

## **TRANSNACIONALIZACIÓN, DERECHOS HUMANOS, Y MUJERES MAPUCHE**

Millaray Painemal, FLACSO-Ecuador

Patricia Richards, University of Georgia

RESUMEN: Aunque el paradigma universal de los derechos humanos ha sido problemático para las mujeres y los pueblos indígenas, ambos grupos han hecho avances enmarcando sus demandas dentro de una perspectiva de derechos humanos. Las mujeres indígenas, sin embargo, se han visto frecuentemente marginadas por los movimientos de mujeres al igual que los movimientos indígenas, particularmente cuando exigen derechos como *mujeres indígenas* – no sólo como miembros de uno u otro grupo. Nuestra ponencia toma el caso de las mujeres mapuche en Chile para examinar las políticas de género y derechos humanos para las mujeres indígenas. Reflejaremos en la conceptualización de “los derechos humanos de las mujeres Mapuche,” que han incorporado algunos grupos de mujeres Mapuche, tanto como las posibilidades y limitaciones que representan las redes transnacionales para las mujeres indígenas.

## **TRANSNACIONALIZACIÓN, DERECHOS HUMANOS, Y MUJERES MAPUCHE<sup>1</sup>**

Era julio de 2003 en Temuco, una ciudad del sur de Chile en el corazón del territorio ancestral Mapuche. Alrededor de cien personas, la mayoría de ellas mujeres y varios hombres Mapuche, llenaron el salón donde se realizaba un panel titulado "Diversidad Cultural: Los Derechos de las Mujeres Indígenas." El evento era parte de una conferencia organizada por el Programa de los Derechos Indígenas, un grupo de investigación y gestión de una universidad local, que coincidió con la visita de Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de la ONU. Stavenhagen había llegado a Chile para investigar los crecientes conflictos entre los Mapuche y el Estado chileno. Las ponencias del panel trataban de manera general sobre el género y los derechos humanos, incluyendo la de Patricia (co-autora del presente artículo) que comparaba las demandas y los discursos de las mujeres Mapuche con los de otras mujeres indígenas. Otras ponencias trataban las relaciones de género entre los Aymara al norte de Chile, la discriminación y las violaciones de los derechos humanos contra las mujeres Mapuche, así como las políticas públicas chilenas en respuesta a las necesidades de las mujeres Mapuche. En conjunto, los ponentes se refirieron al apoyo de las mujeres indígenas a la lucha de sus pueblos contra el Estado, las formas particulares en que son blanco de la violencia estatal y sus esfuerzos por recuperar enfoques de género centrados en nociones de dualidad y complementariedad. Ninguno de los panelistas era Mapuche. Había una socióloga estadounidense blanca (Patricia), una chilena no indígena, un Aymara del norte de Chile y una mestiza de ascendencia Mapuche por parte de madre, pero que no era reconocida por muchos en el movimiento como auténticamente "Mapuche" ya que sólo recientemente había empezado a participar activamente en la política Mapuche. Por consiguiente, no era sorprendente que el panel provocara una discusión sobre la autoridad, la voz y la representación de las mujeres Mapuche.

Después de terminar nuestras presentaciones, Oswaldo, un joven Mapuche, hizo una corta intervención. Preguntó a los panelistas si estaban hablando de la cultura Mapuche "real" o de la "actual". Era importante hacer la distinción, dijo, porque los Mapuche siempre han honrado a las mujeres, como se evidencia en la reverencia por las *machi* (chamanes Mapuche cuya mayoría son mujeres) y el hecho de que en la cosmovisión Mapuche, el hombre y la mujer juntos forman un díada y actúan en equilibrio y complementariedad. En un discurso corto, Oswaldo retomó varias objeciones que comúnmente se hacen a quienes se dirigen a las mujeres indígenas

como un grupo con prioridades y necesidades particulares. En su opinión, era la corrupción de la cultura Mapuche por parte de los españoles y chilenos la que había provocado problemas entre las mujeres y los hombres. Era desacertado y equivocado hablar de género porque el género no tiene nada que ver con la cultura Mapuche "real." El género, dijo, es un concepto negativo. Además, él había escuchado el rumor de que se estaba gestando un movimiento feminista Mapuche y sentía que esto iba en contra de todo lo que significaba la cultura Mapuche. La organización de las mujeres y el hablar de género, concluyó Oswaldo, sólo servirían para dividir a la gente.

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

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

Esta escena ilustra tajantes divisiones y conflictos que existen entre los Mapuche en torno a los asuntos de las mujeres indígenas. También pone en relieve los problemas de representación y autoridad que aparecen de manera prominente en las interacciones de las mujeres Mapuche con las feministas no indígenas en Chile y en los foros internacionales. En nuestras propias interacciones con mujeres Mapuche, hemos admirado la clara articulación de su posición

particular como mujeres dentro de la lucha Mapuche y como *indígenas* ante los ojos de las mujeres no Mapuche y el Estado chileno. De hecho, una de las fundadoras de la Coordinadora de Mujeres Mapuches (una coalición de mujeres Mapuche que existió en los años noventa) le dijo a Patricia después de que concluyó la sesión: "Ahora usted entiende por qué la Coordinadora terminó disolviéndose." Otra mujer que había pasado muchos años luchando por los problemas de las mujeres Mapuche manifestó su disconformidad con los comentarios de Oswaldo pero también dijo sentirse alienada por la ausencia de mujeres Mapuche en el panel, comentando que esto hacía difícil cuestionar el relato autoritario de Oswaldo acerca de su cultura. Sin una voz o representación formal en el panel, las mujeres Mapuche fueron eficazmente silenciadas no sólo por Oswaldo sino también por el panel que trataba *sobre ellas*.

¿Qué ocurre cuándo las mujeres indígenas hablan de sus propias demandas? Frecuentemente sus posiciones son marginadas por aquellos que definen los términos del debate sobre derechos humanos incluso cuando las mujeres indígenas están físicamente presentes en la discusión. Las feministas no indígenas a menudo intentan subsumir los intereses de las mujeres indígenas dentro de sus propias visiones políticas o las acusan de defender prácticas culturales sexistas. Por otro lado, si bien las mujeres han sido activas en las luchas por los derechos indígenas a lo largo de la historia, a menudo son marginadas de las posiciones de liderazgo dentro de los movimientos indígenas. Es más, como el discurso de Oswaldo refleja, a menudo se acusa a las mujeres indígenas de aceptar las ideologías occidentales feministas o de género, de crear fisuras dentro del movimiento y de distraerlo de las metas colectivas más amplias. Estas presiones crean múltiples dilemas para las mujeres Mapuche en su lucha por definir su propia subjetividad.

En este artículo, exploramos cómo las mujeres Mapuche en Chile negocian estas tensiones cuando articulan y teorizan sus preocupaciones. Nos concentramos en cómo se articula su subjetividad tanto hacia los movimientos de mujeres chilenas, como hacia los movimientos mapuches y los movimientos transnacionales. La negociación de sus múltiples posiciones por parte de las mujeres Mapuche muestra las complejidades que existen cuando los discursos universalizados y globalizados chocan con las cosmovisiones particulares y localizadas.

## MÉTODOS

El análisis presentado en este documento se basa en actividades desarrolladas en torno al rol de “insider” de Millaray y el rol de “outsider” de Patricia. La experiencia de Millaray como una dirigente mapuche, su vinculación a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), y su participación en reuniones, asambleas, y foros al nivel local, nacional e internacional, le ha permitido conocer en detalle los datos que aquí presentamos. Estas actividades las desarrolló desde el año 1998 hasta diciembre del año 2006. En todos estos eventos, observaba y tomaba notas sobre las opiniones de las dirigentes indígenas al interior de la organización como hacia fuera de ella. Por su parte, Patricia condujo entrevistas no estructuradas y observación participante durante dieciocho meses, entre 1999 y 2001, para su investigación sobre las diferencias de pueblo y de clase en torno a la forma en que las mujeres formulan sus demandas ante el Estado chileno.<sup>2</sup> En los inviernos de 2003, 2004, 2005, y otoño de 2006 regresó a Temuco y contactó y visitó nuevamente a muchas de las mujeres a quienes había entrevistado para preguntarles sobre el estado de sus actividades. Estas conversaciones también hacen parte de los datos de este trabajo.

## MUJERES, PUEBLOS INDÍGENAS Y DERECHOS HUMANOS

Los esfuerzos de las mujeres Mapuche por teorizar sus derechos y demandas están enmarcados en debates más amplios sobre los derechos humanos. Muchos estudiosos y activistas consideran los acuerdos sobre los derechos humanos como esenciales para la protección de la dignidad humana en el contexto del orden neoliberal-democrático global (Sjoberg, Gill y Williams 2001; Stavenhagen 1996; Tornero 1993). El paradigma dominante de los derechos humanos ve los derechos como fundamentales para la existencia de los seres humanos y asume que sus normas aplican a todos por igual (Declaración Universal de 1948). Las demandas por los derechos humanos por lo tanto representan límites potenciales al poder organizado — al poder de las elites y del Estado y también de las multinacionales y corporaciones transnacionales (Sjoberg et al. 2001). Sin embargo, a pesar de la presunta universalidad de la necesidad de tales protecciones, teóricos marxistas y posmodernos así como los movimientos indígenas y de mujeres han cuestionado varios de los supuestos centrales del paradigma liberal de los derechos.

Algunos críticos, incluyendo los marxistas, han puesto en cuestión el concepto de los derechos como un bien universal. Sostienen ellos que al naturalizar los acuerdos sociales e

institucionales, las políticas basadas en los derechos se prestan al reformismo, desvían la atención y los recursos de la posibilidad de transformación social radical y, finalmente, terminan protegiendo los intereses burgueses (Charlesworth 1994; Harvey 2000). Estos autores enfatizan que las declaraciones generalizadas de los derechos son fácilmente manipulables para fines particulares; enfocarse en el logro de la igualdad de derechos simplifica las relaciones de poder y así "tácitamente refuerza la organización básica de sociedad" (Charlesworth 1994, 64). Igualmente, los autores posmodernos cuestionan la universalidad de los derechos como una reliquia de la Ilustración que sirve justificar la dominación de ciertos valores sobre otros, contribuyendo así a la represión de la diferencia cultural (Harvey 2000). Los movimientos indígenas y feministas afirman que al asumir que todos los individuos son universalmente iguales en su necesidad de protección, como se esboza en los documentos de derechos humanos, el modelo liberal de derechos humanos ignora diferencias significativas entre las mujeres y otros grupos sociales.

Los movimientos indígenas enfatizan la importancia de los derechos culturales y colectivos tales como autonomía política, control sobre el territorio y los recursos naturales y la preservación de las tradiciones culturales, religiosas y lingüísticas. Argumentan que el sesgo hacia los derechos individuales que se refleja en las constituciones nacionales y en las convenciones de derechos humanos internacionales ha contribuido a la desaparición de comunidades indígenas y modos de vida. En efecto, los derechos colectivos son inconcebibles dentro de los límites impuestos por el discurso liberal de derechos individuales. Gould (1998) analiza el caso de Nicaragua explicando que, desde la independencia con España, las élites nacionales y locales silenciaron las demandas indígenas por los derechos colectivos al convertir a los indígenas en "ciudadanos" del Estado Nacional y homogenizarlos con los demás ciudadanos. En el proceso, las exigencias por derechos adicionales basados en una identidad indígena colectiva fueron representados como injustos con respecto a otros ciudadanos. Una vez definidos como ciudadanos, sin tener en cuenta si realmente se les había concedido derechos esenciales asociados con ese estatus, los derechos y la cultura de los pueblos indígenas fueron eficazmente suprimidos. Las normas internacionales de los derechos humanos reflejan este sesgo individualista y han privilegiado los intereses de los estados nacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Mientras todas las demandas por los derechos humanos constituyen un desafío al poder del Estado al asumir la existencia de un árbitro de los derechos por encima del Estado, las demandas por los derechos colectivos de los pueblos indígenas representan un reto particular. Los pueblos indígenas como los Mapuche afirman que el Estado no debería tener el derecho legítimo sobre todos aquellos que habitan su territorio, ni, en algunos casos, soberanía sobre el territorio mismo. La lucha indígena por los derechos colectivos se articula alrededor del significado de la palabra "pueblo". Los indígenas afirman que son "pueblos" en el sentido en que se ha utilizado este término para describir los derechos de poblaciones colonizadas anteriormente, particularmente en Asia y África. Como lo declara el Artículo 1.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos "Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho ellos determinan libremente su estatus político y buscan libremente su desarrollo económico, social y cultural". El pacto declara que todos los pueblos tienen el derecho de "disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales " y que los estados deben promover los derechos de los pueblos a la libre determinación. La consideración de "pueblos" en este sentido daría a los pueblos indígenas el respaldo legal para sus demandas colectivas. No obstante, varios gobiernos, instituciones y organizaciones, en los niveles nacionales e internacionales, han aclarado que tal definición de derechos no aplica a los pueblos indígenas que hacen demandas por derechos dentro del territorio soberano de sociedades de colonos.<sup>3</sup> Por ejemplo, la Convención de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) enfatiza: "La utilización del término pueblos en esta Convención no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional" (Artículo 1.3). El caso indígena demuestra así que la universalidad de los derechos humanos está sujeta a la interpretación selectiva.

Las feministas han cuestionado también la idea de que los derechos humanos están universalmente garantizados a todos los individuos señalando que prejuicios procedentes de la distinción entre esferas pública y privada se reproducen en el paradigma dominante de los derechos humanos. Mientras los hombres pueden enfrentar violaciones de derechos civiles y políticos en la esfera pública, las violaciones de los derechos humanos de las mujeres suelen ocurrir en la esfera privada, a menudo a mano de los miembros masculinos de la familia (Bunch 1990; Charlesworth 1995). Las feministas han argumentado que el modelo de los derechos

humanos dominante ha dejado a las mujeres indefensas en la esfera en la cual muchas de ellas son más vulnerables. También han señalado que algunos derechos que se presumen como universales, tales como la libertad religiosa o la protección de la familia, pueden ser usados para limitar las libertades de las mujeres (Charlesworth 1994; Okin 1998). Estas preocupaciones llevaron a la campaña “feminista global” por redefinir "los derechos de las mujeres como derechos humanos" (Bunch 1990).

Otras feministas no sólo han sido críticas del paradigma de los derechos humanos sino de la concepción feminista global de los derechos de las mujeres y de los feminismos "occidental", "global" y del "primer mundo" en general<sup>4</sup>. Las feministas "transnacionales" y del "tercer mundo", por ejemplo, han cuestionado la idea de "mujer" como un sujeto universal con intereses comunes y han señalado que este supuesto a menudo ha llevado a la exclusión o representación errónea de las preocupaciones de las mujeres del tercer mundo por parte de las feministas del primer mundo (Barrios 1978; Desai 2002; Mohanty 1991). Las feministas occidentales o del primer mundo tienden a evaluar las prácticas en el tercer mundo como inferiores y bárbaras e intentan rescatar esas mujeres de sus supuestas culturas opresivas (Narayan 1997). Además, han tendido a presentar a las mujeres del tercer mundo como un sujeto monolítico, pasando por alto las diferencias significativas entre ellas (Mohanty 1991). Tal perspectiva reinscribe el imperialismo, justifica la intervención externa en las vidas de las mujeres del tercer mundo e ignora su autonomía en el desarrollo de sus propias estrategias de cambio cultural y social (Jayawardena 1986; Narayan 1997; Nelson 1999; Spivak 1988). Estas teóricas del post-colonialismo argumentan que para entender la ideología del sexismo y sus efectos en las vidas de las mujeres, también debemos entender cómo interactúa con y sustenta otras formas de dominación como el racismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo (hooks 1990; Mohanty 1991).

Las feministas transnacionales han hecho críticas similares al enfoque feminista global de los derechos humanos. Ellas sostienen que las feministas globales esencializan el género como categoría de análisis y universalizan a las mujeres en una visión de una "hermandad internacional" que lucha contra el patriarcado (Friedman 2001), ignorando las maneras en que otras formas de dominación afectan las experiencias de los derechos humanos de las mujeres y las formas como el "patriarcado" varía en el tiempo y el espacio (Forbis 2003; Grewal 1999; Nesiah 2000; Romany 2000). La perspectiva de la hermandad global también esconde las



diferencias de poder entre las mujeres y el poder casi exclusivo de las feministas del primer mundo en la definición de "los derechos humanos de las mujeres" (Nesiah 2000). El resultado es el supuesto neocolonialista de que las mujeres del primer mundo encarnan los derechos humanos y deben hacer campañas por "los derechos de las mujeres como derechos humanos" para ayudar a sus hermanas del tercer mundo, que se presume son víctimas pasivas de la opresión masculina y las prácticas culturales arcaicas (Grewal 1999; Narayan 1997; Nesiah 2000).

Las feministas globales han respondido a estas críticas afirmando que hay elementos comunes entre las mujeres de distintos lugares del mundo; de hecho, la excesiva preocupación por el anti-esencialismo, por las diferencias entre las mujeres y por el neocolonialismo, puede impedir la acción contra los abusos de los derechos humanos de mujeres (Okin 1998; Peters y Wolper 1995). De todas formas, las feministas transnacionales hacen un llamado no para poner fin a las preocupaciones de las mujeres en distintos lugares del mundo, sino más bien para reconocer los desequilibrios de poder y la inequidad entre las mujeres, y para señalar que el patriarcado se une a otras formas de dominación y afecta las vidas de las mujeres de maneras diferentes en distintos contextos históricos y geográficos (Grewal y Kaplan 2000). Estas complejidades deben tenerse en cuenta en las interpretaciones feministas de los derechos humanos.

En conjunto, las críticas que se resumen en esta sección parecen ofrecer una valoración adversa del concepto de los derechos universales. Sin embargo las mujeres y los movimientos indígenas no han abandonado las normas internacionales de los derechos humanos como una herramienta potencial para alcanzar sus metas. Las feministas han llamado la atención mundial sobre la violencia contra las mujeres como un problema de derechos humanos. Los pueblos indígenas han obtenido el reconocimiento de sus derechos colectivos en las constituciones nacionales en varios países latinoamericanos y, en 2001, el Tribunal Interamericano de Derechos Humanos declaró que el gobierno nicaragüense violó los derechos territoriales de los Miskitos al proveer una concesión a una compañía forestal en territorio indígena (Brysk 2000; IRLC 2003). Al formular sus demandas, los movimientos de mujeres y los movimientos indígenas han cuestionado dos supuestos teóricos claves del paradigma de los derechos humanos: la presunta universalidad de la experiencia vivida de la que se derivan las normas y la preeminencia de la concepción liberal de los derechos individuales. A su vez, las mujeres indígenas han desafiado los postulados esencialistas de estos dos grupos. Ellas hacen demandas por los derechos no en

términos excluyentes sino como mujeres indígenas, al mismo tiempo, sujetos individuales y colectivos. En las siguientes secciones, exploraremos varios aspectos de los esfuerzos de las mujeres para negociar sus múltiples subjetividades. Primero, revisamos la experiencia de participación dentro de una organización mixta de mujeres indígenas y no-indígenas. Segundo, exploramos los esfuerzos de algunas mujeres mapuche que usan el concepto de “derechos humanos de las mujeres indígenas” para promover sus posiciones tanto hacia hombres mapuche como hacia mujeres no mapuches. Finalmente, reflexionamos en las posibilidades de las redes transnacionales, así como en algunas de los problemas que puede conllevar la solidaridad transnacional.

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

Fue a partir de los años noventa, en un contexto de transición democrática, cuando emergieron organizaciones de mujeres Mapuche a nivel urbano y rural como una manera de abordar problemáticas específicas y de acceso a recursos del Estado. Este proceso fue promovido por organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales. A través de estas instituciones, las organizaciones de mujeres Mapuche iniciaron un proceso de articulación con redes más amplias de representación, como una forma de hacer más visibles sus demandas como pueblo y sus derechos como mujeres. Un ejemplo de esta situación se produjo el año 1998 cuando mujeres líderes indígenas del sur de Chile se vincularon a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMUR, conformada en su mayoría por mujeres campesinas (no-indígenas) chilenas. Esta organización se planteó entre sus objetivos “representar los intereses de las mujeres campesinas frente al Estado Chileno” (Estatutos ANAMURI).

En sus inicios ANAMUR omitió la “variable” étnica en su sigla tanto como en sus estatutos. Esto se reflejó durante los preparativos de la asamblea constitutiva, cuando mujeres Mapuche integrantes de la Red de Mujeres Rurales e Indígenas “plantean su malestar por considerar que en el proyecto de estatutos, de acuerdo a sus realidades como mujeres indígenas no las incluía ni las identificaba” (Libro Memoria de Anamuri, 2000). Sin embargo, a esta primera asamblea constitutiva se convocaron mujeres indígenas pertenecientes a los pueblos Aymará, Colla y Mapuche de todas las regiones de Chile. Fue aquí donde las mujeres indígenas, nuevamente y por no contar con la aprobación de la asamblea, quedaron integradas, aunque todavía no en su sigla, quedando ésta como Asociación Nacional de Mujeres Rurales

(ANAMUR). Esta situación, será superada posteriormente durante la realización de la Segunda Asamblea realizada en Chiloé, sur de Chile.

El surgimiento de estas organizaciones de representación, se ha producido en el actual contexto de la globalización. Siguiendo a Cobo (2005:269), entonces, es clave examinar las transformaciones reales y específicas que están suscitando en el interior de colectivos heterogéneos de mujeres tanto como la apropiación de herramientas empleadas por ellas mismas. En ANAMURI, no bastaba con apropiarse de políticas de la resistencia en la sociedad civil y de otras de carácter más institucional, sin que las políticas públicas de igualdad de género dejaran a un lado a las mujeres indígenas.

De hecho, una de las motivaciones para vincularse a esta instancia nacional era promover la temática de los derechos de las mujeres indígenas frente a instituciones del Estado, como al interior del propio movimiento Mapuche. Lo anterior, teniendo como contexto el no reconocimiento del estado chileno hacia la realidad de los pueblos originarios y la no ratificación del Convenio 169 de la OIT. ANAMURI se ha posicionado a través de declaraciones para que estas demandas sean asumidas y se reconozca al pueblo mapuche el estatus de pueblo.

El actual proceso de globalización y la aplicación de políticas neoliberales han profundizado la exclusión de importantes sectores de la población, como es el caso de los campesinos e indígenas. Frente a esta realidad, las organizaciones indígenas, a través de movilizaciones, se han opuesto y resistido a la instalación de megaproyectos en territorio indígena, como es caso de las empresas forestales y de proyectos hidroeléctricos. En estas movilizaciones las organizaciones de mujeres han jugado un rol significativo en la recuperación de territorios y en defensa de los recursos naturales y la cultura.

La participación de las mujeres Mapuche en ANAMURI les ha permitido, por un lado, generar una conciencia respecto a sus derechos como mujeres y como pueblo y enfrentar conjuntamente temáticas relacionadas con la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad. Las capacitaciones promovidas por la organización han podido elevar la autoestima entre las mujeres indígenas y desarrollar habilidades como líderes sociales. Esta situación les ha posibilitado generar propuestas y demandas frente a los gobiernos locales y regionales e incidir en los cambios de políticas públicas dirigidas a los sectores rurales.

Por otro lado, un elemento que ha provocado tensiones al interior de ANAMURI fue la utilización de una idea monolítica de “mujer” y la presuposición de una lucha común frente al

“patriarcado.” Esta situación se produce durante la realización de reuniones y asambleas, donde surgen opiniones tales como "todas somos mujeres, somos iguales" que ponen en evidencia el desconocimiento de parte de mujeres líderes no mapuche respecto a las diferencias existentes entre mujeres indígenas y mujeres campesinas chilenas. En tanto, las mujeres Mapuche señalan que las experiencias de discriminación que les afectan son distintas, y se relacionan por ser mujeres pertenecientes a un pueblo que no es reconocido por el Estado. En general, esta situación marcará la diferencia entre las mujeres mapuche y las mujeres chilenas.

Otras de las tensiones se relacionan con la utilización de los conceptos de género y desarrollo. Un caso emblemático del conflicto en torno al concepto “género” se produjo durante la asamblea constitutiva mientras se estaban debatiendo los estatutos de la organización. Estos señalaban que la misión de la organización sería "contribuir al desarrollo integral de las mujeres rurales e indígenas, y apuntar a las relaciones de igualdad en términos de género, clase y etnia, en un medio ambiente equilibrado entre las personas y la naturaleza" (Estatutos ANAMURI). Las mujeres Mapuche señalaron, y han seguido señalando, la necesidad de buscar elementos propios de su lenguaje para expresar sus inquietudes, y que ANAMURI tome en serio elementos propios de la cosmovisión Mapuche, como la dualidad y la complementariedad. Sin embargo, los conceptos de género y desarrollo nunca han sido abordados en profundidad por la organización. En el caso de género, esto ha llevado a que las mujeres indígenas no se sientan representadas en el discurso de la organización nacional. No obstante, algunas organizaciones Mapuche utilizan el concepto de género, de manera estratégica para atraer recursos del estado y de agencias internacionales. En tanto al desarrollo, en ANAMURI se lo asocia al acceso a proyectos económicos, que en alguna medida han podido solucionar en parte su situación. Aunque las mujeres Mapuche a veces se han beneficiado de tales programas, muchas son escépticas acerca de políticas de desarrollo, ya que señalan que estas políticas sólo las han empobrecido aún más y las han hecho más dependiente de las instituciones del estado.

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

El día después de la conferencia sobre derechos humanos en Temuco en el año 2003, Patricia almorzó con cuatro mujeres de una organización de jóvenes Mapuche. Recientemente ellas habían empezado un proceso de reflexión formal sobre los asuntos que afectan a las mujeres Mapuche. Estaban muy molestas por la violación de los derechos humanos de las mujeres

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

La distinción entre hablar sobre las relaciones de género entre los Mapuche y los derechos de las mujeres Mapuche reflejan el apoyo del grupo a la opinión de Oswaldo e Isabel sobre la cultura Mapuche. Una de ellas está de acuerdo con Oswaldo sobre la diferencia entre la cultura Mapuche real y la actual; otra se identifica con el énfasis de Isabel en aproximarse al estudio académico desde la cosmovisión Mapuche. Al rechazar el "género" estas mujeres son plenamente conscientes de que los conceptos moldean la realidad y que pueden tener efectos colonialistas. Ellas deseaban desarrollar su propio lenguaje y marco de referencia para entenderse a sí mismas y que les permitiera recuperar los aspectos de su cultura que se han devaluado o perdido. De todas formas Francisca señaló que algunas personas, incluyendo mujeres que habían estado activas por mucho tiempo en el movimiento, habían reaccionado desfavorablemente a sus esfuerzos. Ella se cuestionaba: "A veces me pregunto si estoy mal."

No todas las mujeres Mapuche teorizan de manera explícita los "derechos de las mujeres Mapuche" como una estrategia potencial para negociar sus múltiples identificaciones, pero muchas usan el concepto de derechos para articular sus preocupaciones. Rosa Rapiman describe la recuperación de la noción de complementariedad como una manera en que la Casa de la Mujer Mapuche puede "trabajar por los derechos de las mujeres Mapuche." Isolda Reuque, quien ha participado en el movimiento Mapuche desde la dictadura de Pinochet y actualmente es consejera del presidente chileno para asuntos indígenas, dice que la exclusión de las mujeres de las posiciones de autoridad la llevó a concentrarse en los derechos de las mujeres dentro de la

lucha colectiva Mapuche. Dice que el punto conceptual clave que la hizo decidirse fue un conflicto que tuvo con un líder masculino que la criticó por pronunciar un discurso público:

Yo dije, "Claro, ¿para qué nos quieren? ¡¿Para que hagamos las cosas, para que estemos siempre segundas, nunca [ocupando] cargos de relevancia?!" Y de ahí partió el desafío a tener un conocimiento mayor de los derechos de las mujeres y ver cómo las mujeres Mapuches pueden también tener un grado de participación distinto, siempre con una visión de pueblo, ni siendo enemigo de los hombres, pero con una visión distinta, un objetivo distinto, que apela más a los derechos de la mujer, que apela más a los derechos de participación, derecho al crédito, derecho a trabajar, a una autonomía, una participación como familia, como lo es en la comunidad ... Si al interior de la comunidad hay un protagonismo de las mujeres ¿por qué saliendo fuera de la comunidad uno se pierde?

Reuque identifica la lucha de las mujeres Mapuche como diferente a la de las mujeres no Mapuche: "los derechos de las mujeres indígenas no son los mismos derechos." La diferencia, dice, es que la conceptualización de las mujeres Mapuche sobre los derechos está enraizada en "la perspectiva del pueblo" y esta alineada con los hombres Mapuche. Pero el enfoque en las preocupaciones específicas de las mujeres Mapuche también es distinto del punto de vista de los hombres. Ella se refiere a papel central que las mujeres juegan en las comunidades Mapuche y critica su desvalorización en el movimiento. Carolina Manque también critica la ausencia de las mujeres y de sus preocupaciones en la dirección Mapuche: "No queremos ... asumir como estructuras separadas [para hombres y mujeres] ... porque no creemos que va por otra cultura, pero sí hay que reivindicar los derechos como mujeres." Ella reitera que su organización busca cumplir este objetivo con una "visión global" que tenga en cuenta la lucha del pueblo en su totalidad. También declara que es importante "hacer entender eso a las organizaciones, a las comunidades mapuches ... porque las organizaciones también se preocupen por las mujeres, pensando en tener una visión global y asentándonos en nuestra propia filosofía como pueblo."

Las prioridades de las mujeres Mapuche no se pueden conceptualizar fácilmente como "intereses del género" exclusivamente. Su visión se extiende más allá de las relaciones entre mujeres y hombres hasta abarcar las maneras específicas en que los hombres y mujeres Mapuche se sitúan culturalmente y políticamente dentro de las relaciones de poder estatales, nacionales y globales. Un ensayo reciente, escrito por Alfredo Seguel, anotaba que "es fundamental el avance

en el reconocimiento de los derechos de la mujer Mapuche" y señalaba entre esos derechos la protección contra la violencia familiar, los derechos reproductivos, la participación igual en las organizaciones, la justicia, la cultura, la identidad y la protección contra la violencia estatal (Seguel 2004). En un ensayo del 2004, Llanca Marín (el nombre es un seudónimo; no se conoce la identidad de quién escribe) relaciona las exigencias que las mujeres Mapuche hacen al Estado por los derechos humanos con sus derechos en el movimiento colectivo Mapuche:

Debemos unirnos para frenar esta creciente ola de racismo y violencia contra las mujeres mapuche, y defender los derechos de todas las mujeres a su seguridad, protección, paz, libertad e identidad. Asimismo, debemos seguir creando los espacios necesarios al interior del movimiento para que se respeten debidamente los Derechos de las mujeres Mapuche y se planteen decididamente frente Al Estado como parte de las reivindicaciones prioritarias [del movimiento en su totalidad].

Los derechos también son identificados por algunos como medios importantes para afirmar el poder en la economía global. Por ejemplo, en 2002 Millaray formó una red de colectivos de mujeres agricultoras porque sentía que las preocupaciones de las mujeres Mapuche estaban siendo marginadas por grupos dominados por hombres y sobre todo por las organizaciones de mujeres no indígenas. Ella se imagina la red como un espacio en el cual las mujeres Mapuche pueden aprender y movilizarse contra los impactos de las instituciones globales como la Organización Mundial del Comercio y el acuerdo del libre comercio entre EE.UU. y Chile, que muy seguramente tendrán efectos negativos sobre ellas en tanto mujeres indígenas. Desde la perspectiva de Millaray, enfocarse en las mujeres es particularmente importante para formular las demandas por sus derechos como mujeres y también como miembros de un pueblo.

#### LAS REDES TRANSNACIONALES: ABRIENDO OTRO MUNDO

Las organizaciones de mujeres Mapuche, en parte a través de su vinculación a instancias de carácter nacional, como ANAMURI, han establecido redes transnacionales con organizaciones campesinas e indígenas a nivel mundial. En la actualidad, ANAMURI forma parte de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y, a nivel mundial, a VIA CAMPESINA.

Esta situación por un lado ha posibilitado el conocimiento sobre posiciones internacionales de los movimientos rurales "antiglobalización," y por otro se ha posicionado como un referente

que trasciende el ámbito de la organización de mujeres. Es a partir de esto, que muchas líderes indígenas han participado en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en Brasil y en eventos antiglobalización. Sumado a ello, han asistido a cursos de formación impartidos por el movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil. En estos espacios, las mujeres Mapuche han adquirido conocimientos respecto a temas de actualidad como derechos humanos, tratados de libre comercio, género, globalización y soberanía alimentaria.

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

Un elemento a señalar es que en estos espacios transnacionales, la imagen que se construye de las mujeres indígenas es, a menudo, que están más cercanas a la naturaleza. Un ejemplo de esto es mencionado en un estudio realizado en Ecuador, “donde en el imaginario, ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural” (Prieto et al, 2005:164). Seguidamente se señala que “la labor de la mujer se la adscribe en directa relación con la naturaleza, una comunión que enfatiza su rol de cuidado y en la que se encarga el papel de resguardo de lo existente, tarea que implica tanto la prolongación de los seres vivos como de la transmisión de saberes” (Prieto, et al, 2005:165). Esta situación se podría encontrar en ANAMURI y en los foros transnacionales, cuando se asigna a las mujeres indígenas el rol de ser cuidadoras de las semillas y plantas medicinales. Sin embargo, esta situación podría acarrear costos como estereotipar a las mujeres indígenas como responsables del cuidado del medio ambiente. Por otro lado, implica a folklorización de las costumbres de los pueblos originarios.



Otro problema que surge de repente tiene que ver con la solidaridad transnacional. Si bien la mayoría del tiempo, la solidaridad con compañeros/as en el “primer mundo” es importante para la supervivencia de las organizaciones en el sur, un caso reciente demuestra lo que pasa cuando la “solidaridad” ocurre sin consulta apropiada ni auto-reflexión. Este es el caso de una mujer mapuche que ha sido premiada en diversos países como una líder emblemática de la causa. Sin embargo, resulta que ella es muy cuestionada no solo dentro del movimiento sino dentro de su propia comunidad por su involucramiento en varios conflictos externos e internos. Nuestra intención no es increpar a esta dirigente, sino indicar que en algunas ocasiones las líderes que ganan representabilidad transnacional no necesariamente representan las demandas e intereses de la gente.

## CONCLUSIONES

Como lo hemos discutido en este texto, muchas mujeres Mapuche piensan que el género representa un discurso homogenizador y universalista. No refleja las diferencias entre las mujeres y no puede captar aspectos importantes de sus preocupaciones: su lucha como pueblo, la posibilidad de avanzar la posición de las mujeres desde la cosmovisión Mapuche y las formas específicas en que son discriminadas por ser mujeres Mapuche. Además, aunque "género" y "derechos" no son mutuamente excluyentes, ellas ven el género como un concepto feminista, central para la mayoría de análisis feministas occidentales y chilenos. Los derechos humanos, por el contrario, son más amplios. Los derechos humanos pertenecen a todos y su lenguaje se puede adaptar mejor para afirmar los propósitos particulares de las mujeres Mapuche.

El uso del lenguaje de los derechos también las ubica decididamente en un terreno familiar a los movimientos indígenas mundiales porque aún cuando el concepto de derechos está arraigado en una tradición occidental liberal, los movimientos indígenas han hecho adelantos importantes enmarcando sus demandas como un derecho humano fundamental. A diferencia del “género,” el lenguaje de los derechos les permite a las mujeres Mapuche formular demandas que afirman su diferencia frente a las mujeres no Mapuche y también encajar dentro de un marco con el cual los hombres Mapuche se identifican. Al apoyarse en la cosmovisión Mapuche y en sus experiencias cotidianas, las mujeres Mapuche pueden tanto teorizar lo que diferencia sus derechos de "los derechos de las mujeres" como articular exigencias de cambio en sus propias comunidades y dentro del movimiento Mapuche. Al usar el concepto de derechos junto con su

propia cosmovisión, las mujeres Mapuche pueden exigir los "derechos de las mujeres Mapuche" y simultáneamente luchar al lado de sus hombres por los derechos colectivos del pueblo Mapuche.

Por otro lado, la globalización es percibida por las mujeres como un proceso complejo y ambiguo. Ha impactado fuertemente en los territorios de los pueblos indígenas con la consecutiva degradación del medio ambiente y los recursos naturales y provoca consecuencias negativas en la vida de las mujeres. Sin embargo, las mujeres Mapuche logran percibir algunas ventajas, como el acceso de medios de comunicación, que ha permitido ganar visibilidad a los derechos públicos y privados de las mujeres indígenas y la revalorización de sus culturas. De igual manera, la articulación a redes más amplias les ha permitido participar en foros mundiales y jornadas de capacitación. En estos espacios han adquirido conocimientos respecto a los instrumentos internacionales que el Estado chileno ha ratificado a favor de los pueblos originarios (que han sido pocos) y a favor de las mujeres, como la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres. Finalmente, a pesar de las luchas que ha significado, el participar en una organización de carácter nacional, les ha permitido a las mujeres Mapuche acceder a capacitaciones y desarrollar sus habilidades como líderes sociales. Esta situación les posibilita la generación de propuestas y demandas frente a los gobiernos regionales y nacionales e incidir en los cambios de políticas públicas a los sectores rurales.

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

## BIBLIOGRAFÍA

- ANAMURI. 2000. Libro de Memoria: Mujeres rurales e Indígenas en marcha hacia un nuevo milenio. Santiago.
- Barrios de Chungara, Domitila (con Moema Viezzer). 1978. *Let me speak!* London: Stage 1.
- Brysk, Allison. 2000. *From tribal village to global village*. Stanford: Stanford University Press.
- Bunch, Charlotte. 1995. "Transforming human rights from a feminist perspective." Pp. 11-17 en *Women's rights human rights: International feminist perspectives*, editado por J. Peters y A. Wolper. New York: Routledge.
- . 1990. "Women's rights as human rights: Toward a re-vision of human rights." *Human Rights Quarterly* 12:486-498.
- Charlesworth, Hilary. 1994. "What are women's international human rights?" Pp. 58-84 en *Human rights of women*, editado por R. Cook.
- . 1995. "Human rights as men's rights." Pp. 103-113 en *Women's rights human rights*, editado por J. Peters and A. Wolper. New York: Routledge.
- Cobo Rosa. 2005. "Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres," en Celia Amorós y Ana de Miguel(eds) *Teoría feminista de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el genero al multiculturalismo*. Madrid: Minerva ediciones.
- Desai, Manisha. 2002. "Transnational solidarity: Women's agency, structural adjustment, and globalization." Pp. 15-33 en *Women's activism and globalization: Linking local struggles and transnational politics*, editado por N. Naples y M. Desai. New York: Routledge.
- Fernández, Roberta. 1994. "Abriendo caminos in the brotherland: Chicana writers respond to the ideology of literary nationalism." *Frontiers* 14(2):23-50.
- Forbis, Melissa. 2003 "Hacia la autonomia: Zapatista women developing a new world." pp. 231-265 en *Women of Chiapas: Making history in times of struggle and hope*, editado por Christine Eber y Christine Kovic. New York: Routledge Press.
- Friedman, Susan Stanford. 2001. "Locational feminism: Gender, cultural geographies, and geopolitical literacy." Pp. 13-36 en *Feminist locations: Global and local, theory and practice*, editado por M. DeKoven. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gould, Jeffrey L. 1998. *To die in this way: Nicaraguan Indians and the myth of mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Grewal, Inderpal. 1999. "'Women's rights as human rights': Feminist practices, global feminism, and human rights regimes in transnationality." *Citizenship Studies*. 3(3): 337-354.
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan. 2000. "Postcolonial studies and transnational feminist practices." *Jouvert* 5(1).
- Harvey, David. 2000. *Spaces of hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, gender and cultural politics*. Boston: South End.
- Indian Law Resource Center (ILRC). 2003. "The Awas Tingni case - fifteen months later: The Challenges to the implementation of the decision of the Inter-American Court of Human Rights." Disponible: [www.indianlaw.org](http://www.indianlaw.org)
- Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and nationalism in the third world*. London: Zed Books.
- Marin, Llanca. 2004. "La matria mapuche bajo la mascara patriarcal del occidentalismo." Disponible: [www.mapuexpress.net](http://www.mapuexpress.net)

- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. " Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses." en *Third world women and the politics of feminism*, editado por C. T. Mohanty, A. Russo, y L. Torres. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2002. "'Under western eyes' revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles." *Signs* 28(2): 499-535.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating cultures: Identities, traditions, and third world feminism*. New York: Routledge.
- Nelson, Diane M. 1999. *A finger in the wound: Body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: UC Press.
- Nesiah, Vasuki. 2000. "Toward a feminist internationality: A critique of U.S. feminist legal scholarship." Pp. 42-52 en *Global critical race feminism: An international reader*, editado por A. K. Wing. New York: NYU Press.
- Okin, Susan Moller. 1998. "Feminism, women's human rights, and cultural differences." *Hypatia* 13(2):32-52.
- Organización Internacional del Trabajo. 1989. International Labor Organization. 1989. *C169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. 1966
- Peters, J. y A. Wolper. 1995. *Women's rights human rights: International feminist perspectives*. New York: Routledge.
- Prieto, M., A. Pequeño et al. 2005. "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto," pp. 155-194 en Mercedes Prieto (ed). *Entre las crisis y las oportunidades*. Quito:CONAMU; FLACSO; UNIFEM; UNFPA.
- Richards, Patricia. 2004. *Pobladoras, indígenas, and the state: Conflicts over women's rights in Chile*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 2005. "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile," en *Gender & Society* 19(2): 199-220.
- Romany, Celina. 2000. "Themes for a conversation on race and gender in international human rights law." Pp. 53-66 en *Global critical race feminism*, editado por A. K. Wing. New York: NYU Press.
- Seguel, Alfredo. 2004. "Mujer Mapuche en la lucha territorial: Violencia y discriminación en Chile." Disponible: [www.mapuexpress.net](http://www.mapuexpress.net).
- Senado de Chile. 1999. Sesión Especial. 16 de junio de 1999. Transcripción disponible: [www.senado.cl](http://www.senado.cl).
- Sjoberg, Gideon, Elizabeth A. Gill, y Norma Williams. 2001. "A sociology of human rights." *Social Problems*. 48(1):11-47.
- Spivak, Gayatri. 1988. "Can the subaltern speak?" en *Marxism and the interpretation of culture*, editado por C. Nelson y L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1996. "Indigenous rights: Some conceptual problems." *Constructing democracy: Human rights, citizenship, and society in Latin America*, editado por E. Jelin y E. Hershberg. Boulder: Westview.
- Turner, Bryan. 1993. "Outline of a theory of human rights." Pp. 162-190 en *Citizenship and social theory*, editado por B. Turner. London: Sage.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Porciones de este artículo han aparecido en inglés, en Richards (2005).

<sup>2</sup> Véase Richards (2004).

<sup>3</sup> A diferencia de Asia y África, en donde pueblos colonizados lucharon por su independencia del régimen colonial, en la mayor parte de América Latina fueron los descendientes criollos de los españoles los que emprendieron las guerras de independencia y formaron los Estados Nacionales contra los que hoy en día los pueblos indígenas reclaman sus derechos.

<sup>4</sup> Reconocemos que muchos de los marcadores de identidad que uso en el texto—“primer mundo,” “tercer mundo,” “occidental,” “transnacional,” “global”—son problemáticos y debatibles y por tanto los presentamos entre comillas cuando aparecen por primera vez en el texto. Las demás apariciones de estos términos en el texto no llevan comillas para evitar que el texto sea innecesariamente confuso.