogamos... yo me definiría como una mujer mapuche por una causa común y esa causa común tiene que ver con un pueblo y en este caso el pueblo mapuche” [MH]

Uno de estos elementos y que es conveniente enunciar, es la autoafirmación y las consecuencias que ello implica (orgullo y satisfacción por ser mapuche). La presente investigación no alcanza a dar cuenta de este problema, en el sentido de que todavía no hay respuesta para preguntas tales como: ¿cuáles son las causas que permiten el afloramiento de la autoafirmación mapuche?, ¿por qué existen diferencias entre niveles de identidad entre mujeres igualmente comparables?, ¿por qué las familias mapuche no necesariamente son gatilladoras de procesos de autoafirmación?

Las mujeres mapuche no se hacen dirigentes por arte de magia. La motivación surge de una necesidad muy específica, cual es, mejorar las condiciones de inserción, tanto de su familia como de los miembros de su comunidad, en un medio que les es hostil y adverso. Las que asumen las tareas de dirigentes son aquellas mujeres que tienen una concepción de pueblo más desarrollada, aunque en un estilo espontáneo e improvisado.

El discurso de las dirigentes mapuche de la ciudad, es un discurso de pueblo; sus demandas están enlazadas con la del pueblo mapuche, que es la demanda de la devolución de tierras y el reconocimiento constitucional. Esa diferencia con la dirigente social chilena también puede ser un factor negativo, en el plano de las relaciones con las redes sociales, ya que no se vinculan con organizaciones feministas, aunque han logrado vincularse con organizaciones sociales, en algunas ocasiones exitosamente, como es el caso de algunas dirigentes que además son elegidas en las directivas de las juntas vecinales.

Ser poseedoras de una cultura ancestral les ha permitido a la mujeres mapuche sobreponerse a las vicisitudes de su diario vivir, donde la aceptación de lo distinto no es habitual. Esto mismo las ha fortalecido y se han posicionado fuertemente en su comuna, y a nivel regional en el caso de las instituciones públicas, donde participan de las mesas regionales de algunos ministerios.

En relación a la **Hipótesis N° 3** , que menciona que la mujer dirigente mapuche urbana fortalece su participación a través de su cultura, siendo éste un elemento diferenciador con respecto a la dirigente social chilena, se comprueba parcialmente, porque queda demostrado que ha instalado su demanda a nivel local y logra acceder a cargos dentro de su comuna, sin embargo no todas las organizaciones mapuche se vinculan con otras de su sector, y no se percibe un trabajo de redes sociales, tarea importante que debiera realizar la dirigencia en esta región.

Las dirigentes mapuche se diferencian de otro tipo de dirigentas sociales y políticas, porque le agregan al ejercicio de sus roles dirigenciales, un fuerte componente de pertinencia cultural. Es decir, las mujeres dirigentas se posicionan precisamente desde su identidad étnica para concebirse a sí mismas como dirigentas, siendo lo visual uno de los aspectos que resaltan a través de sus atavíos. En su estudio, Painemal, resalta una opinión de una mujer mapuche, en relación al uso de la vestimenta tradicional mapuche:

“Nosotras siempre, desde un principio tomamos ese acuerdo que de donde saliéramos teníamos que andar con nuestra vestimenta, porque éramos mujeres Mapuche. Pero cuando ya después nos dimos cuenta de que la ANAMURI nos utilizaba en ese sentido, que ellas ganaban más cámara, más auge sus cosas que hacían...”
(Painemal; 2008:72).

Es un arma de doble filo, puesto que al contribuir a que las instituciones u organizaciones llamen la atención y aprovechen a estas mujeres para demostrar que su trabajo incluye al pueblo mapuche, hay una participación simbólica, y la mujer mapuche está presente pero no toma decisiones; tan solo avala resoluciones o programas.

Si las propias dirigentes deciden asistir a una reunión o evento en que ellas consideren que deben marcar presencia, llegarán con sus vestimentas, generalmente en grupo. Hay que considerar también, que vestirse con sus atuendos es un signo de respeto por la actividad a la que asisten, similares al uso de un traje de gala; además, por supuesto, que de identificación con su pueblo. Painemal, reafirma lo dicho en la siguiente cita:

“...en este acto de vestir sus cuerpos las mujeres indígenas no sólo sería un acto de reproducción mecánica de las prácticas culturales de sus pueblos, sino que estarían colocando en escena una conciencia y el orgullo de pertenecer a sus pueblos”. (Ibíd:17)

En relación a ello, una dirigente dice que la diferencia la hace la vestimenta y a la vez también critica al hombre mapuche:

“Junto con lo que es la formación particularmente es la cultura... o sea, nosotros la mayoría, lo que es más fácil mostrar es la ropa, el vestuario... inmediatamente hace la diferencia... ahora le es más fácil... a lo mejor soy exagerada, pero me da la impresión de que a la mujer le cuesta menos ponerse su atuendo que a los varones”. [BP]

Es la mujer quien mantiene el uso de la vestimenta tradicional; el hombre usa su atuendo para las ceremonias en la comunidad, para un plano interno, ritual. En las fotografías de los grandes líderes mapuche, todos aparecen con terno; es llamativo observar a Manuel Aburto Panguilef (Fotografía N° 1) junto a su familia, impecablemente vestidos él y su hija Herminia Aburto Colihueque, a la usanza de la moda occidental de la época; sin embargo su esposa doña Sudelia Colihueque Lemunao, aparece con su atuendo típico. Hay que considerar que este dirigente fue un férreo defensor de las tierras y cultura del pueblo mapuche.

Fotografía N° 1

Manuel Aburto Panguilef y familia



Fuente: Calfío; opcit.

Actualmente, en una época de hegemonía de lo visual, en que la imagen es lo que impacta favorablemente o negativamente, todo es muy rápido, y si no se logra la atención no se tiene posibilidad de expresar las ideas, las mujeres se han abierto un espacio, aprovechando esta ventana a la visibilidad. Sin embargo, también tiene sus costos, como lo demuestra en su trabajo de recopilación sobre la discriminación de la mujer mapuche en Chile, Alfredo Seguel, que nos presenta esta noticia:

“En 1999, el 8 de enero, Clara Antinao caminaba usando su vestimenta tradicional mapuche en calle Morandé en Santiago (Capital de Chile), cuando fuera bruscamente detenida por carabineros, quienes le advirtieron que debía abandonar inmediatamente el lugar, ya que no estaba permitido el acceso de personas vestidas de mapuche en las cercanías de La Moneda (palacio presidencial)”. (Seguel; 2004: s/p)

Episodios como este, en que las fuerzas policiales de un país llegan al extremo de no permitir el libre tránsito de una ciudadana mapuche porque viste su traje tradicional, además de constituir un trato indigno para este pueblo que sólo ha defendido incansablemente sus legítimos derechos, contraviene los compromisos internacionales de Derechos Humanos y otros convenios suscritos como Estado.

La dirigente, entonces, utilizando su vestuario y su cultura logró visibilizarse en su comuna y en la Región Metropolitana, comprobándose plenamente la **Hipótesis N° 4**, que decía relación con la visibilización de la dirigente a través de su vestimenta y expresiones culturales.

En la presente investigación se pudo apreciar un hecho importante expuesto por las mismas entrevistadas, que es el caso de la discriminación, que tiene diversos significados según sea la experiencia de la informante. No para todas la discriminación tiene el mismo sentido, ni han tenido la misma experiencia de vida (algunas han experimentado en carne propia la discriminación, otras no), pero para todas ellas este aspecto resulta visible y encarnable en personas que curiosamente tienen el mismo origen, es decir, la discriminación solo afecta a las personas de origen mapuche o indígena.

Sin embargo, se establece una paradoja: la discriminación que actúa como un potenciador de la identidad mapuche en muchas mujeres, en otras, hace que se niegue y esconda su propia identidad. Painemal y MacFall coinciden con esta apreciación en su relato, dicen:

“En la urbe muchas mujeres mapuche son afectadas por una triple discriminación en su condición de mujeres, pobres e indígenas, discriminación que las llevará muchas veces a ocultar su identidad, pero en otros casos a reafirmarla. Esta reafirmación se demuestra en su participación en organizaciones tanto mixtas, como en organizaciones propiamente femeninas que desde su perspectiva

de género pretenden aportar al desarrollo de la cultura mapuche, mejorar la posición de las mujeres dentro de la sociedad mapuche y combatir la discriminación y la violencia”.(Painemal y MacFall; s/a)

Para superar estos problemas las mujeres dirigentes han hecho de las organizaciones mapuche un soporte importante para autoayudarse y superar los efectos de la discriminación, potenciando su identidad y autoestima, que antes obtenían de su vida en la comunidad.

Los Mapuche en la ciudad son conocidos también como mapuche urbanos, concepto no aceptado por la mayoría de ellos. De todos modos es necesario indicar que ya se ha consolidado el concepto, pero lo que no está claro son las consecuencias políticas de aquello en los grandes temas tales como la identidad, el territorio y otros.

Por último, es relevante reiterar que la participación política y social de la mujer mapuche no ha sido investigada suficientemente, y por lo mismo existe escasa bibliografía al respecto. Por lo demás, las mujeres no se han abierto a la discusión de los roles que les son adjudicados en la sociedad mapuche -y que aún prevalecen-, pues se teme a lo que pueda desencadenar y ser juzgadas por ello. Esta cautela se entiende, dados los graves problemas por los que atraviesa el pueblo mapuche, temiendo que una discusión de este tipo no contribuya, o desvíe la atención.

Pero si permanente las mujeres van a esperar a que las demandas de su pueblo -que por siglos no han sido resueltas- se vayan a superar para modificar su situación de desigualdad, no se van a conseguir muchos avances. La tarea que le cabe realizar a la mujer, es revisar sus temas e introducir cambios, con el debido cuidado de no perjudicar a la cultura mapuche, y con ello tener un planteamiento más claro, sobre género con pertinencia indígena.

Merece reconocimiento la importancia que las dirigentas le otorgan a la educación formal, aunque no critiquen las mallas curriculares ni que exijan una educación autónoma, puesto que han sabido convertir algo negativo –el propósito del sistema educacional de asimilar a los mapuche–, en algo positivo, que ha sido contar con más recursos para hacer frente a los múltiples problemas que viven como mapuche en un entorno adverso. Es bueno recoger la reflexión que hace Lavanchy, que interpreta lo que ha pasado con el mundo mapuche:

“Quisiera recordar que la educación formal que se dio a los indígenas siempre tuvo por objetivo asimilarlos. En efecto, primero se pensó que a través de ella se convertirían en buenos cristianos; luego en buenos ciudadanos, completamente integrados al proyecto nacional. Sin embargo la realidad fue otra. Y es que la literacidad precisamente entrega las herramientas para poder cuestionar y subvertir el orden establecido. Los intelectuales mapuche, quienes en su mayoría aunque por caminos distintos cuestionan el actual orden de las cosas, son el efecto no esperado de una política declaradamente etnocida. Gracias a ellos, por lo menos en parte, el pueblo mapuche está más vivo que nunca”.
(Lavanchy; opcit: 33)

El sistema de educación formal, la Internet no son nocivos per sé, ya que constituyen instrumentos importantes que se puede utilizar en un sentido u otro, en este caso, para la recuperación de los derechos conculcados y a fin de despertar conciencia en el pueblo mapuche y en los chilenos de buena fe.

En síntesis se puede afirmar que la mujer dirigente mapuche de la provincia de Santiago en la Región Metropolitana ha conseguido instalarse como dirigente con derecho a voz y voto, superando su antiguo rol colaborativo o de segundo nivel en la dirigencia de las organizaciones sociales mapuche. También tienen claras sus carencias y habilidades como dirigentas, sin embargo no vislumbran una

estrategia para mejorar y alcanzar una mayor influencia en otros niveles de participación.

Aparecen dos temas que las dirigentes no han discutido al interior de sus organizaciones y que preocupan: el concepto “urbano” y “género”, en cuanto al tema de lo urbano, es una discusión que se ha dado a nivel intelectual más que en la dirigencia mapuche o en sus bases, las dirigentes entrevistadas al respecto no se asumen “urbanas” en su mayoría, sigue pendiente.

En relación al tema de género si se manifiesta un interés por las entrevistadas, sin embargo existe una aprensión a plantear la discusión en las organizaciones, también aquí han surgido planteamientos de las intelectuales como las mencionadas en este estudio, Margarita Calfio, Millaray Painemal, sobre la invisibilización de la mujer dirigente mapuche y de las demandas de éstas, en el movimiento mapuche, liderado siempre por hombres. Existe la preocupación sin duda en las dirigentes por tener una propuesta propia de género, pero aún no se hace realidad esta discusión para llegar a tener su propio proyecto.

En definitiva la mujer dirigente mapuche ha logrado grandes avances y tiene varias tareas pendientes, y que al realizarlas le van a permitir consolidarse frente a su pueblo.

HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

Esta investigación dio cuenta de los cambios que han tenido lugar en la vida desarrollada en la ciudad por la mujer mapuche, en este caso, a través de las experiencias de las dirigentas entrevistadas.

Los nuevos roles adquiridos por la mujer, son resultado del nuevo contexto al que se ha enfrentado; vivir en una ciudad que tiene hacia ella una actitud hostil y discriminatoria, ya no como una transeúnte sino como una integrante más. Sabe que no se reconoce la existencia de los mapuche en la ciudad y se los ve como extraños, que no pertenecen al lugar, sino a la novena región, y que viven exclusivamente en las comunidades, entendidas éstas como campo o ruralidad.

Las primeras organizaciones mapuche orientaron su quehacer exclusivamente a la defensa de las comunidades, tratando de impedir los constantes despojos y malos tratos hacia los habitantes mapuche rurales que por vivir en lugares alejados, son ignorados por los medios de comunicación masivos, a lo que se suma que las autoridades locales funcionan con un sesgo que favorece a los que se han hecho dueños de las tierras que legítimamente, y en justicia, reclama el pueblo mapuche.

Esto hace que sea de extrema importancia llegar a la capital a presionar por la defensa de estos derechos conculcados. Para las mujeres mapuche de residencia urbana, significa entonces, buscar la forma de hacer presencia, primero como pueblo, y luego como mujer mapuche, en lo posible en espacios de dirigencia. Es en ese accionar estuvo presente la mujer, y sin embargo, en un segundo nivel en jerarquía.

Al comenzar el auge de las organizaciones en la ciudad, la mujer empezó a asumir cargos en la dirigencia mapuche, cambiando ostensiblemente su nivel jerárquico. Es así que hoy, las organizaciones de la Región Metropolitana

dirigidas por mujeres, alcanzan a un 52.6% (ver Cuadro Nº 2, Capítulo Participación).

Por lo anterior, la relevancia de este estudio, es que nos adentra en los avances que ha logrado la mujer mapuche, por el hecho de residir en la ciudad, sobre todo teniendo en cuenta la presión que sobre ella ejerce la sociedad mapuche, que por ejemplo, le impide ser logko (jefe). Esta residencia urbana hace que esté más alejada de su cultura de origen y de sus normas, y puede asumir nuevos roles. Sin embargo sigue siendo una participación tutelada por el poder de los hombres en general y de los mapuche en particular, que llevan trayectorias más largas en la actividad pública, siguiendo quizás lo que impone la cultura para la mujer mapuche, es decir, con un rol más secundario.

Importante es también, que se han impuesto como dirigentes con pertinencia étnica, donde la principal diferencia con las otras mujeres dirigentes chilenas, es el tipo de discurso y demandas, siendo el de las mapuche con más contenido histórico, de pueblo, más amplio.

Asimismo, este discurso va a orientarse a la necesidad de reconocimiento constitucional como pueblo por parte del Estado, lo que implicaría más derechos y un mejoramiento en las políticas hacia los pueblos indígenas.

Otro hecho importante de destacar, es la incipiente participación política en las estructuras políticas formales de la mujer dirigente. Hasta hace unas décadas, la dirigente mapuche rechazaba de plano la militancia en un partido político, principalmente por la instrumentalización de la que eran objeto, además de una participación meramente simbólica a la que podía aspirar. Hoy su opinión ha variado, y consideran que como estrategia para una mayor visibilización, es importante abrirse a una interlocución o a una militancia, aunque cuidando de no ser minimizada o instrumentalizada por los partidos políticos para fines ajenos a sus intereses.

Una divergencia aún no discutida y por lo tanto no resuelta, es la denominación de “urbano” a los mapuche que viven en la ciudad. A la mayoría de las entrevistadas no les agrada esa denominación (8 de 10 están en desacuerdo), encontrándola despectiva, especialmente frente a los dirigentes de las comunidades. La mayoría manifiesta ser mapuche sin apellido, puesto que además en su mayoría ellas mantienen un nexo fuerte con su comunidad.

Sin embargo, las y los dirigentes han asumido lo de “urbano” en forma estratégica y con cautela. Existen aprensiones en las dirigentas, con respecto a que el gobierno pueda determinar que los recursos para restituir las tierras a las comunidades, se les otorgue a las personas que están en las ciudades y con eso incentivar a los indígenas a emigrar a las ciudades. Por otro lado, se teme que una política de esa naturaleza contribuya a ocultar los constantes conflictos por las tierras y las acciones que las demandan, como por ejemplo, las legítimas huelgas de hambre.

Un tema de interés diferente, se relaciona con el uso de la Internet por el pueblo mapuche para comunicar lo que la prensa oficial no muestra. Hay profusión de diarios electrónicos, como Mapuexpress, Azkintuwe y otros, que tienen además su versión impresa en papel, poseen centros de documentación, como Ñuke Mapu. La organización Meli Wixan Mapu tiene una página web activa y muchas otras, de menor perfil, también. Están constantemente construyendo redes sociales, alcanzando comunidades de respetable magnitud.

Uno de los hallazgos más importantes quizás es la constatación de que en algunas comunidades mapuche, la mujer está siendo elegida logko. Es el caso de Juana Cuante, de la comunidad de Pitriuco, en Lago Ranco, provincia de Osorno. El ejemplo ha comenzando a extenderse a más casos, pero no se pudieron incluir, por petición expresa de ellas, al parecer por una necesidad de no provocar un revuelo contraproducente.

Aunque la investigación se centró en la realidad de la dirigente urbana, este hecho marca un referente importante, que viene a desmentir que la cultura mapuche es inmutable y que no es capaz de ajustarse a las realidades del país y del mundo.

Con el ejemplo de estas mujeres logko, se demuestra que no es imposible que la gente de las comunidades sea liderada por una mujer.

Ligado a lo anterior está el tema de género, que comienza a vislumbrarse débilmente en las dirigentes, con mucha cautela lo insinúan, pero es un tema que le preocupa a la mujer dirigente cuando ve desmedrado su accionar, frente al hombre dirigente tanto mapuche y no mapuche, sólo por ser mujer.

Ya es indiscutible que elaborar un enfoque de género con pertinencia indígena está lejos de ser asumido por la institución a cargo de las políticas hacia la mujer, Sernam. También existe el inconveniente de que las mujeres indígenas no han aunado todavía criterios en relación al tema, considerando que son 9 pueblos y comunidades indígenas, nueve culturas distintas, que deben aportar respecto de ello.

Los hallazgos que aquí se presentan, serán sin duda alguna, de mucha ayuda para el trabajo futuro de las dirigentes en primer lugar, y luego, para los y las intelectuales y políticas mapuche y no mapuche.

APORTE AL TRABAJO SOCIAL

Este estudio contribuye a comprender un hecho que debería considerarse en las futuras intervenciones profesionales. En primer lugar, se debe prestar especial atención a la población mapuche e indígena en general, que reside en las ciudades. En segundo lugar, es aconsejable considerar en todo momento las particularidades de esta población, como por ejemplo su cultura, y demostrar respeto por su autonomía como pueblo.

En términos de participación, se debe tener en cuenta del mismo modo, la capacidad de las mujeres mapuche para superar obstáculos y seguir adelante en los cometidos que se proponen, por lo que se requiere un acompañamiento genuino en la búsqueda de los espacios que aún les han sido esquivos.

La Conadi opera al interior del ministerio de Planificación y Cooperación, Mideplan, el que implementa las políticas sociales orientadas a los sectores llamados vulnerables del país, y desde aquí, la mirada apunta a la sobrevivencia, puesto que se tiene a los pueblos indígenas en un mismo nivel que a los sectores de población chilena que están bajo la línea de pobreza, haciendo sinónimos “pobreza” y “mapuche”. Esto significa que hay que tomar en cuenta, para cualquier intervención social, que no son situaciones idénticas, y que por lo tanto necesitan soluciones diferenciadas.

Por otra parte, no se ha considerado con la seriedad suficiente, que se trata de pueblos originarios, cuyo patrimonio cultural es reconocido globalmente como de alto valor, y que corren el riesgo de dejar de existir -o perderse- valores importantes para una nación, como es el idioma, la cultura, los sistemas de salud y conocimientos ancestrales. Las intervenciones sociales deberían tener presente el objetivo de preservación cultural, ya que también involucra un capital humano invaluable.

Los datos arrojados por la presente investigación son relevantes cuando se trata de enfrentar las intervenciones de las y los profesionales, al realizar un trabajo con organizaciones mapuche. En este sentido, es de gran importancia la cooperación con las dirigentas. Por lo aquí declarado, estarán dispuestas a dar cabida a trabajos en conjunto, cuando haya un acompañamiento a su accionar, pero no una imposición de la cultura occidental. Las dirigentas mapuche, después de años de discriminación y maltrato, son sensibles a cualquier tipo de estímulo negativo, y esa percepción inmediata entorpecerá cualquier interacción.

En el sistema público se han abierto espacios en varios ministerios; vale considerar que las subsecretarías que realizan un trabajo en conjunto con la Corporación de Desarrollo Indígena, Conadi, lo que está estipulado por la Ley Indígena N° 19.253, son: Secretaría General de Gobierno, de Planificación y Cooperación, de Agricultura, de Educación y de Bienes Nacionales. El trabajo de estas reparticiones del gobierno, debería tener orientación para los distintos pueblos y comunidades indígenas en el país, puesto que trabajan conjuntamente durante todo el año con el Consejo de la Conadi –representantes de los pueblos indígenas encargados de elaborar programas para los gobiernos. (Ley N° 19.253; opcit)

Los ministerios que han implementado programas hacia los pueblos indígenas son, en primer lugar, el Ministerio de Salud. El área de salud intercultural está implementada a lo largo del país, y se trabaja en conjunto con las organizaciones y facilitadores indígenas conocedores de su cultura; por lo general éstos son hablantes del idioma indígena correspondientes, especialmente el pueblo mapuche.

El Ministerio de Educación, por su parte, ha implementado programas de educación bilingüe intercultural en las escuelas y colegios con mayor presencia indígena; allí se trabaja en conjunto con las organizaciones y educadores

interculturales. Cabe destacar también que estos programas son coordinados por la Conadi y las municipalidades correspondientes.

En el poder local y regional, las organizaciones han incursionado a través de las mesas regionales de trabajo presidadas éstas por los intendentes o su representantes y participan servicios públicos regionales. Este es un espacio de participación para los representantes de las organizaciones indígenas, donde tienen la posibilidad de coordinar algunas actividades como seminarios, celebraciones indígenas, a saber, el we xipantu (año nuevo mapuche) o el día internacional de la mujer. Los aportes con que se cuenta, provienen del fondo de desarrollo regional, FDR, y dependerá de la *expertise* de los dirigentes, que se logre establecer una actividad permanente o convenio para su comuna o región.

Las autoridades mantienen estas mesas a fin de mantener un nexo con las organizaciones, sobre todo para la programación de los eventos; un ejemplo son los discursos presidenciales que en junio de cada año entregan la información sobre la gestión del gobierno en materias indígenas; para realizar esto se debe contar con el apoyo de las organizaciones.

Según el Informe de Mideplan de 2010, sobre los resultados de la Encuesta Casen 2009, a pesar de las iniciativas de los gobiernos de la Concertación, la pobreza en el país y particularmente para los indígenas no ha bajado:

“Entre los años 2006 y 2009 se incrementa la pobreza tanto para la población indígena como no indígena. En el caso de la población indígena, la pobreza pasa desde un 19,0% en 2006 a un 19,9% en 2009, mientras que para la población no indígena la pobreza se incrementa desde un 13,3% a un 14,8%. El mayor aumento en la pobreza no indígena permitió que se redujera la brecha de pobreza entre ambas poblaciones desde 5,7 puntos porcentuales en 2006 a 5,1 puntos porcentuales en 2009”. (Mideplan; 2010: 1)

De acuerdo a este informe, la población más vulnerable continúa siendo la indígena, que son los más pobres de entre los pobres, por lo tanto la labor del trabajador social para ésta seguirá teniendo un rol crucial.

No debe perderse de vista que la actual situación de pobreza de la mayoría de la población indígena, es la secuela de discriminación y la xenofobia que sufren. En consecuencia, es necesario contar con herramientas específicas para estos usuarios de los servicios sociales, las que deben utilizarse necesariamente con un enfoque intercultural, con un trato respetuoso y no jerárquico, donde ningún grupo esté por sobre el otro, generando relaciones con respeto por la cultura, idioma, costumbres y sexo del otro. Si se procede con esta mirada y esta disposición, se conseguirá una importante retroalimentación enriquecedora de la cultura de país, que produzca empatía cultural, equidad y armonía en la convivencia nacional.

Como reflexión acerca de la opción por la carrera de Trabajo Social, hay que tener en cuenta que es un gran desafío y que siempre va a estar enfrentando realidades como es la de no poder satisfacer plenamente las necesidades de las personas, porque los presupuestos de gobierno no están orientados a eliminar la pobreza, sino más bien a mantenerla en condiciones de armonía.

Los y las profesionales del Trabajo Social deben mantener la conciencia de estas orientaciones limitantes para el desarrollo de las personas y las familias a las cuales se deben. Parece recomendable trabajar para el logro de la autonomía, el fortalecimiento de la dignidad, empoderamiento e independencia de sus usuarios y usuarias, como base para el mejoramiento de la calidad de vida personal y familiar, desde una mirada psico-bio-social.

La ejecución de las políticas públicas indígenas se han abocado principalmente a lo rural, y en las ciudades, al poder local, donde los dirigentes se organizan con

los profesionales de las municipalidades para realizar algunas actividades puntuales.

En Chile aún no se logran avances sustanciales en el desarrollo de los pueblos indígenas; continúan siendo los más vulnerables, aun cuando se observa una disminución en la brecha con los pobres chilenos, no-mapuches, y sus demandas se han ido ampliando, siendo ahora de derechos, como lo plantea Cayuqueo:

“El paso de la canasta familiar a la lucha por el poder político. El paso del asistencialismo al reconocimiento y ejercicio pleno de derechos. Constituyen, en definitiva, la bienvenida del Mapuche y el adiós al “mapuchito”. (Cayuqueo; 2010: s/p)

Teniendo en cuenta estas nuevas exigencias y existiendo los instrumentos legales en los cuales los indígenas pueden respaldarse para hacerlas efectivas, es importante tener en cuenta lo que esperan de los profesionales del área social y en especial de los y las trabajadoras sociales. Las dirigentas y dirigentes esperan de parte de los profesionales que trabajan en instituciones privadas o públicas, que puedan otorgarles apoyo en la interlocución con el Estado en términos de programas y políticas públicas.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilar, E. (2009) Ponencia en el seminario El Derecho Humano a la Participación y las Políticas Públicas, Cartagena de Indias, mayo de 2009. Org. por Comisión Andina de Juristas, CAJ. Colombia.
- Ander-Egg, E. (1993) Técnicas de la Investigación Social, Editorial Magisterio del Río de la Plata. Buenos Aires, Argentina.
- Antillanca, A., Cuminao, C. y Loncon, E. (2000) Escritos Mapuches, 1910–1999. Ed. Asociación Mapuche Xawun Ruka. Santiago de Chile.
- Barthes, R. (1970) Mitologías, Editorial Siglo XXI, Paris.
- Bastos, S. (1999) Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser Indígena en un Contexto de Globalización. En: Papeles de Población N° 002, Ed. Universidad Autónoma de México. Ciudad de México.
- Bello, A. (2002) Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile: Balance crítico de una historia de contrastes, en: Revista *México Indígena* N°1 (Segunda Época), Agosto de 2002. C. De México, México.
- Bengoa, J. (1985 a) Historia del Pueblo Mapuche, Siglos XIX y XX, Ediciones Sur. Santiago de Chile.
- Bengoa, J. (2000 b) La Emergencia Indígena en América en Latina, Ed. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile.

- Bengoa, J. (1999) Historia de un Conflicto: El Estado y los Mapuche en el Siglo XX, Ed. Planeta. Santiago de Chile.
- Boeninger, E. (1984) Participación: oportunidades y requisitos para su desarrollo. Ed. CED. Santiago de Chile.
- Calfío, M. (2009) Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En: Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes, Ed. Flacso-Ecuador. Quito.
- Calfío, M. y Velasco, L. (2005) Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de Género o de Etnia? Ed. CEPAL. Santiago de Chile.
- Camacho, F. (2004) Historia reciente del pueblo mapuche (1970-2003): Presencia y Protagonismo en la Vida Política de Chile, Pensamiento Critico. Ed. Universidad Autónoma de Madrid. España.
- Cayuqueo, P. (2010) Artículo "Adiós al Mapuchito". The Clinic, edición del jueves 14 de octubre de 2010. Chile.
- Collinao, A. y Mellillán, C. (1999) La participación de las mujeres, Ed. CEDESCO. Santiago de Chile.

CONADI (2006 a)	Pueblos originarios y sus culturas, Aymara–Mapuche-Rapa Nui. Vol. Nº 1 y Vol. Nº 2, Ed. Conadi. Santiago de Chile.
CONADI (2002 b)	Proyecto “Género y equidad en la dirigencia Indígena de la Región Metropolitana y V Región” del Programa de Conadi Santiago de Chile, “Promoción y difusión de los derechos de la Mujer y Familia Indígena”, Ed. Conadi. Santiago de Chile.
Coordinadora de Mujeres Indígenas RM (2007)	Mujeres viviendo en la ciudad., autoedición. Santiago de Chile.
Cunill-Grau, Nuria (1997)	Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social, Ed. Centro Latinoamericano para el Desarrollo (CLAD). Caracas.
Dannemann, M. (2004)	¿Qué es Ser Mapuche Hoy en Chile?, Ed. Universitaria. Santiago de Chile.
<i>Diario Austral</i> de Temuco (1981)	Noticia sobre actividades del Consejo Regional Mapuche. Temuco (18.6.81).
<i>Diario Austral</i> de Temuco (1985)	Noticia sobre baleo sede Ad-Mapu. Temuco. (4.9.85).
<i>Diario Austral</i> de Temuco (1987)	Noticia sobre actividad de Coordinadora Unitaria Mapuche. Temuco. (2.12.87).

<i>Diario Austral</i> de Temuco (1984)	Noticia sobre acto de repudio 12 de octubre, realizado por Ad-Mapu, en Santiago de Chile (13.10.84).
<i>El Mercurio</i> de Santiago (2002)	Noticia sobre uso de Internet de mapuche, terrorismo cibernético. (22.12.02). santiago de Chile.
Foerster, R. (1995)	Introducción a la religiosidad Mapuche. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
Foerster, R. y Montecino, S. (1998)	Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900–1970), Centro de Estudios de la Mujer, CEM. Santiago de Chile.
Foerster, R. y Gundermann, H. (2004)	Movimiento Indígena de DASIN a CONADI (1953-1994), Vol. I, N° 1. Universidad de Viña del Mar. Viña del Mar, Chile.
Fuenzalida, P. et al (2009)	<i>Rakizuam txawün fütawillimapu</i> , Universidad de Los Lagos. Osorno.
Gissi, N. (2004)	Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento, Cultura Urbana N° 1. Santiago de Chile.
Hammersley, M. y Alkinson, P. (1994)	Métodos de investigación, Editorial Paidós. Barcelona.

Hernández, R. et al (1991)	Metodología de la Investigación, McGraw-Hill. Bogotá.
Huaiquilaf, M. (1999)	Las Organizaciones sociales mapuche de la Región Metropolitana: catastro, caracterización y demandas, Ed. Cedesco. Santiago de Chile.
Informe Final Consulta Indígena Urbana (2007).	Propuesta Participativa Política Indígena Urbana. Ed. Mideplan. Santiago de Chile.
Instituto Nacional de Estadísticas, INE. (2002)	Censo Nacional de Población y Vivienda, Ed. INE. Santiago de Chile.
Jarquín, E. et al (2000)	Programas sociales y participación ciudadana, Ed. Banco Interamericano de Desarrollo, BID. Washington D.C.
Larraín, J. (2001)	Identidad Chilena, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
Lavanchy, J. (2003)	El pueblo mapuche y la globalización: apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global, Ed. Universidad de Chile. Santiago de Chile.
Ley Reforma Agraria Nº 16.640 (1967)	Promulgada por el Pdte. Eduardo Frei M. en el Diario Oficial de 28 de Julio de 1967. Chile.

Ley que crea el Sernam N° 19.023 (1991)	Promulgada por el Pdte. Patricio Aylwin A. en el Diario Oficial de 3 de enero de 1991. Chile.
Ley Indígena N° 19.253 (1993)	Promulgada por el Pdte. Patricio Aylwin A., publicada en el Diario Oficial 5/10/93. Chile.
Ley N° 20.117 (2006)	Promulgada por la Pdta. Michelle Bachelet J. en el diario oficial del 8 de septiembre de 2006.
Manqui, A. (2002)	Mujeres Indígenas Urbanas: En: Revista Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago, CONADI, Año1, N° 1, Ed. Conadi. Santiago de Chile.
Manquilef, M. (1913)	Araucanía: Errores Ancestrales. En: Diario La Época, (4/7/1913). Temuco.
Mariman, P. et al (1997)	Escucha Winka, LOM ediciones. Santiago de Chile.
Mariman, J. (2004)	Legitimidad vía recurso al pasado. En: Azkintuwe, Ag-Septi. 2004. Temuco.
Melillan, Lobos y Pérez (2002)	Las organizaciones sociales de mujeres mapuche de la RM, Ed. Cedesco. Santiago de Chile.

Menéndez, E. (1998)	Participación social en salud como realidad técnica y como imaginario social privado. En: Cuadernos Médicos Sociales N° 73, Centro de Estudios Sanitarios y Sociales. Ed. Asociación Médica de Rosario. Argentina.
Millaleo, A. (2006)	Multiplicación, y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la RM. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?, Ed. Universidad Arcis. Santiago de Chile.
Millaleo, S. y Valdés M. (2003)	Participación Social y Pueblos Originarios: Aportes y Propuestas para la Discusión, Ed. Programa Orígenes. Santiago de Chile.
Ministerio de Obras Públicas, MOP (2003)	Guía de diseño arquitectónico Mapuche, Imprenta Austral. Temuco.
Ministerio de Obras Públicas, MOP (2004)	Guía de Participación Ciudadana Mapuche en Obras de Infraestructura. DungunTukun pu Mapuche, Secretaría Regional Ministerial de Obras Públicas, RM. Santiago de Chile.
Ministerio de Planificación, Mideplan (2002)	Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos, Ed. Mideplan. Santiago de Chile.
Ministerio de Planificación, Mideplan. (2007)	Nuevos Ejes de la Política Indígena en el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet. Ed. Mideplan/Conadi–P. Orígenes. Santiago.

Miralles, P. (2000)	Historiografía, Historia de las mujeres y enseñanza de la historia en Bachillerato, Ed. Universidad de Murcia. España.
Mistral, G. (1992)	Antología Mayor. Gabriela Mistral. Prosa. Ed. Cochrane S.A. Santiago de Chile.
OIT (2008)	Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, Ed. Conadi. Santiago de Chile.
OPS/OMS (1995)	Conceptualización de género para la planificación en salud, Ed. OMS. Washington, D.C.
Organización Meli Wixan Mapu Mapuche (2005).	Situación de Derechos Humanos del Pueblo Mapuche, breve Informe. Autoedición. Santiago de Chile.
Painemal, A. (2005)	El velo de la mujer mapuche, en: Periódico Azkintuwe N° 11, Temuco.
Painemal, A. (2008)	Participación social e identidades políticas de mujeres mapuche: el caso de Anamuri, Ed. Flacso, Quito, Ecuador.
Painemal, A. y MacFalls, S. (2000)	La resistencia cultural...ser mujer mapuche en el Chile del 2000, en: Revista Lola Press N° 1 año 2000. Ed. Lolapress/NISAA Uruguay.

Peredo, E. (2001)	Una aproximación a la problemática de Género y Etnicidad en América Latina, Ed. Cepal. Bolivia.
Peredo, E. (2003)	Mujeres, trabajo doméstico y relaciones de género: Reflexiones a propósito de la lucha de las trabajadoras bolivianas. ed. Cepal. Bolivia.
Programa Orígenes (2005)	Etnicidad y género – Perspectiva desde la acción pública. Ed. P. Orígenes. Santiago de Chile.
Quilaleo, F. (2006)	<i>Cem pi kei pu Mapuche kizugvneuwvh zugu mew.</i> Qué dicen los Mapuche cuando dicen Autonomía, Ed.U. Arcis. Santiago de Chile.
Rupailaf, R. (2003)	Antecedentes de las políticas indígenas en Chile. Ed. Programa Orígenes. Chile.
Salazar, G. (1999)	Historia contemporánea de Chile II, LOM Ediciones. Santiago de Chile.
Servicio Nacional de la Mujer (2000)	Balance y proyecciones. Plan de Igualdad de Oportunidades 2000-2010, Ed. Sernam. Santiago de Chile.
Silva, M. (2009):	Participación política de las mujeres: Un tema de toda la sociedad, Ed. Sernam. Santiago.

- Silva, M. (2009) Mujeres: 60 años de sufragio universal en Chile, en: diario La Nación (14/1/2009). Columna de opinión. Santiago de Chile.
- Sur Profesionales Consultores (1995) Diagnóstico de la Población Indígena de la Región Metropolitana, , ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano/CONADI. Santiago de Chile.
- Taylor S. y Bogdan R. (1987) Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de los significados, Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Touraine, A. (1989) América Latina, Política y Sociedad, Ed. Espasa Calpe. Madrid.
- Ugalde, A. (1987) Las dimensiones ideológicas de la participación comunitaria en los programas de salud en Latinoamérica, en: Cuadernos Médicos Sociales N° 41, Centro de Estudios Sanitarios y Sociales. Ed. Asociación Médica de Rosario. Argentina.
- Vial, G. (2002 a) En Serie de diario *La Segunda*, Mapuches en Chile, La dura realidad de los 500.000 indígenas que viven en el gran Santiago, martes 14/5/2002, p. 31. Chile.
- Vial, G. (2002b) En Serie del diario *La Segunda*, Mapuches en Chile, La Tierra: ¿comunidad o propiedad individual?, miércoles 22/5/2002, p. 4. Chile.

Fuentes electrónicas

- Antileo, E. (2006) Mapuche Santiaguinos: Posiciones y Discusiones del Movimiento Mapuche en Torno al Dilema de la Urbanidad, Santiago.
http://meli.mapuches.org/IMC/pdf/Mapuche_Urbanos_Para-pdf. Consultada 8/8/2009.
- BCN. Biblioteca del Congreso Nacional. (2008) Actualidad legislativa: artículo “Congreso aprueba Convenio sobre pueblos indígenas”, 05 de marzo 2008 .
Consultada: 14/09/2010.
- Caro, A. y Terencán, J. (2006) El *Ngülam* en el discurso intrafamiliar mapuche.
<http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/1/pdf/caro.pdf>, Consultada 15/09/2010.
- Casen 2009 <http://www.mideplan.cl/casen2009/> consultada 20/10/2010
- Confederación mapuche de Neuquen,(2010) Cosmovisión mapuchehttp://www.confederacionmapuce.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=143:cosmovision-mapuce&catid=39:rokfeature. Consultada 10/09/2010.
- urivil, R. (2001) Identidad mapuche y prácticas religiosas en Santiago. Centro de comunicaciones mapuche Jvfken Mapu
<http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/curivil2.pdf>, Consultada 16/09/2010.
- Elmostrador.cl (2007) Noticia de la realización de la Consulta Indígena Urbana.
Consultada 9/09/2010.

Elciudadano.cl (2009)	Entrevista a José Aylwin, director del Observatorio Indígena, sobre convenio OIT. 10 Mar 2009. Consultada 07/08/ 2010.
Marileo, A (2009)	Reflexión sobre el we Tripantu ancestral y contemporáneo, Temuco. Centro de documentación Mapuche ñuke Mapu. www.mapuche.info . Consultada 16/09/2010.
Ministerio de Planificación, Mideplan (2006)	Nota de prensa sobre inicio de Consulta Nacional sobre Política Indígena. www.mideplan.cl . Consultada 20/09/2009.
Ministerio de Planificación, Mideplan (2010)	Encuesta Casen 2009. www.mideplan.cl , Consultada 14/10/2010.
Ñanculef, J. (2004)	Las Machi: Rol y Vida http://www.sepiensa.net/edicion/index.php?option=content&task=view&id=355&Itemid=40 , Consultada 15/09/ 2010.
ONU (1976 a)	Congreso Mundial de Hábitat 70 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos), Vancouver, Canadá. www.pnuma.org , Consultada 15/09/2010.
ONU (1981 b)	Convención de las Naciones Unidas Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer. www.un.women.org , Consultada 15/09/2010.
ONU (1948 c)	Declaración Universal sobre Derechos Humanos, www.un.org , Consultada 15/09/2010.

- ONU (1995) Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing
www.un.women.org, Consultada 15/09/2010.
- Richards, P (s/a) Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en Sernam.
<http://www.derechosindigenas.cl/documentos/Internacionales/Richardsmujeres.pdf>. Consultada 10 de agosto 2009.
- Rott, R. (1999) Entrevista “concepto de participación”, en www.lai.fu-berlin.de/es/e-learning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/ba_historiografia/transcrip.html, Consultada 10 de septiembre 2010.
- Rosen, M. (2007). Declaración de organizaciones indígenas, en columna “Del Origen” en Escáner Cultural, año 9, Número 93. Santiago de Chile.www.escaner.cl. Consultada 20/10/2009
- Seguel, A. (2004): Mujer mapuche en la lucha territorial: violencia y discriminación en Chile.
<http://www.mapuche.info/mapuint/seguel040900.html>, Consultada 15/09/2010.
- SERVEL (2008) Consultada para revisión de las elecciones municipales, para la construcción de cuadro N° 4. www.servel.cl. Consultada diciembre 2008.
- SERVEL (2009) Página consultada para la obtención de datos electorales, candidatas mapuche, parlamentarias mujeres, www.servel.cl Consultada, mayo 2009-septiembre, 2010.

- Servicio Nacional de la Mujer (2005) Plan de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres 2000-2010, evaluación primera fase 2000-2005
www.programamujerescdh.cl/media/documentacion/.../Chile_ig1.pdf - Consultada 10/8/2010.
- Unesco (2009) Portal.unesco.org/culture/es/files/.../11295424031mexico.../mexico_sp.pdf... Consultada 21-08-2010.
- Vitale, L. (1996) Cronología comentada del movimiento de mujeres en Chile. En el_Protagonismo_Social_de_la_Mujer:
http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/vitale_l.html#.
 Consultada agosto y septiembre 2010.
- Wallmapuwen(2010) 1910 Centenario del movimiento mapuche 2010.Un siglo de organización política. Consultada 07/08/2010

A N E X O S

Operacionalización de las variables

- Factores culturales que influyen en la participación de la mujer dirigente mapuche urbana de la provincia de Santiago de la Región Metropolitana.
- Participación política-social de la mujer dirigente mapuche urbana de la provincia de Santiago de la Región Metropolitana.

Concepto	Dimensiones	Sub dimensiones	Indicadores	Pregunta
Cultura Mapuche	Elementos Culturales	1.-Vestimenta,	1 a. Frecuencia de uso. b. Funcionalidad (joyería, textil, vestuario en general).	• ¿De qué forma y en que participaban las mujeres antiguamente, sus madres o sus abuelas, en su comunidad? .
		2.-lengua	2. a. Condición de hablante. b. Nivel de manejo de idioma. c. Frecuencia de uso. d. Funcionalidad.	• De lo aprendido en la comunidad ¿qué lleva a la práctica actualmente?
		3.-Discurso	3. a. Carácter político indígena. b. Carácter religioso indígena.	• ¿Qué factores tradicionales definen la participación de las mujeres en la ciudad?.
		4.-Rituales	4. a. Diarios b. Ciclos de la naturaleza.	• ¿Según su opinión, existen elementos tradicionales distintivos, propios de las dirigentes mujeres mapuche urbanas en relación con las de comunidades, (si la respuesta es afirmativa preguntar, cuáles?.
		5.-Medicina	5 a. Frecuencia b. Funcionalidad	• ¿Cuál es la diferencia que ve usted, de esa participación tradicional con la actual?.
		6.-Gastronomía	6 a. Frecuencia b. Funcionalidad	•

Participación	Política - social	1.-Tradicional	1.1.- a. Comunidad Indígena. b. Asociación u Organización Indígena.	• ¿De qué manera, cree usted que se dan los espacios de participación tanto para hombres y mujeres, qué pasa en el caso de ser mujer mapuche?
		2.-Moderna	2.1.- a. Junta de Vecinos b. Cooperativas c. ONG d. Partidos Políticos.	• ¿Cuáles han sido y son los principales inconvenientes en su participación como mujer dirigente mapuche?
		3.-Sincretizada	3.1.- a. Mesa Regional Indígena b. Agrupaciones Culturales.	• ¿Usted cree que las dirigentes mapuche han logrado intervenir en todos los ámbitos de participación? • ¿Cuáles son los (espacios) lugares donde se siente más cómoda? • ¿Según su opinión, qué tipo de participación se ha generado en las mujeres mapuche urbanas? • ¿Cuáles son los logros en su experiencia como dirigente?

Preguntas	
1	¿En qué participaban las mujeres antiguamente -sus madres o sus abuelas- en su comunidad?
2	¿Cuál es la diferencia que ve usted, entre esa participación y la actual?
3	De lo aprendido en la comunidad, ¿qué lleva a la práctica actualmente?
4	¿Qué factores tradicionales definen la participación de las mapuche en la ciudad?
5	Según su opinión, ¿existen elementos tradicionales distintivos de las dirigentes mapuche urbanas, en relación con las dirigentes de las comunidades? (si la respuesta es afirmativa, preguntar cuáles).
6	¿De qué forma su madre o su abuela, participaban en su comunidad?
7	¿Cuál es la diferencia que ve usted, entre esa participación y la participación urbana actual?
8	¿Cree usted que hay espacios de participación negados para las mujeres mapuche? (si la respuesta es afirmativa, preguntar cuáles espacios)
9	¿Qué diferencia ve usted entre la participación del hombre y la mujer mapuche en los diversos espacios?
10	¿Cuáles son los espacios en que usted prefiere participar y por qué?
11	¿Usted cree que las dirigentes mapuche han logrado intervenir en todos los ámbitos de participación?
12	¿Según su opinión, qué tipo de participación se ha generado en las mujeres mapuche urbanas?
13	¿Qué significa para usted, ser mujer mapuche y dirigente?
14	¿Usted se identifica con el concepto Mujer mapuche urbana?
15	¿Está de acuerdo con que las mujeres desempeñen solo ciertos tipos de trabajos que no pueden desempeñar los hombres, y viceversa?
16	¿Según su opinión, cuáles son las características que definen a una dirigente mapuche?
17	¿Cuáles serían las características de un dirigente mapuche?

GLOSARIO MAPUDUNGUN

Nº	Palabra Mapudungun	Significado en castellano
Alfabeto Raguileo/ otro		
1	<i>Antv / antü</i>	Sol
2	<i>aukantun</i>	Juegos tradicionales mapuche
3	<i>Ayjurewe / ayllarewe</i>	Nueve <i>rewe</i>
4	<i>Ad Mapu o Ad Mapu</i>	La costumbre de la tierra, es el conjunto leyes, derechos y normas que rigen el comportamiento en la sociedad mapuche.
5	<i>Baku / laku (b= "l" interdental)</i>	Abuelo
6	<i>Caway / chaway</i>	Aros, aretes
7	<i>Cojkojma / Chollkollma</i>	Tipo de ceremonia de machitun
8	<i>Entuwefvtun / Entuwefütun</i>	Tipo de ceremonia de machitun
9	<i>Epew/epeu</i>	Cuento, narración
10	<i>Fvca wenxu / fücha wentru</i>	Anciano
11	<i>Fvtakece / fütakeche</i>	Gente anciana
12	<i>Fvtal Mapu / fütal mapu</i>	Lo forman cuatro <i>ayjurewe</i> ; treintaiséis <i>rewe</i>
13	<i>Genpin / ngenpin</i>	Dueño de la palabra
14	<i>Gijatun / ngillatun</i>	Ceremonia espiritual mapuche comunitaria
15	<i>Gijatuwe / ngillatuwe</i>	Lugar donde se realiza la ceremonia del <i>gijatun</i> .
16	<i>Gijatuñma / Guillatuñma</i>	Ceremonia de sanación que realiza la machi.
17	<i>Gvlamtuwun / ngülamtuwun</i>	Discurso que contiene consejos para personas de la comunidad que estén en desequilibrio.
18	<i>Gvnecen / ngünechen</i>	Energía ordenadora
19	<i>Kai–Kai</i>	Serpiente que vive en el agua
20	<i>Kalvl</i>	Cuerpo
21	<i>Katan Pilun</i>	Perforación del lóbulo de las orejas de la niña mapuche, que pasa a ser considerada como mujer
22	<i>Kawiñ o Katan Kawiñ</i>	La ceremonia del <i>Katan pilun</i> , la celebración de este ritual de la niña mapuche
23	<i>Kimce / kinche</i>	Persona sabia mapuche
24	<i>Kinkece / kimke che</i>	Persona conocedora
25	<i>Kimvn / kimün</i>	Conocimiento
26	<i>Kuifikece / kuifikeche</i>	Personas ancianas
27	<i>Kulxun / kultrun</i>	Instrumento mapuche de percusión .
28	<i>Kureyewvn (kureyewün), nieun o mafvn (mafün)</i>	Ceremonia matrimonial mapuche
29	<i>Kuxan / kutran</i>	Dolor / enfermedad

30	<i>Kuze</i>	Anciana
31	<i>Kvme (küme) feleam</i>	Bienestar
32	<i>kvme mogen / küme mongen</i>	Buena vida, bienestar
33	<i>Kvpan / küpan</i>	Vestido tradicional de la mujer mapuche
34	<i>Kvyen / küyen</i>	Luna
35	<i>Lafken Mapu</i>	Tierra de la costa
36	<i>Lafkence / lafkenche</i>	Gente de la tierra
37	<i>Lakutun</i>	Ceremonia donde el abuelo le da el apellido al niño
38	<i>Lawen</i>	Remedio
39	<i>Lawentucefe / lawentuchefe</i>	Persona que trabaja en la salud mapuche
40	<i>Lof</i>	Comunidad
41	<i>Logko / lonko</i>	Jefe
42	<i>Maci / Machi</i>	Autoridad mapuche, guía espiritual.
43	<i>Macitun / machitún</i>	Ceremonia que realiza la machi para sanar enfermos
44	<i>Mafun</i>	Matrimonio
45	<i>Mapu</i>	Tierra
46	<i>Meli Wixan (witrán)Mapu</i>	Cuatro puntos cardinales
47	<i>Meli xipantv (tripantü)</i>	Cuatro años
48	<i>Meli zuam</i>	Cuatro lados de la Tierra
49	<i>Mince (minche) / Mapu</i>	Tierra de abajo
50	<i>Mingako</i>	Trabajo cooperativo entre familias mapuche
51	<i>Mogen ce / mongen che</i>	Vida
52	<i>Mvxvn / Mütüüm</i>	Llamar
53	<i>Nag Mapu</i>	Tierra donde habitamos
54	<i>Nagce / nangche</i>	Gente del bajo
55	<i>Newen</i>	Fuerza/ energía
56	<i>Nvxam / nütran</i>	Conversación, diálogo
57	<i>Ñizol</i>	Jefe o autoridad
58	<i>Palin</i>	Deporte mapuche
59	<i>Perimutun</i>	Visiones
60	<i>Pewen</i>	Araucaria
61	<i>Pewence / pewenche</i>	Gente del <i>pewen</i>
62	<i>Pewma</i>	Sueño
63	<i>Pijañ Kuce / pillañ kuche</i>	Agente cultural que aplica el derecho mapuche en lo social y espiritual.
64	<i>Pikun Mapu</i>	Tierra del norte

65	<i>Pikunche / pikunche</i>	Gente del norte
66	<i>Pu lof</i>	Comunidades
67	<i>PuelMapu</i>	Tierra del este
68	<i>Puelce / puelche</i>	Gente del este
69	<i>Pvñeñelcefe / pñeñelchefe</i>	Persona que se encarga de los cuidados del embarazo y parto y es conocedora de las yerbas medicinales, sólo lo desempeña una mujer.
70	<i>Rakizwam</i>	Ejercicio de reflexionar.
71	<i>Rewe</i>	Lugar “sagrado” mapuche donde se realizan ceremonias espirituales.
72	<i>Rukan</i>	Ceremonia de construcción de casa
73	<i>Sewvl / sewül</i>	Avanza
74	<i>Tayvl / tayül</i>	Canto
75	<i>Tuwvn / tuwün</i>	Raíz
76	<i>Vlcha zomo / ülcha zomo</i>	Mujer joven
77	<i>Vlmen fvxa logko / ülmen füttra lonko</i>	Autoridad del <i>ayjarewe</i> (nueve <i>rewe</i>)
78	<i>Waj Mapu / wallmapu</i>	Nación mapuche
79	<i>Wariace / wariache</i>	Gente de la ciudad
80	<i>We Xipantu o We Xipan Antv</i>	Año nuevo mapuche
81	<i>wece wenxu / weche wentru</i>	Hombre joven
82	<i>Wentece / wenteche</i>	Gente de los valles
83	<i>Wenu Mapu</i>	Tierra de arriba
84	<i>Werken</i>	Mensajero
85	<i>Weupife</i>	Historiador
86	<i>Wewpin</i>	Discurso sabio que realiza el <i>weupife</i>
87	<i>Wiji Mapu/willi mapu</i>	Tierra del sur
88	<i>Wijice / williche</i>	Gente del sur
	<i>Wixal / wital</i>	Telar
89	<i>Xawun / trawun</i>	Reunión
90	<i>Xeg–Xeg / treng-treng</i>	Cerro sagrado donde vive la serpiente protectora de los mapuche
91	<i>Xemon / tremon</i>	Mejorarse, sanarse.
92	<i>Zugumacife / zungumachife</i>	Traductor de la <i>machi</i> o <i>maci</i>

Educación Bilingüe Intercultural

El Alfabeto Mapuche

por Anselmo Raguileo Lincopil

Temuko, febrero 1990.

INTRODUCCION

.....En dos años más se va a cumplir medio milenio en que los invasores españoles llegaron a estas tierras. Se apoderaron de ellas al vencer a sus antiguos dueños y someterlos a una opresión ignominiosa.

.....En el transcurso de ese tiempo que hemos señalado se han operado cambios que constituyen lo que se ha dado en llamar "progreso", el cual ha sido posible por las inmensas riquezas que se han extraído del subsuelo de estos territorios, y lo que se ha obtenido por la fertilidad de sus campos.

.....Sin embargo, la mayor parte de esas riquezas han servido para beneficiar a firmas extranjeras y a pequeños grupos de privilegiados de cada país latinoamericano, en cambio la gran mayoría de sus poblaciones populares no logran obtener por sus trabajos ni siquiera un nivel de vida mínimo aceptable.

.....Los aborígenes de los países que estamos considerando, descendientes de los antiguos dueños de las tierras, están en una situación mucho peor que aquellas poblaciones populares a que nos hemos referido, pues son meros espectadores de los que se hartan y se benefician con esas riquezas.

.....Nuestro pueblo, el pueblo mapuche, igual que todos los otros aborígenes de América Latina, venía soportando, desde su derrota militar ocasionada por el ejército criollo, un sin número de discriminaciones y abusos impuestos por los colonizadores de turno.

.....Esas situaciones las padecía nuestro pueblo, por decirlo así, estoicamente, ya que ellas no implicaban la inminencia de su destrucción como pueblo. Hoy, sin embargo, se nos ha impuesto una ley que compromete seriamente nuestra vida como pueblo. La división de las comunidades, el sometimiento a la ley común, vale decir, ser propietario privado de una hectárea de tierra por familia en regiones donde hay necesidad de unas doscientas hectáreas de ella para vivir más o menos cómodamente, amén de otros peligros que no es del caso señalar aquí, se evidencia la gravedad de nuestro problema actual.

.....Las organizaciones mapuches dándose cuenta de estos hechos, se han dispuesto a luchar por la supervivencia de nuestro pueblo. Es decir, luchar por sus tierras: recuperando en primer lugar las usurpadas y exigiendo tierra para aquellos que han quedado sin ella por el decreto ley N° 2568 y que anhelan volver a la región de donde proceden para trabajar en las actividades agrícolas.

.....Por otra parte, las organizaciones, están haciendo esfuerzos para preservar y desarrollar la lengua y la cultura, y planificar una enseñanza que sea bilingüe e intercultural. partiendo del convencimiento que no hay educación sin cultura ni cultura sin educación.

.....Hemos creado un alfabeto para la escritura de nuestra lengua, y que nos parece el más adecuado y fácil; pero hay otro propuesto por los académicos.

.....Hubo una jornada para llegar a un consenso de un alfabeto único, pero no se llegó a ningún acuerdo. Eso es un problema muy serio que tenemos en la actualidad.

1. Educación Bilingüe e Intercultural y el Alfabeto Mapuche

.....Al pueblo mapuche se le presenta en la actualidad, en lo que respecta a la educación y a la lengua, un problema bastante complicado. Problema que se ha generado a partir de la derrota definitiva que sufrieron en su enfrentamiento con el ejército criollo en la guerra que se conoce con el nombre eufemístico de "Pacificación de la Araucanía".

.....Poco después de ese suceso llegaron, a la región dominada, los colonos y los misioneros. Estos últimos fundaron escuelas y levantaron iglesias para evangelizar a los nativos.

.....Los hijos de los caciques fueron invitados a asistir a la escuela junto con los hijos de los colonos.

.....Estos jóvenes mapuches, de 18 a 20 años, no sabían hablar en castellano, por tal motivo sufrieron mucho durante su permanencia en la escuela, porque no entendían las preguntas o porque no podían responder en castellano, y, además, era muy difícil para ellos pronunciar fonemas que no existían en su propia lengua. Durante su permanencia de cuatro o más años en el establecimiento escolar, aprendieron a hablar, leer y escribir en idioma castellano, aunque de un modo bastante defectuoso.

.....Cuando volvieron a su lugar de procedencia, esos jóvenes trataban de enseñar a su familia el castellano que habían aprendido; luego, después, cuando tuvieron hijos se preocuparon de enseñarles solamente ese castellano, y les prohibían hablar la lengua materna. Esta práctica se siguió y se sigue aplicando hasta hoy, la cual ha dado como resultado en la actualidad tres tipos de manejo de la lengua mapuche:

- 1.- los que entienden y hablan la lengua mapuche;
- 2.- los que entienden, pero no la hablan, y
- 3.- los que no hablan ni entienden la lengua.

.....Lo más grave es que dentro de estos últimos, hay algunos que tampoco hablan bien el español.

.....Frente a esta realidad, que es bastante grave para nuestro propósito de seguir existiendo como pueblo, estamos haciendo esfuerzos dentro de nuestras posibilidades para volver a utilizar de un modo preferente nuestra lengua materna, tanto en el hogar como en los medios sociales mapuches. Así evitaremos que a nuestros hijos se les siga restringiendo su capacidad de ver el mundo en su amplitud con el manejo de un vocabulario muy pobre enseñado por sus padres. En este marco desde 1981 en educación bilingüe se hace un esfuerzo de Educación con Comunidades Indígenas y de una propuesta de alfabetización bilingüe cuya primera fase experimental está en desarrollo.

.....Pensamos entonces que la educación mapuche tendría que ser una labor especializada, diferenciada bilingüe e integral, en el sentido que no debe ser únicamente para los niños, sino también para los padres, para los adultos. Estos últimos, tendrían que ser incluidos en la educación popular para adultos. De este modo, se empezaría una educación bilingüe desde el hogar.

.....A este propósito va dirigido el trabajo educativo integral con comunidades indígenas que ya lleva 10 años en el área y que fue presentado en el Primer Seminario de Educación con Comunidades Indígenas el año 1985 en Punta de Tralca.

.....Esta proposición de educación bilingüe que sugerimos hoy, luego de sucesivas experiencias y perfeccionamiento se basa en la observación objetiva de lo que actualmente sucede o se practica en cada familia mapuche. Se habla el castellano, pero en forma muy defectuosa y no se habla o se habla cada vez menos la lengua materna. Existiendo áreas donde su manejo es amplio, cotidiano y permanente.

.....Desde una perspectiva educativa, habría que corregir urgentemente esos dos defectos. Hacer que los padres hablen cotidianamente su propia lengua y aprendan el castellano correcto, y que los niños aprendan en el hogar la lengua mapuche y también el castellano.

.....Desde la perspectiva escolar, en el nivel básico se tendría verdaderamente un alumno bilingüe y a partir del primer nivel debería ser atendido por un profesor idóneo, es decir, que maneje las dos lenguas de un modo eficiente.

.....En los demás cursos de nivel básico continuarían enseñándose las materias en las dos lenguas teniendo el mapudugun y el castellano como asignaturas de igual categoría y contenidos que incluyan reivindicaciones como el derecho a la tierra, al reconocimiento de las organizaciones mapuches, la historia, los valores y costumbres con textos y material de apoyo especialmente diseñado desde el contexto mapuche.

.....Esta educación la hemos llamado "Educación Bilingüe e Intercultural"

1º porque se usarían las dos lenguas: mapuche y castellano sin desmedro de ninguna de ellas;

2º porque se aprovecharían los conocimientos y la sabiduría de nuestro pueblo, complementado con los conocimientos científicos no mapuches y

3º porque se basaría en métodos y contenidos provenientes de ambas culturas relevando los valores indígenas y los conocimientos necesarios a la interacción en la sociedad global.

.....Respecto del alfabeto para la lengua mapuche, tenemos que decir que no se ha llegado todavía a un consenso de un alfabeto único.

.....En este momento hay dos: el de los académicos, el cual se conoce impropriamente con el nombre de "Unificado", y el que proponemos nosotros y que hemos denominado "Alfabeto Mapuche".

.....Cuestionamos el alfabeto propuesto por los académicos por encontrarle los siguientes inconvenientes o problemas:

1º Usa dos grafemas para representar algunos fonemas simples de la lengua mapuche.

2º En otros, para casos similares, usan marcas diacríticas, que son incluso antiestéticas y que, sobre todo, complican la escritura.

3º Tienen serios problemas ortográficos literales: a veces se juntan cuatro consonantes, lo cual dificulta la escritura y, más todavía, la lectura. En otros casos, tienen que usar un guión dentro del contexto de una palabra, por ejemplo para no confundir la doble "ele" con la "elle", y

4º Es castellanizante, pues parten del criterio que no se debe cambiar la representación fonemática que tiene cada grafema del castellano. Ejemplo: escriben así **ruka**, entonces, habría que pronunciar la "r" como en castellano, pero la correcta pronunciación mapuche es nasal retroflexa **ruka**. Este mismo fenómeno ocurre con varios grafemas, con lo cual afectan el plano oral de la lengua mapuche.

Ahora bien ¿en qué se fundamenta nuestro alfabeto mapuche?

En lo siguiente:

1º En las características gramaticales de nuestra lengua. (fonológica y morfosintáctica)

2º Es el resultado de una investigación acuciosa realizada en cada una de las comunidades lingüísticas que hay en las regiones donde se sigue hablando la lengua mapuche, y

3º Por sobre todo, en las siguientes ideas generales a las cuales llamamos Postulados.

POSTULADO N° 1: Todo pueblo que conserva su lengua materna, debe considerarla en todos los casos como primera.

Comentario: La importancia de este postulado estriba en que es imprescindible una comunicación plena entre las personas que componen a una familia y a la sociedad a la cual se pertenece. Por otra parte, es necesario tener presente que la lengua materna no sólo es ella misma una manifestación de un aspecto de la cultura, sino también porque refleja directamente la cultura espiritual e indirectamente la cultura material.

POSTULADO N° 2: Todo pueblo que conserva su lengua materna tiene derecho a adoptar el sistema alfabético que considere más adecuado para su escritura.

Comentario: En realidad, el sistema alfabético que se adopte para escribir la lengua materna, atañe únicamente de un modo directo a los hablantes de ella, a los usuarios potenciales del alfabeto y a nadie más, y, por ningún motivo se pueden esgrimir otras razones. La determinación de aceptarlo o rechazarlo le corresponde, pues a los mapuches.

POSTULADO N° 3: En toda lengua, la relación que existe entre un grafema y el fonema que representa es totalmente convencional.

Comentario: En las lenguas que poseen escritura, la costumbre de representar a un fonema mediante un determinado grafema hace suponer erróneamente que entre esos elementos existe un vínculo o relación natural, y que no sería posible cambiar esa relación en la escritura de otra lengua, sin caer en un gran error. Esto que hemos señalado evidentemente es falso; lo demuestran fehacientemente los diferentes idiomas con escritura en los cuales, muchas veces, un mismo grafema sirve para representar fonemas totalmente distintos.

POSTULADO N°4: Todo alfabeto debe contener todos los fonemas que posee la lengua, considerando en su conjunto todas las regiones en que ella se habla.

Comentario: Para cumplir con esa finalidad, es preciso realizar un trabajo "lingüístico de campo" (entrevistar en cada comunidad, por lo menos, diez personas de cierta edad avanzada, de ambos sexos, y que hablen con fluidez su lengua y sin muchas interferencias de vocablos españoles) .

POSTULADO N° 5: En el sistema alfabético no debe incluirse los alófonos de los fonemas que representan pronunciaciones afectivas: meliorativas o peyorativas.

Comentario: Los mapuches, principalmente las mujeres ancianas, son aficionados a utilizar el estilo aniñado del habla, cuando se dirigen o se refieren a niños pequeños, y también cuando nombran a animales o cosas muy apreciadas. En esos casos, es habitual cambiar la pronunciación de algunos fonemas, haciéndola más suave que la pronunciación neutra cuando es una expresión de cariño, y más áspera si es de desprecio o de repugnancia.

Dichas las consideraciones anteriores, me permitiré a continuación presentar al alfabeto mapuche.

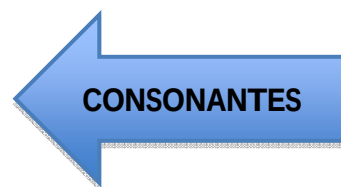
Consta de 26 grafemas que representan los 26 fonemas que posee nuestra lengua en el plano oral. De modo que existe entre fonemas y grafemas una relación biunívoca.

De los 26 grafemas, 6 corresponden a vocales y 20 a consonantes.

.....Nuestro alfabeto tiene las siguientes ventajas:

- 1.- A cada fonema corresponde un solo grafema simple.
 - 2.- Elimina marcas que complican la escritura.
 - 3.- Se aprende rápidamente el manejo del alfabeto.
 - 4.- No tiene ortografía acentual y, prácticamente ni literal.
 - 5.- Sólo posee ortografía puntual.
 - 6.- La segmentación silábica se efectúa fácilmente. Conocida esta particularidad se facilita enormemente la lectura aunque las palabras tengan muchas sílabas.
-Todas estas ventajas se pudo apreciar en el primer curso experimental que realizamos con alumnos profesionales en 1981. En cuatro sesiones manejaban sin mayor dificultad la escritura.
-Los cursos que vengo desarrollando desde entonces hasta ahora confirman y mejoran los resultados del primer curso.

grafema	fonema
c	ʃ
d	θ
f	f
k	k
l	l
b	ɓ
j	ɹ
m	m
n	n
h	ɰ
g	ɠ
ti	ɽ
p	p
r	ɹ
s	s
t	t
x	tʃ
w	w
y	y
q	ʔ



VOCALES

