UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ÁREA CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

Sentido Social y Política Pública en Comunidades Mapuche de Renaico y Angol; Un estudio de caso para un proceso de Consulta Indígena.

Alumno: Atencio Palma, Ignacio.

Profesor Guía: Bahamondes Parrao, Miguel.

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología

Tesis para optar al título de Antropólogo

Santiago, 2022

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, Marcela y Vicente, por enseñarme, apoyarme y alumbrar los caminos posibles.

A mis abuelos, todos, de quienes solo tengo buenos ejemplos.

A mis hermanos, familia cercana y amigos; únicos y verdaderos compañeros de vida.

A mi hija Simona, por no tener palabras para expresar todo lo que me impulsa a hacer por ella.

Agradecer a la Escuela de Antropología de la Universidad Academia Humanismo Cristiano por todo lo vivido y aprendido.

A mi profesor guía, Miguel Bahamondes, por su paciencia conmigo y por todo lo valioso e importante que me enseñó durante mi paso por esta Escuela.

INDICE DE MATERIAS

AGRADECIMIENTOS 2

INDICE DE MATERIAS 3

INDICE DE ILUSTRACIONES 5

INDICE DE TABLAS Y GRAFICOS 6

Introducción 10

Parte I Presentación del Estudio 14

1. Problemática 14
2. Pregunta de Investigación 17
3. Objetivo General 17
4. Objetivos Específicos 17
5. Hipótesis 18
6. Metodología de Trabajo 18
7. Procesamiento de la información 21
8. Análisis de Contenido 23
9. Matriz de Análisis de Contenido 25
10. Etnografía y Estudio de Caso 28
11. Actividades: Etnografía y Trabajo de Campo 29

Parte II Marco Conceptual 44

1. Antropología del Estado 44
2. La Antropología Social y el Análisis de la Política Pública 46
3. Antropología y Desarrollo 50
4. Legitimación 55
5. Universos Simbólicos 58
6. Sentido Social 59

7. Ritual y Cambio Social 60

8. Ritual y Conflicto Social..... 64

9. Participación Indígena como Política Pública 66

Parte III actividades, actores y análisis de contenido 71

1. Características Demográficas, Económicas y Sociales 72

2. Comuna de Renaico..... 73

3. Comunidad Indígena “Eugenio Araya Huiliñir”..... 81

4. Comuna de Angol 86

5. Comunidad Indígena “Juan Quintre” 93

6. Comunidad Indígena “Margarita Traipe”..... 96

7. Comunidad Indígena “Ignacio Loncón – Juana Huaiquil, viuda de Paillao”..... 100

8. Comunidad Indígena “Pedro Segundo Ancamilla Liupai” 106

9. Comunidad indígena “Juan Marín Rayín” 112

10. Comunidad Indígena “Chacaico – Red José Calbún” 117

11. Comunidad Indígena “Lonconado – Río Picoiquén”..... 122

12. Comunidades No integradas a la “Consulta Indígena Nahuelbuta”..... 125

13. Conclusiones de Talleres; Comunidades y Delegados Mapuche..... 126

14. Identidades, Subjetividades, Experiencias de vida y Posiciones (*Formación de Estado)*..... 135

15. Interpretación de la Política Indígena: contexto social, impacto cultural y efectos discursivos (*Formación de Estado*) 142

16. Sentido social de la Política (Consulta Indígena – Convenio 169 OIT)..... 164

17. Ritual y Cambio Social (*Formas de Estado*: Consulta Indígena, Formato y Ritual Político)..... 172

18. Comunidad Mapuche “Juan Marín Rayín” 193

19. Comunidad Mapuche “Eugenio Araya Huiliñir” – Comuna de Renaico 194

20. Comunidad Mapuche “Margarita Traipe” – Comuna de Angol 201

21. Comunidad Mapuche “Juan Quintre” – Comuna de Angol 209
22. Comunidad Mapuche “Lonconado – Río Picoiquén” 220
23. Comunidad Mapuche “Juana Huailquil Viuda de Paillao” 232
24. Comunidad Mapuche “Pedro Segundo Ancamilla Liupai” 240
25. Comunidad Mapuche “Chacaico – Red José Calbún” 248
26. Síntesis Preliminar de Análisis de Contenido 261

Parte IV Conclusiones 267
1. Contexto; Impactos y Efectos de la Política Pública 267
2. Conceptos Trabajados 271

Bibliografía 287

ANEXOS 290

INDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 1 Área del Proyecto 10
Figura 2: Preparativos Ceremonia de Inicio Consulta Indígena 30
Figura 3 Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta 32
Figura 4: Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta 33
Figura 5: Ceremonia de Inicio – Consulta Indígena Nahuelbuta 35
Figura 6: Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta 35
Figura 7: Primer Taller de Consultoría 36
Figura 8: Actividad de Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta 37
Figura 9: Actividad de Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta 38
Figura 10: Inicio Primer Taller de Consultoría 39
Figura 11: Primer Taller de Consultoría 39
Figura 12: Primer Taller de Consultoría 40
Figura 13: Ubicación Títulos de Merced 72
Figura 14 Ubicación Comuna de Renaico 74
Figura 15 Ubicación Comuna de Angol 88
Figura 16 Delegados Comunidad Mapuche Chacaico – Red José Calbún 118

INDICE DE TABLAS Y GRAFICOS

Tabla 1: Matriz de Análisis de Contenido 25

Tabla 2: Cuadro de Indicador – Matriz de Análisis de Contenido 26

Tabla 3: Tabla de Sistematización de Resultados 27

Tabla 4: Escalera de Participación 70

Tabla 5: Población por Área de Residencia Comuna de Renaico – Desagregado por Género 75

Tabla 6: Evolución de la Población por Área de Residencia 76

Gráfico 1: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Renaico 76

Tabla 7: Distribución Grupos Etarios – Comuna de Renaico 77

Tabla 8: Pueblo Originario Declarado – Comuna de Renaico 77

Tabla 9: índice de Pobreza e Indigencia (%) – Comuna de Renaico 78

Tabla 10: Tasa de Desempleo por Género – Comuna de Renaico 79

Tabla 11: Índice de Hacinamiento – Comuna de Renaico 79

Tabla 12: Evolución de la Población – Comuna de Angol 89

Tabla 13: Población por Área de Residencia Desagregado por Género – Comuna de Angol 89

Tabla 14: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Angol 90

Gráfico 2: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Angol 90

Tabla 15: Pueblo Originario Declarado – Comuna de Angol 91

Tabla 16: índice de Pobreza por Ingreso y Multidimensional – Comuna de Angol 92

Tabla 17: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 290

Tabla 18: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 290

Tabla 19: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 291

Tabla 20: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 291

Tabla 21: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 292

Tabla 22: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir 292

Tabla 23: Sistematización de Resultados - Comunidad Eugenio Araya Hueliñir 292

Tabla 24: Indicador Comunidad Margarita Traipe 299

Tabla 25: Indicador Comunidad Margarita Traipe 300

Tabla 26: Indicador Comunidad Margarita Traipe 300

Tabla 27: Indicador Comunidad Margarita Traipe 300

Tabla 28: Indicador Comunidad Margarita Traipe 301

Tabla 29: Indicador Comunidad Margarita Traipe 301

Tabla 30: Indicador Comunidad Margarita Traipe 301

Tabla 31: Sistematización de Resultados - Comunidad Margarita Traipe 302

Tabla 32: Indicador Comunidad Juan Quintre 308

Tabla 33: Indicador Comunidad Juan Quintre 308

Tabla 34: Indicador Comunidad Juan Quintre 309

Tabla 35: Indicador Comunidad Juan Quintre 309

Tabla 36: Indicador Comunidad Juan Quintre 310

Tabla 37: Indicador Comunidad Juan Quintre 310

Tabla 38: Indicador Comunidad Juan Quintre 310

Tabla 39: Sistematización de Resultados - Comunidad Juan Quintre 311

Tabla 40: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 316

Tabla 41: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 316

Tabla 42: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 317

Tabla 43: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 317

Tabla 44: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 317

Tabla 45: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 318

Tabla 46: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 318

Tabla 47: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 319

Tabla 48: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén 319

Tabla 49: Sistematización de Resultados - Comunidad Lonconado Río Picoiquén 319

Tabla 50: Indicador Comunidad Juana Huailquil 328

Tabla 51: Indicador Comunidad Juana Huailquil 328

Tabla 52: Indicador Comunidad Juana Huailquil 328

Tabla 53: Indicador Comunidad Juana Huailquil 329

Tabla 54: Indicador Comunidad Juana Huailqui 329

Tabla 55: Sistematización de Resultados – Comunidad Juana Huailquil 330

Tabla 56: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 334

Tabla 57: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 335

Tabla 58: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 335

Tabla 59: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 335

Tabla 60: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 336

Tabla 61: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 336

Tabla 62: Sistematización de Resultados - Comunidad Pedro Segundo Ancamilla 337

Tabla 63: Indicador Comunidad José Calbún 342

Tabla 64: Indicador Comunidad José Calbún 342

Tabla 65: Indicador Comunidad José Calbún 343

Tabla 66: Indicador Comunidad José Calbún 343

Tabla 67: Indicador Comunidad José Calbún 343

Tabla 68: Indicador Comunidad José Calbún 344

Tabla 69: Indicador Comunidad José Calbún 344

Tabla 70: Indicador Comunidad José Calbún 344

Tabla 71: Indicador Comunidad José Calbún 345

Tabla 72: Indicador Comunidad José Calbún 345

Tabla 73: Sistematización de Resultados - Comunidad José Calbún..... 346

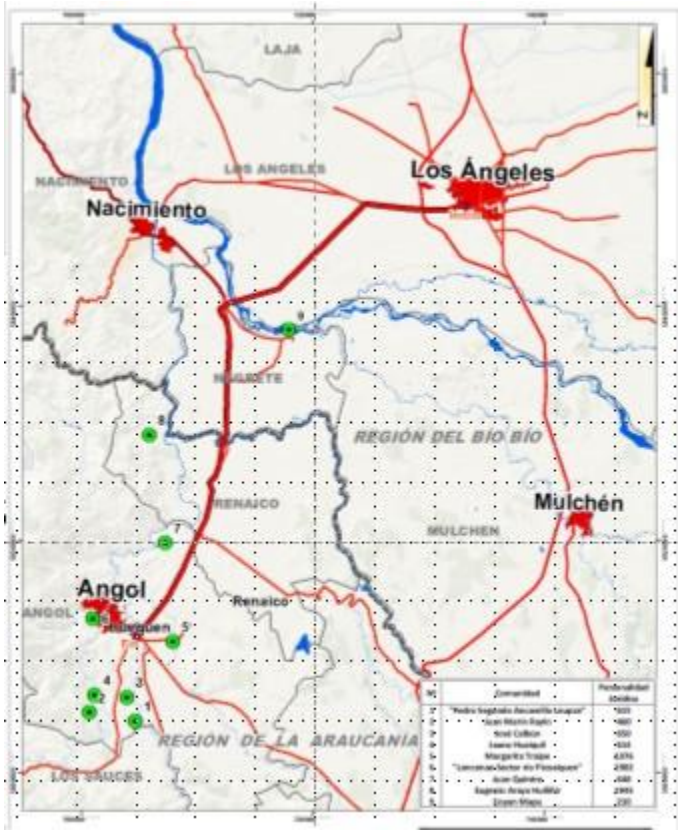
Resumen: La siguiente Tesis consta del análisis antropológico y etnográfico-cualitativo sobre la experiencia objetiva y subjetiva de un grupo de delegados mapuche respecto del proceso de consulta indígena que han vivido junto al Ministerio de Obras Públicas, en el marco de un proyecto vial concesionado, en donde se ha buscado conocer el sentido social que los actores le han otorgado a dicha experiencia, vs el discurso formal de las políticas indígenas del Estado.

Palabras Claves: Análisis de Contenido, Consulta Indígena, Ministerio de Obras Públicas, Proyectos, Política Pública, Sentido Social, Participación Indígena, Antropología del Estado, Antropología y Desarrollo, Legitimación, Universo Simbólico, Ritual y Cambio Social, Antropología Social y Política Pública, Comunidades Mapuche.

Introducción

La presente Tesis ha sido fruto de la participación del investigador en un proceso de Consulta Indígena, amparado en la aplicación que hiciera el Ministerio de Obras Públicas del Convenio 169 OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, en el contexto del proyecto concesión “Mejoramiento Ruta Nahuelbuta”, el que buscó modernizar la Ruta 180 que une las ciudades de Los Ángeles y Angol, en la VIII y IX región del Bío-Bío y La Araucanía, el año 2013. Dicho proceso estuvo constituido de la realización de talleres de participación con un grupo de comunidades mapuche asentadas en los sectores rurales de las comunas de Renaico y Angol, donde asistieron directivos y asociados de estas organizaciones.

Figura 1 Área del Proyecto



Fuente: DGC-MOP

Los actores en cuestión, los que hicieron su participación de manera efectiva durante la mayor parte del proceso han sido en su mayoría los dirigentes de cada una de estas

comunidades, a pesar de la presencia -en primera instancia- de una parte, de los integrantes asociados de cada una de estas organizaciones.

Con el desarrollo del proceso de Consulta Indígena a través de los meses, se tuvo la determinación de realizar un trabajo de investigación junto a los dirigentes, en base a la creencia de que son ellos, en representación de sus comunidades, los que decidieron hacer participación en la consulta hasta que el proceso tuvo su cierre.

A partir de esto, el investigador tuvo la oportunidad de participar en dicho proceso. El mismo formó parte del grupo de trabajo que realizó los informes de diagnóstico de dichas poblaciones requeridos por el MOP, teniendo de esa manera la posibilidad de acceder a fuentes de información primaria y secundaria, las que han sido en su totalidad elaboradas por el equipo consultor que estuvo a cargo de organizar y ejecutar el proceso de consulta. El equipo lo constituyó un grupo de profesionales dedicados al ámbito de la gestión ambiental y comunitaria, elaboración de líneas de base a partir del trabajo de arquitectos, ingenieros, antropólogos y geógrafos. No obstante, el investigador por cuenta propia y de manera independiente realizó reuniones y entrevistas a los dirigentes mapuche que participaron en la consulta indígena Nahuelbuta.

De esta manera las fuentes de información que fueron utilizadas (en parte y no en su totalidad) para la elaboración de esta tesis, son en base al levantamiento de información primaria y secundaria que fue realizado en el EIA asociado a este proyecto, complementando de esa manera las fuentes de información primaria realizadas en aquella fecha. Los productos de información y material de trabajo elaborados en dicho marco han sido utilizados para complementar el presente trabajo.

El objetivo que se propuso esta investigación fue conocer, describir y comprender el sentido social que otorgaron los dirigentes mapuche, participantes del proceso de “consulta indígena Nahuelbuta”, a su participación en este tipo de instancias. Objetivo pertinente, pues los procesos de participación indígena en Chile, en el marco de los proyectos concesionados que se desarrollan por la gestión pública del Estado en el ámbito local, desembocan en instancias de diálogo entre el Estado, las empresas privadas y las organizaciones indígenas que existen en el territorio. Sin embargo, los marcos políticos que

regulan la participación de los indígenas en este tipo de proyectos resultan ser muy limitados; tanto las normativas de cada institución en esta materia, como también la legislación relativa a los derechos indígenas.

Son procesos de características particulares, en donde se ponen en tela de juicio una variedad de factores de naturaleza social, cultural y política, sobre la base del diálogo que las partes ponen en práctica (los dirigentes indígenas, los representantes del Estado y las empresas). Son instancias en las que no solo se lleva a cabo un diálogo entre grupos culturalmente diversos, en torno a las características sociales y técnicas de un determinado proyecto. Son principalmente instancias de comunicación; intercambio de visiones respecto a los modelos de modernización y el desarrollo de los servicios públicos, discusiones respecto a los temas de índole política que se relacionan con el proyecto o con el territorio en el cual habitan. También es un espacio en el cual suceden intercambios de tipo simbólico, en donde las categorías de conocimiento y reconocimiento que posee cada sociedad, cada grupo e individuo respecto a la alteridad, a la diferencia social y cultural, al ejercicio de identificar y clasificar a los *Otros*, son expuestas a cierta reactualización, la que se debe básicamente al ejercicio propio de la comunicación entre sujetos de origen distinto y la interacción social que posibilita tales fenómenos.

A partir de tales categorías de conocimiento, reconocimiento y clasificación, de toda una trama simbólica e histórica, los actores realizan sus propias lecturas de la realidad de los otros, y también relecturas a partir de cada acontecimiento que experimentan. Dichas relecturas o (reactualizaciones de ciertas categorías de conocimiento y reconocimiento), son ejercicios que posibilitan otorgar nuevos sentidos a los hechos sociales, o bien agregar nuevos a un hecho social ya significado. El sentido social que otorgaron los actores en cuestión al proceso de participación indígena llevado a cabo en la consulta, pudo arrojar luces sobre cómo este grupo de dirigentes mapuche interpretó y comprendió este tipo de procesos que son ejecutados por el Estado.

Lo que se investiga es por el sentido e interpretación que dichos actores realizaron de estos procesos, dando la posibilidad de haberse encontrado con discursos y apreciaciones adherentes o antagonistas sobre un mismo hecho. No obstante, es importante tener conocimiento de la manera en cómo los individuos en general interpretaron el sentido y los

resultados de la aplicación de estos procedimientos, en base a las normativas que enmarcan estas instancias.

Por último, mencionar el hecho de que este trabajo pertenece al ámbito de la antropología social particularmente, y al de las ciencias sociales en general. Al decir esto se tiene la intención de dejar establecido que no se trata de un análisis de jurisprudencia sobre los derechos de los indígenas o las políticas públicas, sino un análisis de tipo sociocultural.

Para complementar lo anterior, se repasó brevemente sobre las normativas legales y políticas indígenas que en la actualidad dan el marco institucional a los procesos de participación de poblaciones indígenas en proyectos del Estado.

A pesar de ello, el foco de análisis de esta investigación estuvo puesto en realizar una reflexión sobre cómo la población mapuche local significó o reinterpretó, las políticas públicas y la legislación actual sobre los niveles de participación social que se aplican para procesos como este.

Parte I Presentación del Estudio

El presente trabajo de tesis tiene por objetivo general conocer y realizar una comprensión en torno al sentido social que otorgó un grupo de dirigentes mapuche de comunidades rurales que se encuentran asentadas en las comunas de Renaico y Angol, en la región de La Araucanía, respecto al proceso de participación que han experimentado en el marco de la "consulta indígena Nahuelbuta", llevada a cabo por el Ministerio de Obras Públicas (MOP). El proceso de consulta formó parte de los estudios de impacto ambiental (EIA) que se llevaron a cabo en base al proyecto. Actualmente la Ruta 180 tiene una longitud de 55 Km en total; desde la ciudad de Los Ángeles, pasando por Coihue en dirección hacia la cordillera, después por la ciudad de Renaico hacia el sur, para finalmente llegar hasta la ciudad de Angol. La ruta presenta altos índices de accidentes automovilísticos, atropellos y problemas de congestión. Esta situación llamó la atención de las autoridades regionales, por lo que se tomó la determinación de concesionar dicha ruta y mejorar su servicio.

En el área que ocupa la actual carretera, de forma aledaña a la ruta, se encuentran asentadas un grupo de comunidades mapuche, en un radio de 5 Km, en los sectores rurales de la comuna de Renaico y en la comuna de Angol. La construcción de la nueva carretera –con estándares "modernos"- supondría el corte del territorio en dos, debido al cierre y privatización de la vía, cuando el proyecto esté construido. Al igual que la actual carretera 5 sur, principal autopista que recorre de norte a sur el país, la actual Ruta 180 será concesionada, lo que elevará el costo de vida de las poblaciones mapuche asentadas en la zona por el pago del peaje que deberán realizar para circular por esta vía, junto a las limitaciones que genera a la movilidad de las poblaciones locales en general, transformando sus dinámicas ya existentes.

1. Problemática

El problema dice relación con la disparidad que se observó en el proceso de consulta indígena respecto a los niveles de participación a los que pueden acceder las poblaciones indígenas que integran estos procesos. Dicha disconformidad surge a partir de que los grupos protagonistas no fueron integrados en las decisiones relevantes sobre el proyecto

que será construido en sus tierras o muy próximos a ellas, lo que inevitablemente provoca la molestia de las organizaciones indígenas, lo que generó reacciones discursivas y comportamentales acorde a dicha disparidad, que fue observada y sancionada por los grupos indígenas a través del discurso.

El problema se manifestó en el hecho de que la población indígena que es objeto de consulta accede a niveles de participación muy bajos a la hora de formar parte de las instancias de toma de decisión respecto a los proyectos concesionados que administra el Estado en zonas con población indígena[1]. Esto permite que en el presente no se tome en consideración los puntos de vista, preferencias y posiciones que adoptan estas organizaciones frente a este tipo de iniciativas. En otras palabras, la afectación –negativa, desde luego- que puedan originar este tipo de acciones en zonas con poblaciones de tales características es hacia sus dinámicas productivas y el estándar (precario) de vida que poseen. Tal impacto no puede ser evitado, minimizado o modificado a partir de los bajos niveles participación que poseen en dichas instancias.

Dentro del ámbito académico, no pocos son los trabajos relacionados que señalan esta problemática. Entre ellos, algunos de los que son citados en este trabajo de tesis: Millaleo (2003), Durston (1993), Bello (2004), Henríquez (2013), Aylwin (2013), como también otros autores que tratan este ámbito no desde un enfoque de derechos humanos, sino desde realizar una radiografía a los impactos que estos mecanismos institucionales generan en la cultura y las relaciones interétnicas; Boccara (2010) o Gundermann (2003).

Por otro lado, los marcos normativos institucionales, tales como el Manual de Participación Ciudadana del Ministerio de Obras Públicas (2007) o bien el Decreto N° 66 del Ministerio de Desarrollo Social (2014); normativas en las que se determina los procedimientos y modalidades de participación, como también los niveles a los que ésta puede alcanzar, apuntan a espacios de participación social muy limitados y restringidos solo a la entrega de opiniones, con muy pocas capacidades de introducir modificaciones en los proyectos.

[1]En otras palabras, no son integrados a la formulación y planificación de estos proyectos, como tampoco al conjunto de decisiones que requieren ser adoptadas en relación a ellos y que colocan a las poblaciones locales protagonistas solo como una suerte de informantes clave. Por otro lado, las concesiones en Chile se sostienen gracias a la Ley de Concesiones (Decreto MOP Nº 900), promulgada el año 1996, normativa que permite al Ministerio de Obras Públicas colocar en concesión la operación y administración de toda obra pública por terceros particulares.

El escenario descrito ha conducido a que las poblaciones indígenas no se hayan identificado, ni respaldado o legitimado este tipo de políticas indígenas provenientes del Estado, principalmente debido a la exclusión que fue posible observar en cuanto a la integración de los grupos indígenas en estos procedimientos y en las decisiones importantes sobre los proyectos. Pero también, a partir de los pronunciamientos y discursos que los grupos protagonistas -los indígenas- otorgaron a la experiencia en estos procesos y lo que representó para ellos; discursos, opiniones, representaciones compartidas o no compartidas, justificaciones sobre sus decisiones y posturas, etc. Sin duda, dicho ámbito es un aspecto importante dentro del análisis que se realiza sobre el Sentido Social –(Augé, 1996)- que los actores dieron a su experiencia con la implementación de las políticas públicas del Estado (Shore, 2010).

Tanto en el acto de participar en estos procedimientos estatales, como el de no participar en absoluto, implica y conlleva la existencia de argumentaciones discursivas; discursos, creencias, relatos, discusiones y debates que colocan en jaque a los grupos indígenas frente a la decisión de integrar estas instancias o no junto al Estado. Y más aún, dichas decisiones, que fueron adoptadas a partir de sus propias subjetividades o identidades, se basaron en elementos sociales concretos que jugaron un papel importante en dichas elecciones; elementos sociales que son parte integral de la cotidianidad de estas poblaciones y las condiciones de existencia que los caracterizan (Shore, 2010 – Corrigan & Sayer, 2007).

El proceso de consulta indígena observado y estudiado, generó en los grupos mapuche de Renaico y Angol una serie de reacciones discursivas a través de su desarrollo, como también posibilitó el poder observar cómo se relacionaron los representantes mapuche -que participaron en todo el proceso- con la política estatal. Independiente del hecho de que las organizaciones indígenas estén inmersas en una estructura socio política jerarquizada, con pocas oportunidades de decisión y definición de sus intereses frente al Estado y otras entidades particulares respecto a los proyectos de inversión, lo vital fue descubrir cuáles fueron los elementos sociales y/o culturales que incentivaron su participación y bajo qué condiciones o argumentos.

En otras palabras, sus reacciones discursivas -adherentes o antagónicas-, el manejo de un conjunto complejo de símbolos que están implicados en el "diálogo" que se produce entre sociedades distintas y dispares, responden a los hechos inmediatos; los procesos de consulta indígena llevados a la práctica, pero también al marco histórico y político que ha protagonizado la relación entre el Estado y la etnia mapuche en Chile, lo que frecuentemente otorga el repertorio y la retórica -el "telón de fondo"- de legitimación o deslegitimación de los indígenas frente al Estado.

2. Pregunta de Investigación

¿Cuáles son los factores y elementos socioculturales de los que se compone la valoración y el sentido social que otorgan los dirigentes mapuches participantes de la "consulta indígena Nahuelbuta", respecto al ejercicio de participación que realizan en estos procedimientos?

3. Objetivo General

Dar cuenta de los factores y elementos socioculturales de los que se compone la valoración y el sentido social que han otorgado los dirigentes mapuches participantes de la "Consulta Indígena Nahuelbuta", respecto a su ejercicio de participación.

4. Objetivos Específicos

a) Dar cuenta de las características y actividades socioculturales de las comunidades mapuche que han sido participes en la Consulta Indígena.

b) Describir a los representantes de las comunidades mapuche que han integrado el proceso de Consulta Indígena, a partir de sus características sociales, culturales y la relación que establecen con el proceso de Consulta Indígena.

c) Identificar cuál es el sentido social que han asignado los representantes mapuche al proceso de Consulta Indígena y su relación con el Convenio 169 OIT, en los proyectos del Estado.

d) Dar cuenta de las motivaciones y aspiraciones -personales o definidas por su grupo de pertenencia- que se hayan originado en los delegados mapuche, participantes del proceso de Consulta, respecto a su ejercicio de participación en dicha instancia y en relación al proyecto MOP de concesión de la Ruta 180.

5. Hipótesis

La consulta indígena, como parte de las políticas públicas del Estado, genera reacciones discursivas y comportamentales en los actores protagonistas, que los conduce a evaluar el participar o no participar en dichas instancias en base a los condicionantes y parámetros propios de su existencia, como también en base al marco histórico y político que caracteriza la relación entre el Estado y la etnia Mapuche en Chile.

6. Metodología de Trabajo

La metodología de investigación que empleó para abordar esta problemática dice relación con los métodos y técnicas cualitativas de investigación social y en particular el método etnográfico propio de la antropología social. El trabajo de investigación propiamente se llevó a cabo junto a los representantes, socios y delegados de cada una de estas comunidades, utilizando instrumentos de producción de información primaria como entrevistas, complementando el trabajo con información de tipo secundaria. La etnografía, como método de investigación, "(…) es el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma" (Aguirre Baztán: 1995, pág. 3).

En base a lo anterior, se utilizó la etnografía para construir un relato integrado; no solo de la interpretación que dieron los sujetos a la experiencia de la consulta indígena, sino también como la interpelaron dentro de su propio grupo. Con ello, se abordó dimensiones

tales como el ámbito simbólico, discursivo e imaginario de los actores, si es que con ello se pudo complementar de diversas maneras los objetivos que aquí se persiguieron. La metodología aplicada resultó ser pertinente puesto que lo que interesa son las subjetividades y experiencias de vida de los individuos.

Dentro del cuerpo de técnicas que se contemplaron, se prefirió utilizar instrumentos que apuntasen a la producción de información a partir del análisis directo de la situación; observación participante, análisis de los discursos, opiniones, ideas, declaraciones y reflexiones que fueron expresadas por los individuos respecto a distintos temas, como también el comportamiento que adoptaron frente al proceso de consulta indígena; el cual, en este caso, fue el espacio de observación y participación del investigador para este trabajo de tesis -los talleres-, junto con pasar un tiempo relativamente corto junto a las familias de los directivos mapuche que participaron en la consulta, en función de conocer su espacio doméstico, conocer un poco más de cada uno de ellos, como personas y representantes mapuche, conocer un poco más sus comunidades de origen y en particular con el objetivo de abordar la problemática desde fuera del espacio institucional de la consulta indígena.

Ello en función de generar un conocimiento que se sustentara a partir de la propia experiencia cotidiana de los actores en relación a los objetivos de este estudio. Por este motivo se buscó propiciar instancias en las que fuese posible aplicar entrevistas semiestructuradas, de tipo etnográfico, en virtud de conocer los discursos y reflexiones que sostuvieron los actores. Pero también, a partir de la observación directa y participante de los talleres de consultoría.

Entrevistas que se realizaron -en lo posible- en el marco de una relación de respeto y confianza entre el entrevistador y el entrevistado. De esa manera se pudo conocer la dimensión ideológica y discursiva de los sujetos respecto al proceso del que formaron parte.

> “La entrevista de investigación pretende, a través de la recogida de un conjunto de saberes previos, la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia de ese individuo” (Alonso, 1995, pág. 228).

Es por esto que se asumió que la entrevista abierta de tipo etnográfica fue la técnica de preferencia que se utilizó en este trabajo, junto con la observación participante. Dicho esto, se pensó ocupar una definición de entrevista que fuese operativa respecto a los objetivos propuestos. Luis Enrique Alonso otorga una exposición respecto a la perspectiva de la técnica de las entrevistas y de los discursos, desde la sociología, que resultó ser pertinente a la línea de estudio que se llevó a cabo:

> "La entrevista de investigación social, por lo tanto, es especialmente interesante para determinar los discursos arquetípicos de los individuos en sus grupos de referencia, ya que al grupo de referencia el individuo se refiere para formular evaluaciones acerca de sí mismo y de los otros. Se trata entonces de una función perceptiva y comparativa en el curso de la cual el sujeto se evalúa a sí mismo" (Alonso, 1995. En: Delgado y Gutiérrez: 1995, pág. 237).

A partir de esto, se determinó que el universo de la Investigación correspondió a un conjunto de comunidades mapuche que resultaron ser las que participaron en la consulta indígena Nahuelbuta, desde el año 2013 a 2015. En total fueron 9 comunidades mapuche las que finalmente estuvieron consideradas para este proceso, las que participaron a través de integrar un número de talleres y reuniones junto a representantes del MOP y el equipo consultor en cada una de las instancias de encuentro en el proceso de consultoría.

La Muestra que se extrajo para realizar el análisis correspondiente contempló la aplicación de entrevistas a un total de 18 dirigentes mapuche, si consideramos que por cada comunidad indígena existen al menos 2 dirigentes o representantes que hayan participado en los talleres de consultoría. Pero también dejando un margen de incertidumbre debido a las diversas condiciones propicias y no propicias que se presentaron en el trabajo de campo como para llevar este estudio a cabo. La idea fue aplicar una entrevista abierta y semiestructurada a cada representante de cada comunidad que estuvo presente en la consulta indígena, o al menos a una persona que haya ejercido un cargo de autoridad dentro de la organización en el marco de lo que fue el proceso.

Uno de los instrumentos principales de registro de información correspondió a las notas de campo. Estas notas hicieron posible un registro del contexto social y cultural en el que vivían los actores en dicho momento, como también de las situaciones y acontecimientos en los cuales se han visto involucrados como mapuches. En segundo lugar, se aplicaron entrevistas a los actores seleccionados para la Muestra, las que hicieron posible obtener

información con un mayor nivel de descripción y enriquecimiento respecto a la dimensión social que se ha querido investigar.

Al haber aplicado la técnica de la entrevista etnográfica, posibilitó conocer los significados y reflexiones de los actores a partir de la entrega de su visión del proceso. Para Hammersley y Atkinson, resulta efectivo considerar a la entrevista abierta como una forma de realizar la técnica de la observación participante. De esa manera se busca conocer determinadas formas de pensamiento, esquemas, significados que construyen los individuos respecto a su experiencia de vida, particularmente en torno a la experiencia que puedan obtener del diálogo con instituciones públicas;

> "Los relatos nativos también son importantes por lo que nos dicen sobre la gente que los produce. Podemos emplear los relatos que nos proporcionan los informantes como evidencias de las perspectivas de los grupos o las categorías particulares de los actores" (Hammersley y Atkinson: 1994, pág. 122).

En efecto, al haber empleado la entrevista etnográfica y haberla utilizado también como una forma de descripción, se buscó obtener información a partir de una mirada holística de cada situación de cada comunidad, de cada directiva y de los hitos que se registraron en el proceso de consulta indígena.

7. Procesamiento de la información

El orden que se le dio a la información recolectada se realizó en base a aplicar una primera distinción que ubicó a los diferentes actores presentes en la investigación en sus "posiciones sociales", dejando constancia de cada una de los discursos sostenidos por los actores indígenas y los roles ejercidos en su calidad de representantes. Esto posibilitó diferenciar a cada uno de los delegados mapuche que participaron en la investigación y el resto de los actores, y así entregar un cuadro general sobre el contexto en el cual se trabajó. Si la investigación se realizó sobre grupos social y culturalmente similares -los delegados mapuche- no por ello se asumió que hayan constituido un conjunto homogéneo. Por el contrario, el haber dado cuenta del registro descriptivo obtenido a través de la observación participante, permitió esclarecer el contexto en el cual los individuos se encontraron interactuando entre sí y frente a otros.

El universo de investigación definido persiguió el objetivo de ordenar los elementos presentes en el material recogido, en función de otorgar una estructura al ejercicio de procesamiento y análisis de la información.

> "Si se trabaja con notas de campo, transcripciones provenientes de entrevistas no estructuradas, documentos históricos o algún otro material cualitativo, una tarea determinante es la codificación de la información mediante la imposición de alguna estructura en la mayor parte de la información" (Anguera, 1995, pág. 82).

Es decir, en base a la descripción que se realizó de los representantes indígenas que fueron entrevistados, junto a la descripción de las organizaciones a las que pertenecen y la dinámica que adoptaron los talleres de consultoría, se realizó el procesamiento de la información en base al análisis que se efectuó sobre las mismas descripciones, junto con relacionar estos resultados hacia el objetivo general de este trabajo, en particular la visión que tuvieron los actores respecto a las políticas públicas que implementa el Estado sobre poblaciones indígenas, y las experiencias o expectativas que dichas poblaciones se construyeron en torno a ello. Lo que fue recogido en las entrevistas fue utilizado como material principal de examen, y posteriormente se realizó un análisis más general.

Este procedimiento otorgó una estructura temática en el análisis de la información en virtud de ordenar el contenido sobre el cual se realizó el estudio. Los resultados de este estudio arrojaron luces sobre temáticas relacionadas a los conflictos por las tierras, la falta de servicios e insumos básicos, la falta de fuentes de trabajo, la discriminación, el aislamiento geográfico, entre otros.

Si para Anguera todo registro implica una selección de conductas consideradas relevantes, cuando éstas se ajustan a los objetivos delimitados; en este caso el discurso, el contenido del discurso y las formas de transmitir el discurso, o los contextos en los que fueron transmitidos, serían aquellos elementos más directamente relacionados con los objetivos de este trabajo.

8. Análisis de Contenido

El análisis de la información se realizó en base a la interpretación de los datos recogidos en el trabajo de campo como también del análisis que se aplicó a las entrevistas. El objetivo principal fue haber realizado un análisis de contenido sobre el material recogido; se buscaron similitudes, semejanzas, patrones conductuales y discursivos que hayan podido manifestar los individuos.

Para Bardín (1986) el análisis de contenido también se vale de la importancia que tiene para el investigador el realizar inferencias, es decir, para analizar de manera adecuada la información, valiéndose también de herramientas de tipo subjetivo, tales como la interpretación, la comprensión y la inferencia. O sea, pronunciar la especulación y la estimación sobre lo que nos entrega el material recogido y con ello entregar una mínima explicación de los hechos. En ese sentido, tanto la interpretación como la comprensión de los contenidos de los discursos que se registraron en los talleres de consultoría y en las entrevistas a los dirigentes mapuche fueron parte del procedimiento de análisis.

En su obra señala que *"El propósito del análisis de contenido es la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción (o eventualmente de recepción), con ayuda de indicadores (cuantitativos o no)"* (Bardín, 1986, pág. 29). Bardín se refiere de manera particular a la inferencia de conocimientos relativos a la producción y recepción de mensajes, es decir, a la comunicación, entendida ésta como una esfera de la interacción social y del ser humano en la cual es posible encontrar indicadores que revelen la existencia de una red de significados e ideas y de los contextos que los enmarcan.

Respecto a la idea de *inferencia*, el autor señala que se trata de una operación lógica por la que se admite una proposición en virtud de su relación con otras proposiciones admitidas ya como verdaderas. En otras palabras, este estudio no se negó al conocimiento que se generó, para los objetivos de la investigación, de conclusiones y explicaciones de tipo deductivo, más que inductivos. En este sentido, los discursos que expresaron los sujetos respecto a la participación en la consulta indígena, se elaboran a partir de una serie de significaciones, relatos y experiencias que formaron parte de hechos que no se relacionaron directamente a los objetivos de esta tesis, pero que bajo una lectura comprensiva -y

holística- de los relatos y de los registros de trabajo de campo, se les pudo observar como elementos que forman parte del universo estudio.

Se realizó un análisis categorial, el que procedió a partir de la descomposición del texto en unidades temáticas, seguidas de una clasificación de estas unidades en categorías, según agrupaciones analógicas. Junto a ello se llevó a cabo un pequeño examen temático respecto a los contenidos de las entrevistas, para de esa manera construir un cuadro referencial a partir del cual se pudiera construir relaciones frecuenciales entre las temáticas que emergieron en la información recabada. Posteriormente, se realizó el análisis de contenido propiamente sobre los textos ya codificados. Se llevó a cabo un ejercicio de comprensión de la información reunida para así contrastarla y comprobarla en relación a los objetivos definidos en este trabajo y otorgarle un sentido junto al marco teórico elaborado.

En principio se estimó exponer un total de 7 tablas lógicas de resultado, acorde a las 7 entrevistas realizadas. Sin embargo, se optó por agrupar en una misma tabla lógica las distintas respuestas de los delegados mapuche a cada una de las categorías definidas. Esto se debe a que una entrevista que se aplicó a un delegado mapuche no contiene el mismo tipo de información que la que se aplicó en otra entrevista. De esa manera y en base a un ejercicio de abstracción, se visualizó –en forma integral- que las distintas respuestas de los diferentes delegados mapuche a las preguntas de la entrevista arrojaron resultados heterogéneos, pero complementarios entre si -respecto a una misma unidad temática. Existieron similitudes en algunas respuestas respecto a ciertas preguntas del entrevistador a un delegado mapuche y a otro, pero al analizar la entrevista de un solo delegado mapuche en forma individual (ordenada en una tabla lógica de resultados), la coherencia o cohesión y el carácter complementario de los resultados de investigación de la muestra, se tornó difuso.

En base a lo anterior, se adoptó la convicción de que, al conservar esta diversidad de miradas y posturas, posiciones o discursos respecto al cuestionamiento de un mismo hecho o una misma temática, y haber expuesto el material de esa misma forma, se estregaron resultados de mayor carácter holístico y en forma más representativa de la heterogeneidad que se pudo vislumbrar. Por lo tanto, detrás de una misma tabla lógica se entregó un cuadro

general respecto a cómo perciben el proceso de consulta indígena los actores que fueron entrevistados; la participación indígena, el convenio 169 y todo lo que implicó la reflexión de estos conceptos en este grupo de delegados mapuche y qué sentido le otorgaron al proceso al final.

Los indicadores de las categorías expresaron no simples respuestas cerradas y acotadas en base a una pregunta, sino que equivalieron a una reflexión compleja –a veces extensa- que realizó el sujeto entrevistado respecto a la temática que subyace detrás de cada pregunta.

9. Matriz de Análisis de Contenido

Tabla 1: Matriz de Análisis de Contenido

Objetivo	Tema	Dimensiones	Categorías	Indicadores
Dar cuenta de los elementos socio culturales de los que se compone la valoración y el sentido que los Dirigentes Mapuche, participantes de la "Consulta Indígena Nahuelbuta" hacen de su ejercicio de participación	Participación en la Consulta Indígena Nahuelbuta	Sentido Social	Leyes y Derechos	
			Política	
			Inclusión-Exclusión	
			Convenio 169 OIT	
		Motivantes y Aspirantes	Oportunidades Laborales	
			Aislamiento Geográfico	
			Inclusión-Exclusión	

Fuente: elaboración propia en base a "Análisis de Contenido" – Bardín, 1986.

Como se puede apreciar, la Tabla N° 1 constituyó la matriz de análisis de contenido, la cual estructuró, ordenó y categorizó la información recogida en las entrevistas etnográficas. Desde el objetivo central del estudio se desprendió una temática que resultó ser el pilar de base que articuló el presente trabajo. Junto a ella, la definición de 2 dimensiones que formaron parte de los objetivos de investigación, junto a sus respectivas categorías, las cuales respondieron a las distintas temáticas que se identificaron en los relatos de los actores, como también respondieron a un ajuste a los lineamientos teóricos que se utilizaron en este estudio. En ese sentido, la dimensión "Sentido Social" respondió al objetivo principal de la investigación. Por su parte, la dimensión "Motivantes y Aspirantes" respondió al enfoque de análisis del presente trabajo, en donde se realizó el cuestionamiento acerca de cuáles fueron los elementos socio culturales que se encontraron detrás de la valoración que realizaron los actores frente al proceso de consulta indígena.

La entrevista agrupó una serie de preguntas que apuntaron a recoger información de la percepción de los dirigentes mapuche sobre su participación en un proceso de consulta en particular, y respecto a cómo interpretaron la participación indígena en el proyecto, y las herramientas legales vigentes que se utilizaron en dicha materia. Muchas de las respuestas entregadas respondieron de manera precisa las preguntas realizadas y otras no. Sin embargo, otras respuestas apelaron y apuntaron a un contexto general de la problemática que aquí se trabajó, indicando que son una multiplicidad de expresiones y factores que dieron cuenta de la persistencia del problema identificado.

En virtud de explicar y graficar de manera clara y ordenada los resultados del análisis, se expusieron los relatos a través del siguiente formato (síntesis del cuadro anteriormente expuesto):

Tabla 2: Cuadro de Indicador – Matriz de Análisis de Contenido

Objetivo
Tema
Dimensión
Categoría

INDICADOR

Fuente: elaboración propia.

Como se observa en la Tabla Nº 2, la forma en que se presentaron los resultados respondió a la necesidad de entregar la información en forma ordenada. Por otro lado, de manera posterior a la presentación de los indicadores, se realizó una sistematización de dicho material, en función de otorgarle coherencia e hilo conductor a los pronunciamientos extraídos de las entrevistas, así como el contexto del mensaje; permitió conocer y analizar los elementos socio culturales que jugaron un papel importante para los actores en el ejercicio de participación que hicieron, los cuales -en conjunto- aportaron a otorgar el Sentido social que para estos delegados mapuche tuvo el proceso que experimentaron.

La sistematización de la información recopilada se llevó a cabo en base a la siguiente Tabla.

Tabla 3: Tabla de Sistematización de Resultados

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social

Fuente: elaboración propia.

Como se observa en la Tabla N° 3, se estableció que cada indicador fue contextualizado, es decir, se realizó una referencia en la cual se describieron los factores, condicionantes y escenarios sociales que influyeron en las pronunciaciones discursivas, y desde los cuales la persona entrevistada emitió dicho relato. Los elementos socio culturales involucrados que salieron a luz de ello, provinieron de una abstracción en la cual se enfoca el análisis hacia los hechos y fenómenos que forman parte o son el resultado de las relaciones sociales entre individuos y grupos que ocupan posiciones distintas en la estructura social. Por último, en la columna “Sentido Social” se buscó entregar una reflexión general y suscinta respecto

a cómo el entrevistado interpretó, percibió o evaluó aquello por lo que se le preguntó, en función de avanzar progresivamente, dando forma a los resultados del objetivo general.

10. Etnografía y Estudio de Caso

El trabajo de investigación que se realizó en terreno, implicó el uso una metodología cualitativa de investigación, como la etnografía, y particularmente la técnica de observación participante. No obstante, se pensó que el abordaje analítico de un proceso participativo, como una consulta indígena, debió ser asumido desde la perspectiva bajo la cual la instancia de consulta es una expresión singular de los movimientos institucionales generales, de relaciones sociales y relaciones interétnicas, lo cual obligó adoptar enfoques que estuvieran en sintonía con dicha constatación.

Para estos efectos, el estudio de caso se presentó como una técnica y un criterio de análisis adecuado al contexto que se estudió. Entre los diversos factores que jugaron un rol en este criterio, es posible decir que la implementación de las políticas públicas son situaciones que debieron ser analizadas desde la óptica en la cual se deben observar los hechos y procesos experimentados o comprendidos por los propios actores sociales en el momento en que se desarrollan, introduciéndose en sus puntos de vistas.

El estudio de caso es una:

> "(…) aproximación micro inductiva que permite adentrarnos en profundidad a una parte de la realidad en la que existe el elemento a investigar, y comprender sus dinámicas internas y contextuales. Es más, el contexto y el caso no son percibidos como separados, sino como un *continnum*" (Güereca, R., 2016, pág. 107).

Es decir, la técnica de estudio de caso permitió abordar el elemento analizado a partir de un enfoque micro social que permitió comprender los patrones internos que, en parte, lo explican, como también sus condicionantes o factores externos a la vez. Permitió aprehender la complejidad del fenómeno que se investigó, a través del involucramiento holístico directo con el objeto de análisis.

A partir de lo anterior, se consideró necesario abordar el objeto de estudio en base a esta técnica, principalmente por las características de aquello que se investigó y también por las posibilidades que abrió el estudio de caso respecto a sintonizar con cada una de las

dimensiones y aspectos del fenómeno, habiendo concentrado el examen en su dinámica interna y su desarrollo en el tiempo. Pero también, permitió develar la relación que existe entre la situación bajo análisis y las estructuras sociales y políticas de la sociedad a nivel general.

> "Las observaciones detalladas del estudio de caso permiten estudiar múltiples y variados aspectos de un mismo objeto de examen. Además, permite examinar cada uno de esos aspectos en relación con otros dentro de su ambiente total. Esta capacidad de técnica resulta en una de sus principales ventajas: la oportunidad que ofrece para desarrollar una visión holística del objeto de estudio" (Reyes, 1999, pág. 84).

De esa manera, fue posible adentrarse en las dimensiones del objeto de estudio a partir de una mirada que relacionó sus distintos elementos propios con los factores que lo rodeaban y lo influyeron, y con ello acercarse a una imagen más acabada de la situación social que se investigó.

11. Actividades: Etnografía y Trabajo de Campo

Como se mencionó, el investigador participó en un proceso de consulta indígena llevado a cabo por el MOP el año 2013, cumpliendo así con la normativa de aplicar el Convenio169 OIT, en las comunas de Renaico y Angol en la región de La Araucanía, en el marco del proyecto concesión "Mejoramiento Ruta Nahuelbuta". Dicho proceso reunió a un total de 9 comunidades mapuche asentadas en los sectores rurales de ambas comunas. El proceso de consulta se materializó a partir de un número de reuniones y talleres entre los representantes mapuche de cada comunidad, los funcionarios del MOP, en ocasiones algunos funcionarios municipales y el equipo consultor encargado de organizar y ejecutar el proceso.

El análisis etnográfico propiamente se llevó a cabo a partir de haber asistido a cada reunión y taller que se sostuvo con los dirigentes mapuche, participando como antropólogo de apoyo en el equipo consultor. La descripción se enfocó en tomar registro de la forma en cómo se desenvolvieron las reuniones y talleres que tuvieron lugar, por lo general, en la sede social de una de las comunidades mapuche del sector rural en la comuna de Angol, por un periodo de casi 12 meses en total. Junto a ello, se observó la dinámica que adquirió el diálogo entre todos los actores presentes, colocando atención en los contenidos de cada pronunciación discursiva; sea como acotación a la discusión, como una observación,

consulta, crítica o inquietud; tanto de los dirigentes indígenas presentes, como también de los funcionarios MOP (los más relevantes para los objetivos que persiguió el estudio) e integrantes del equipo consultor.

El resultado de la convocatoria del MOP para efectos de realizar los talleres de consultoría fue la participación de uno o dos representantes de cada comunidad mapuche en el proceso de consulta indígena (aproximadamente entre 16 y 18 personas en total, pero esta cifra variaba de un taller a otro). Respecto a las comunidades mapuche, se pudo tener conocimiento sobre la controversia que generó dentro de las directivas y comunidades mapuche sobre integrar un proceso de este tipo. La mayoría de las directivas aceptaron participar, pero no sin reparos de sus bases y de ellos mismos; hubo aquellas en las que se generaron desacuerdos en torno a esa decisión, para finalmente acceder a participar en el proceso, pero bajo una actitud escéptica o crítica. Las directivas de cada comunidad son integradas –en general- por mínimo 5 personas, por lo tanto, el trabajo de reunir a los integrantes de la comunidad y tomar decisiones en conjunto no fue una tarea fácil.

Figura 2: Preparativos Ceremonia de Inicio Consulta Indígena

Fuente: AP Ecology Spa – Ministerio de Obras Públicas, 2013

Por otro lado, resulta importante mencionar que las organizaciones indígenas reconocidas en la Ley 19.253 o “Ley Indígena”, en las comunidades rurales frecuentemente sucede que son instancias organizativas que existen en conjunto con otras que son conformadas por la

comunidad[2], como las Juntas de Vecinos, los Comités de Agua Potable Rural (APR), Clubes de Artesanos (as), Centros de Apoderados, entre otros. En este sentido, la *Comunidad Indígena* –integradas al Registro oficial de la CONADI- es un tipo de organización que forma parte de las instancias de encuentro de la *Comunidad Rural*[3]; de las familias que habitan los sectores rurales de las comunas de Angol y Renaico[4], y por tanto se configuró como una de sus "ramas" organizativas, pero en ningún caso representó a la totalidad de la comunidad. En base a lo anterior, las directivas que no consensuaron de manera unánime su participación en la consulta indígena, optaron por participar en forma parcial; dejando a uno o dos representantes para integrar este proceso en su desarrollo, sin la asistencia de ningún otro delegado, debido a la falta de conceso –y voluntad- en su delegación interna.

Por otra parte, frecuentemente sucedió que los integrantes de una organización de la comunidad, sea indígena o no, repitió su participación activa en otra organización, dando el resultado de haber estado frente a un dirigente local que integró las distintas instancias de organización que forman parte de la "comunidad rural". Ello no equivale a concebir que tales

[2]El artículo 9º de la Ley Indígena indica que se entenderá por Comunidad Indígena a toda agrupación de personas de una misma etnia indígena y que provengan de un mismo tronco familiar, reconozcan una jefatura tradicional, posean o hayan poseído tierras indígenas en común y provengan de un mismo poblado antiguo. Ahora bien, las comunidades mapuches que fueron representadas por sus directivas en el proceso de consulta indígena, en su mayoría son comunidades que tienen base territorial en el sector rural de las comunas involucradas, a excepción de 2 de ellas que habitan sectores periféricos residenciales (semirrurales) de la ciudad de Angol y de la localidad de Huequén. Actualmente, entre la ciudad de Angol y la localidad de Huequén existe una conurbación que se ha desarrollado con el pasar de los años.

[3]En este punto se hace referencia a la conceptualización elaborada por el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, respecto a los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, en los cuales se realiza una distinción entre las pautas culturales de interacción y comportamiento de los grupos sociales, a partir una separación entre poblaciones que se relacionan a través de lazos de parentesco, regidos en gran parte por la tradición y lazos comunitarios, ubicados en posiciones determinadas en la sociedad. Frente aquellos grupos que se relacionan a partir de otro tipo de vínculo social, más ligado a un contrato social normativo, racionalizado, pautado en base a la existencia de un poder centralizado. Si bien estos conceptos no son el foco de análisis, son útiles para ilustrar una idea respecto a las comunidades rurales (como unidad social) y su relación con las organizaciones sociales que se constituyen dentro de ellas –como con las que se ha desarrollado el trabajo etnográfico-, y poder establecer con estas aproximaciones una imagen respecto a esta idea (Demarchi & Ellena, 1986. Diccionario de Sociología. Ediciones Paulinas).

[4]Para el caso de la comuna de Renaico, los sectores rurales involucrados son Tolpán y Roblería. En la comuna de Angol, los sectores rurales son Chacaico, Huequén, Trarulemu, Lomas de San Juan, Lo Arcadia, Butaco y sector Los Rosales (población periférica de la ciudad de Angol). A partir de las conversaciones sostenidas junto a los dirigentes mapuche, en particular junto a Martín Calbún, dirigente mapuche del sector de Chacaico en Angol, se pudo tener conocimiento que dichos sectores rurales fueron ocupados progresivamente por familias mapuche, encabezadas por un *Longko*, que se encontraban en situación de marginación y despojo de sus tierras de origen a través de vías legales e ilegales. Las referencias hacia las tierras de origen de dichas familias apuntan hacia el relato de un antiguo despojo masivo y violento de población mapuche en el sector de lo que actualmente es el poblado de Collipulli, a manos de agentes no gubernamentales, a fines del siglo XIX.

organizaciones internas de dichas comunidades validen a una sola persona perteneciente a ella para que las represente frente a los organismos públicos o en proyectos concesionados. No sin antes un permiso y una validación de la comunidad para tales efectos, pero sí resulta ser importante el hecho que no existió en la consulta indígena alguna organización o dirigente mapuche que se opusiera a que la *organización indígena* estuviera integrada en estos procesos.

Figura 3 Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Sin embargo, sí se dejó demostrado el hecho que, aquellos dirigentes que representaban a otras instancias de organización de las comunidades y que a su vez pertenecían a la *organización indígena* de la comunidad, no participarían del proceso en base a dos razones: la primera; que la comunidad no aprueba de manera unánime el proyecto concesión "Mejoramiento Ruta Nahuelbuta" ni la "Consulta Indígena Nahuelbuta" como instancia de participación y de relacionamiento con el proyecto. Segundo, que a pesar de los desacuerdos internos y de las formas no tradicionales de reunión, diálogo y participación política que impuso la Ley Indígena de 1993 sobre las organizaciones mapuche en estos procedimientos, se llegó a la resolución de proceder con la asistencia a los talleres de consultoría para los dirigentes que estuvieron interesados en participar y conocer el desarrollo del proceso. En otros casos, la no participación se debió al desconocimiento de algunos dirigentes respecto a este tipo de instancias; al temor e incertidumbre que generó

en la conciencia de representantes y delegados mapuche respecto al acto de haber firmado documentos oficiales junto a los organismos del Estado y el rol de haber representado los acuerdos o compromisos que emanaron de estas instancias. Ciertamente no resultó una decisión simple; ni para los delegados indígenas ni para el resto de sus asociados.

La consulta indígena se dividió en 5 etapas y se desarrolló a través de determinados procedimientos; en su mayoría reuniones ampliadas entre todas las directivas junto a los profesionales del equipo consultor y el MOP. También se realizó visitas y reuniones más acotadas con cada delegado de manera independiente. En forma paralela, profesionales del equipo consultor –entre ellos un antropólogo de cabecera- sostuvieron de manera frecuente reuniones de trabajo en terreno, en las sedes sociales o en los hogares de cada dirigente mapuche cuando las directivas solicitaron capacitación y apoyo respecto a cómo comprender la información técnica del proyecto que se les entregó, y cómo poder interpretar el Convenio Nº 169 OIT y debatir sobre lo que representó para estas directivas mapuche, la relación que tiene el documento con los proyectos de inversión y en qué forma se relacionaba con ellos como actores protagonistas. Este ejercicio se solicitó por todas las directivas participantes, en donde se trabajó con dos a tres delegados en cada caso, con un o máximo dos reuniones por directiva.

Figura 4: Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Este fue el caso de las directivas mapuche en las que se realizó un trabajo etnográfico, donde algunas sostuvieron un discurso y una posición política más crítica respecto a la situación de las comunidades mapuche en Angol y Renaico, frente a aquellas que tuvieron discursos legitimadores del modelo (social) dominante y frente a aquellas autoridades políticas e instancias de toma de decisiones importantes, que a veces presentan actitudes reticentes y conservadoras -e incluso opositoras- a la integración de este tipo de organizaciones en las instancias de decisión; sea en las municipalidades como alcaldes o concejales, en los CORE, en el Gobierno Regional o la Intendencia, o la reivindicación de la identidad étnica en estudiantes y apoderados de colegios e internados en ambas comunas a partir de la voluntad de los Centros de Padres y Apoderados (muchos de ellos pertenecientes a comunidades mapuche, entre otras instancias asociadas al ámbito educativo de los jóvenes.

En la comuna de Renaico existe un Título de Merced reconocido, que resulta ser de una superficie extensa, de larga data y con antecedentes históricos. En cambio, en la comuna de Angol existen al menos 9 Títulos de Merced reconocidos. La mayoría de estas comunidades vivieron el proceso de Reforma Agraria de la década de 1960 y las hijuelas eventualmente originadas en el periodo de la dictadura militar, producto de las modificaciones que dicha administración realizó sobre las normativas en materia indígena para esos años. En dichos terrenos residen hoy las diferentes familias mapuche con las cuales se llevó a cabo el trabajo etnográfico.

Figura 5: Ceremonia de Inicio – Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa – Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Figura 6: Ceremonia Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Figura 7: Primer Taller de Consultoría

Fuente: AP Ecology Spa – Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Se asistió a cada una de las reuniones y talleres sostenidos con las distintas organizaciones mapuche que participaron en la "Consulta Indígena Nahuelbuta", pero las entrevistas etnográficas se aplicaron a los representantes mapuche que hicieron constante su participación en los talleres de consultoría. Esto quiere decir que, con el desarrollo del proceso, la participación de los integrantes de cada comunidad iba variando, a veces de mayor a menor grado y viceversa. Esto hizo adoptar la determinación de entrevistar a los delegados de cada comunidad que asistieron de manera frecuente a los talleres, en virtud de que fueron estos actores los que poseyeron información relevante sobre la historia de la comunidad a la que pertenecen, antecedentes generales del Título de Merced y del estado actual en la que se encontraba la comunidad desde el punto de vista social, organizativo y territorial. Es decir, como *Informantes Clave*.

Para esa fecha, este grupo de delegados tenía experiencia en algunas consultas ciudadanas relacionadas a otros proyectos viales de la zona y de parte de programas de salud[5]. Sin embargo, no habían tenido, hasta entonces, la experiencia de participar en un

[5]Este es el ejemplo de la comunidad mapuche "Eugenio Araya Huiliñir", la que tuvo experiencia de la construcción de una línea de base a partir de la iniciativa de ENDESA de construir una central de energía eólica

proceso de consulta indígena anteriormente. Una convocatoria formal a ser consultados respecto a su *opinión* y compartir información relevante respecto a las dinámicas sociales del territorio, en virtud –según el discurso oficial del Gobierno- "del desarrollo de las comunidades locales y la modernización de los servicios públicos". Una invitación a discutir acerca de lo positivo que implicaba, para el bienestar de la población local, el aprobar la iniciativa, a partir de los objetivos que perseguía, donde finalmente el proyecto respondió a modelos de desarrollo y modernización que en lo concreto no fueron socializados o discutidos con estas comunidades mapuche.

Figura 8: Actividad de Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013.

No se consideró a estas comunidades mapuche para participar del proceso de toma de decisiones relevantes en este proyecto, instancias en las que se debió integrarlas de acuerdo a la normativa que dispuso el Convenio 169 OIT en el marco de proyectos de inversión en territorios indígenas; tanto en la formulación, planificación y evaluación.

cerca de sus tierras, el año 2011. Actualmente, existen tres Parques Eólicos aprobados en la comuna de Renaico al año 2020. Los procesos participativos ejecutados en la evaluación ambiental de estos proyectos (Consulta Indígena y Participación Ciudadana) –según fuentes regionales- no fueron representativos ni resolutivos respecto a las observaciones que hicieran las organizaciones territoriales que participaron de tal instancia. Por otro lado, las entrevistas y encuestas de usuario que aplica el Centro de Salud Familiar (CESFAM) de Huequén (comuna de Angol) hacia las familias que integran estas comunidades mapuche cada semestre, donde actualmente existe una atención primaria de salud que mezcla atención medica alópata junto a la atención de salud con aproximaciones indígenas, en este caso, medicina Mapuche.

Los procesos de participación de la ciudadanía, en el marco de la evaluación ambiental de los proyectos que son gestionados por el MOP, estos solo consideran llegar a un "nivel consultivo" respecto al grado de involucramiento de la población local; lo que equivale a decir que solo se consideran las *opiniones* y la información territorial relevante que pueda entregar la población indígena local, quedando su participación -en el proceso- relegado a la entrega de información y aceptación no discutida del proyecto.

En los talleres anteriormente señalados, se presenció como antropólogo de apoyo, escuchando preguntas, dudas y comentarios de los representantes de las comunidades y directivas mapuche respecto a las posibilidades de resguardarse de mejor manera frente a los impactos de este proyecto y de haber obtenido beneficios que pudieran haber venido de la mano del mismo. La frase que emitió uno de los representantes de una comunidad en la que tenían lugar las reuniones grupales entre directivas, resumió e ilustró el problema que aquí se planteó, en un contexto de discusión acerca de los alcances del Convenio Nº169 OIT en el proyecto: *"No estamos en condiciones ni somos capaces, nosotros mismos, de defender nuestros propios derechos"*, habiendo manifestado una preocupante frustración frente al hecho de haber comprendido que las organizaciones mapuche, actualmente, se encuentran frente a un escenario de exclusión de la planificación de los proyectos, sumergidos en un desconocimiento frente a sus derechos ciudadanos e indígenas, y excluidos de todo ámbito político de toma de decisiones importantes a nivel comunal.

Figura 9: Actividad de Inicio Consulta Indígena Nahuelbuta

Fuente: AP Ecology Spa – Ministerio de Obras Públicas, 2013

Figura 10: Inicio Primer Taller de Consultoría

Fuente: AP Ecology Spa – Ministerio de Obras Públicas, 2013.

Figura 11: Primer Taller de Consultoría

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013

En el desarrollo y análisis de las entrevistas etnográficas aplicadas, se pudo identificar la existencia de ciertos códigos sociales que estarían relacionados a las formas habituales de

sociabilidad y reunión entre estas personas, a partir de haber realizado una comprensión general de los resultados de las entrevistas y la observación directa que se efectuó sobre los talleres de consultoría, es decir, de la dinámica que se generó. En cuanto a dichos códigos, estos se expresaron –por una parte- en los relatos y comentarios de cada delegado en relación a la obligación que surgió del proceso respecto a: (1) reunirse entre todos los delegados participantes a partir de determinada manera, (2) a determinada hora, (3) en un determinado lugar para recibir información técnica de un proyecto vial que poco entendieron en principio, (4) a no haber tenido la certidumbre de si el proyecto los podría beneficiar en alguna forma; (5) a tener que verse en cierta manera obligados a participar y destinar el tiempo disponible para asistir a este proceso. En otras palabras, a una serie de hechos, de detalles, que originaron pronunciamientos de parte de ciertos delegados al tener que llevar a cabo todas estas actividades, las cuales fueron discutidas en los talleres.

Figura 12: Primer Taller de Consultoría

Fuente: AP Ecology Spa - Ministerio de Obras Públicas, 2013.

En ese sentido, algunas directivas expresaron incomodidad respecto a realizar los talleres de consultoría en la sede social de una de las comunidades y no en las propias. Otro asunto fue el de hacer coincidir las fechas de ejecución de los talleres debido a que cada dirigente tenía su propio itinerario de actividades. Otro tanto fue el hecho de cómo se desenvolvió el diálogo colectivo en el desarrollo de los talleres grupales, debido a que, en la tradición de

las zonas rurales se toma muy en serio las formalidades en los eventos sociales[6]; en este caso la oportunidad para tomar la palabra y opinar en las reuniones cuando se está en una "casa ajena", donde habitualmente es el "dueño de casa" el que otorga la palabra, manteniéndose una prudencia frente a recibir la aprobación de los relatores (en este caso los funcionaros del MOP); quién tenía que opinar y qué es lo que se debía discutir. Bajo esos códigos, se volvió complicado entregar en las reuniones grupales alguna opinión personal de parte de algún delegado o algún comentario que no sea bien acogido por el resto de los dirigentes mapuche sobre lo relacionado al proyecto; sus características técnicas y respecto a los impactos sociales, que fue el punto que mayor controversia generó en los talleres de consultoría.

Lo anterior en ocasiones chocó con la dinámica que los funcionarios del MOP querían imponerle al proceso, en donde se tuvo la intención de dar espacio para la libre comunicación de preguntas, dudas o inquietudes de los asistentes en torno al proyecto. Dicha instancia de diálogo se iniciaba con preguntas y respuestas a la parte técnica del proyecto y terminaba en discusiones acerca del Gobierno y los modelos de desarrollo impuestos para las comunidades locales.

Por otra parte, y volviendo a lo anterior, los códigos locales también se expresaron en la aprobación o desaprobación de las formas en las que se desarrollaron los talleres y cómo se cumplieron las etapas del proceso; de la forma en que se establecieron acuerdos y la manera de oficializarlos, en la forma en cómo se mantuvo la comunicación entre el equipo consultor, el MOP y los delegados mapuche[7] y la manera de dialogar entre las partes presentes, entre varios asuntos que fueron motivo de controversia.

Solía ocurrir en los talleres de consulta que son dirigidas por instituciones del Estado, en este caso el Ministerio de Obras Públicas, que se práctica y se practicó un tipo de diálogo vertical, en donde el Estado es quien dispuso del poder para ir dando forma al proceso; de

[6]Referencias que fueron recogidas en el marco de la aplicación de las entrevistas etnográficas.

[7]Los presentes en los talleres grupales eran generalmente los delegados mapuche representantes de las comunidades, los profesionales del equipo consultor, funcionarios municipales que trabajan junto a estas comunidades en el Programa PDTI del municipio, y los funcionarios del MOP.

abrir la instancia de consulta, disponer del poder de convocatoria, determinar qué organizaciones indígenas participaban y cuáles no, lograr que los representantes de las comunidades participaran del proceso, imponer un cronograma de trabajo al cual los delegados indígenas debieron adaptarse, definir cuál era la información relevante del proyecto que fue entregada a la población local y cuál no, entre otros.

Los distintos tipos de reuniones e instancias fueron utilizadas como fuente de datos descriptivos y como instancias de realizar observación participante. De manera paralela a ello se desarrollaron visitas, que duraban uno o dos días, a los hogares de cada uno de estos dirigentes mapuche en las que se llevó a cabo las entrevistas. En ocasiones, de manera grupal (la directiva de la comunidad y sus familias), y en otras de forma individual (manteniendo conversaciones con los dirigentes en sus lugares de trabajo u hogares). Se sostuvo el contacto junto a cada representante mapuche frente a las convocatorias de talleres y reuniones que se efectuaron entre las directivas mapuche, el MOP y el equipo consultor. Cada aspecto del proceso de consulta y de la información del proyecto, fue discutido y sometido a revisión por parte de los delegados y frente a cada eventualidad que se presentó. Se realizó viajes de Santiago a Angol, y viceversa, de manera frecuente. Se participó a su vez del ritual que realizaron las autoridades ancestrales de las comunidades mapuche presente en el inicio del proceso de consulta indígena, en el año 2013[8].

Finalmente, y tras haber realizado adaptaciones respecto al desenvolvimiento del proceso de consulta –que fue variante en el tiempo-, como también al trabajo de campo propiamente, se logró realizar un total de 9 entrevistas etnográficas junto a los delegados que aceptaron entrevistarse, uno por cada comunidad. En un principio se determinó realizar entrevistas a por lo menos 2 representantes de cada comunidad. Sin embargo, a través del proceso y su desarrollo durante los meses, la disposición y disponibilidad de los delegados mapuche se fue volviendo complicada y variante fuera del contexto de los talleres de consultoría, como también dentro de él, lo que obligó al investigador tomar decisiones

[8]En dicha oportunidad asistieron los representantes mapuche de cada comunidad que participó de la consulta junto a sus familias. Se realizó una ceremonia en la que se hizo un baile alrededor del *Rewe* de una de las comunidades en el sector de Chacaico, junto a la sede social. Posteriormente, en el mismo espacio, se realizó una comida en donde fue contratada una pequeña empresa de gastronomía mapuche, llevada adelante por la presidenta de la comunidad. En dicha comida asistieron los representantes de cada comunidad, funcionarios del MOP y el equipo consultor. Las autoridades ancestrales que asistieron fue el *machi* de una de las comunidades, y presidió la ceremonia junto al *Wewpife* de la misma.

respecto a la cantidad de entrevistas posibles de realizar en un periodo de tiempo considerado. Resulta necesario mencionar el hecho de que cada comunidad mapuche que integró la consulta indígena presentó uno o máximo dos dirigentes reconocidos por los municipios y legitimados por sus comunidades de origen, en relación a los problemas y necesidades que requirieron ser gestionadas en el proceso participativo.

Lo anterior, en relación al hecho de que son las propias comunidades, en asambleas mensuales, las que determinaron que eso se mantenga de esa forma. Los motivos –en palabras de los propios actores- tuvieron relación con los conflictos de intereses y de oposición de visiones distintas de gestión entre dirigentes y representantes que forman parte de una misma comunidad indígena. Al existir más de una organización social al interior de una comunidad rural unida por lazos de parentesco y alianzas matrimoniales, los dirigentes de cada una de ellas -en ocasiones- se ven confrontados en sus visiones y modalidades de resolución de problemas respecto a los asuntos “externos”. Es por este motivo que las comunidades mapuche que fueron parte del proceso optaron por el camino de evitar conflictos internos, al adoptar la medida de que solo existirá, dentro del proceso de consulta indígena, un solo representante que velara por los intereses de su comunidad en relación a los asuntos que aquí fueron tratados.

Por otro lado, también se manifestó la desaprobación que expresaron algunos de los delegados mapuche respecto a los resultados o beneficios que podían ser posibles de adquirir a través de la consulta indígena. Varios de ellos no vieron sus expectativas satisfechas y decidieron abandonar la participación a los talleres o bien declarar abiertamente su rechazo a este tipo de instancias por considerarlas carentes de toda vinculación con las decisiones reales para las necesidades del pueblo mapuche, en relación a la participación de las comunidades en el proyecto.

Diferentes fueron las posiciones adoptadas por cada uno de estos delegados mapuche respecto de los posibles resultados y expectativas que se originaron con su participación. Queda aún por conocer la visión que construyeron los actores respecto al proceso mismo de participación indígena y frente a los impactos sociales del proyecto. Es decir, cuáles son los elementos que se encontraron presentes en el sentido social elaborado. Es importante

recordar que el discurso oficial del Estado es que las políticas públicas son pertinentes y necesarias -y adecuadas- a los contextos sociales en los que se aplican

Parte II Marco Conceptual

1. Antropología del Estado

La antropología social, al dirigir el análisis hacia la figura del Estado está observando las formas en cómo se construye y se reproduce de manera cotidiana en el territorio y en la consciencia social de la población. Se está enfocando en las prácticas estatales que impactan y contribuyen a dar forma a la consciencia social de la población, en función de originar movimientos de rechazo o adhesión con sus políticas. Para llevar tales acciones, el Estado incurre en formas de intervención de las prácticas sociales en los grupos humanos, así como también la construcción y administración de simbologías nacionales y locales. El proceso de consecución de estos objetivos conlleva, sin duda, un costo humano en términos políticos, culturales y de toda índole;

> "Menos común es señalar la relación entre la formación del Estado y la revolución cultural en la larga conformación de la civilización burguesa, sea en Inglaterra o de manera general. En la mayor parte de la literatura no se examina el contenido profundamente cultural de las actividades y de las instituciones del Estado, ni la naturaleza y la extensión de la regulación estatal de las formas culturales. Y menos frecuente todavía es que se conciba la formación del Estado como la revolución cultural que substancialmente es (…)" (Corrigan & Sayer, 2007, pág. 42).

O sea, el Estado concebido como ente configurador -incluso erradicador-de formas y prácticas sociales, de cosmovisiones, identidades y subjetividades, clasificaciones sociales, simbologías y tradiciones;

> "Tales clasificaciones son medios para un proyecto de integración social que implica también, inseparablemente, una desintegración activa de otros polos de identidad y otras concepciones de la subjetividad. Proporcionan una base para la construcción y la organización de la memoria colectiva –la escritura de la historia, la fabricación de una tradición- que es, inseparablemente, la organización activa del olvido" (Ibid., 2007, pág. 80).

Es importante destacar la diferencia que hacen notar Corrigan y Sayer entre lo que se ha entendido en la bibliografía relacionada en torno a la *formación de Estado* y lo que se denomina como las *formas estatales.* Con el primer concepto los autores aluden a las implicancias y consecuencias de la política; al impacto que producen en la población y a las

transformaciones que de ellas se derivan. Con las *formas estatales* se está indicando el contenido simbólico y político (intencionado) de las acciones que el Estado desarrolla en el territorio; a ritos y rutinas burocráticas, repertorios, y la manera en cómo el Estado se presenta frente a la población, y en particular a las poblaciones locales que habitan en las periferias. Resulta de gran importancia estar conscientes de esta diferenciación a la hora de analizar la figura del Estado.

En la promulgación de las políticas públicas (que según Corrigan & Sayer corresponde ser una actividad de *formación de Estado*, seguido de las *formas estatales* que aplican el contenido de las políticas) se desarrollan procesos de construcción de símbolos que originan adhesiones o rechazos hacia los mismos.

En el marco de esta campaña de construcción de simbologías y legitimación con las acciones del Estado, la experiencia social por lo general ha sido negativa para los grupos subordinados, en diversas facetas de la vida social.

> "Las formas de la consciencia social están ancladas en experiencias históricas y en las relaciones materiales que las sustentan. En la sociedad burguesa, son relaciones de desigualdad, dominación y subordinación, y las experiencias sociales, por consiguiente, difieren según el lugar ocupado en la estructura social. Eso significa, entre otras cosas, que las mismas representaciones unificadoras desde el punto de vista del Estado muy bien pueden entenderse de manera diferenciada desde abajo*"* (Ibíd., 2007, pág. 48).

Como lo indican los autores, las representaciones unificadoras vienen a "dar sentido" a las acciones del Estado en el contexto de una sociedad dividida, en términos en que tales representaciones son la expresión del proceso de construcción "de Estado" entre los grupos que integran la sociedad, donde los símbolos cumplen un rol importante. Las políticas públicas son, en este sentido, acciones arbitrarias del Estado en cuanto establecen una cierta cantidad de normas en torno a una situación social determinada, considerada desde el punto de vista del Estado como problemática o compleja, y por lo tanto objeto de regulación. En dicho proceso se definen e instauran clasificaciones sociales en base a las características económicas y étnicas de los grupos, en función de ser reconocidos y supervisados en esos ámbitos. Tanto los símbolos como las políticas públicas del Estado para regular la sociedad pueden resultar en fracasos que hagan posible el rechazo de las intenciones del mismo en manejar una situación social de cierta manera. Dichas acciones pueden no producir lo esperado, y, al contrario, pueden despertar en la población una

consciencia alterna y a veces antagónica respecto al Estado y sus políticas. Por ello, "desde abajo", las intenciones del Estado son también interpretadas de manera diferente, significadas en base a la experiencia y la posición de los actores protagonistas.

2. La Antropología Social y el Análisis de la Política Pública

Al realizar la pregunta de cómo la antropología social puede aportar al estudio de la política pública y la manera en cómo la población comprende o interpreta las mismas, se está llevando a cabo un cuestionamiento acerca de la manera en cómo las políticas públicas son construidas, es decir, cómo son *formuladas*. La construcción o formulación de políticas sociales supone ser un proceso de elaboración complejo en el cual el Estado pone en práctica diversos mecanismos de clasificación, validación, selección y legitimación de grupos, individuos e instancias de decisión con los cuales genera determinados tipos de relación, en los que –generalmente- se imponen relaciones de jerarquía y control social desde los poderes centrales[9] hacia escenarios y situaciones específicas con poblaciones que habitan las periferias, vale decir, en zonas rurales.

Por otro lado, la recepción que hacen de ellas las poblaciones destinatarias ¿qué piensan de ellas? ¿Qué opinan? ¿Se logra una legitimación efectiva de los actores hacia estas normativas? ¿Cuáles son los criterios que definen si estos procesos representan un éxito de la gestión pública del Estado o bien un fracaso? ¿Quiénes definen esos criterios y cuáles de ellos serían los concluyentes? Y lo más central para los objetivos de este estudio ¿cómo son legitimadas o dotadas de sentido estas acciones, desde los grupos indígenas participantes?

Para intentar responder esas preguntas, se quiere partir recurriendo al concepto que sostiene la antropología social en torno al análisis de la política pública y su formulación, entendiendo aquel ejercicio como un proceso complejo con diversos elementos implicados

[9]Con esta idea se quiere aludir a las implicancias sociales y culturales (particularmente sus efectos y consecuencias políticas) que son inherentes a la formulación de políticas públicas. La definición de las políticas sociales es antes que nada una labor que se enfrenta a una realidad en la cual se conjugan varios factores, los cuales no siempre son considerados en su totalidad –ni menos en su complejidad- al momento de establecer las directrices y criterios que toda política contiene y pone en práctica. *Los poderes centrales* o *poderes políticos* aquí mencionados serían representados por todas aquellas instancias de gestión y gobernación para el ámbito público en general, desde el Estado, municipios, gobernaciones, gobiernos regionales, intendencias, etc.

en su construcción, más que como un proceso “lineal” exento de conflictos en el proceso de definición de políticas públicas; formulación, legislación y aplicación.

Sin embargo, un análisis de la construcción de las políticas públicas parte del hecho de que:

> “Las políticas son herramientas de intervención y acción social para administrar, regular y cambiar la sociedad. En este sentido, están interesadas en la imposición de orden y coherencia en el mundo. Parte de su función política consiste en otorgar legitimidad a las decisiones tomadas por aquellos en posiciones de autoridad. Por eso ellas expresan cierta *voluntad de poder*” (Shore, 2010. Pág. 32).

En efecto, las políticas públicas son expresiones de la voluntad del poder político de regir y sancionar la vida social. Son herramientas políticas que persiguen objetivos determinados y concretos en la población con la intención de supervisar el comportamiento social en relación a un hecho, y con ello lograr conseguir grados de adhesión y legitimidad a las acciones desarrolladas por un Estado. Las leyes en tal caso cumplen el rol de mantener y dar autoridad a dichas acciones y el estatus que conllevan. Su objetivo socio-político es la identificación y regulación de individuos y grupos, en una o varias de sus dimensiones sociales, considerando aquello que está relacionado al comportamiento de la población.

Del análisis acerca de la construcción de políticas públicas, se parte del enfoque de la antropología social:

> “Inspirados en las observaciones de Malinowski (1926) acerca del papel del mito en la sociedad trobriand, sugerimos que las políticas, al igual que los mitos, proveen un *plan de acción.* Como los mitos, las políticas públicas ofrecen narrativas retóricas que sirven para justificar –o condenar- el presente, y algo más usual, para legitimar a quienes están en posiciones de autoridad establecidas. Como los mitos, las políticas a su vez proveen de medios para unificar el pasado y el presente, de tal manera que otorguen coherencia, orden y certeza a las acciones a menudo incoherentes, desorganizadas e inciertas del gobierno. Finalmente, como los mitos, las políticas también proveen una zona de alianza, una manera de unir a la gente en pro de una meta o finalidad común y un mecanismo para definir y mantener las fronteras simbólicas que nos separan a *nosotros* de *ellos”* (Ibíd, 2010, pág. 32).

La cita anterior nos señala uno de los caminos para el análisis de las políticas públicas dentro del ámbito de la antropología. En primer lugar, se puede concebir a las políticas como “narrativas”, en el sentido en que establecen pautas de comportamiento y de acción para los grupos e individuos en relación a determinada problemática social o cultural en la que se ve involucrado el Estado. Como lo plantea Shore, otorgan un “plan de acción”, y este plan no es otra cosa que una *pauta a seguir*, en pos de la regulación del Estado de estas instancias y problemáticas. Tales pautas de acción y comportamiento persiguen el objetivo

de sancionar y coartar –positiva o negativamente- el actuar de los individuos y las eventuales reacciones de estos con dichos reglamentos. Por otro lado, busca determinar el tipo de relación que tendrán los grupos e individuos frente a quien sostiene estas normativas en el tiempo, o sea el Estado; sus organismos e instituciones, sus leyes, y en particular, los representantes del Estado que se relacionan directamente con la población indígena.

Aquí los discursos de los actores cobran gran relevancia, pues hablan de lo que tales normativas posibilitan, impiden o lo que mantienen estático –para ciertos grupos y en relación a su vida social-. Estas instancias dependen, cuando se trata de la gestión del Estado, de determinadas instituciones, autoridades y personajes de gobierno, y el éxito o fracaso de dichas normativas, o sea su legitimidad, dependerá siempre del éxito o fracaso que los grupos e individuos vayan a percibir y/o experimentar; especialmente lo que van a interpretar con estos procesos, a corto y a largo plazo y desde su propio punto de vista, no desde la perspectiva de los gobiernos[10].

En segundo lugar, según el planteamiento del autor, los mitos al igual que las políticas sociales, originan mecanismos para “unificar el presente y el pasado”, en el sentido en que crean un hilo conductor entre lo que ha realizado el Estado en tiempos pasados con lo que está haciendo en la actualidad en relación a un problema social que se ha mantenido en el tiempo, y en el que el Estado ha implementado un conjunto de políticas y normativas en pos de la mantención del estado actual de dicha instancia social[11], su administración y regulación.

[10]Un claro ejemplo de ello es el rechazo que existe hacia las políticas indígenas que sostiene el Estado actualmente, criticadas por ser de carácter paternalista, asistencialista, poco adecuadas a la realidad de los actores, e incluso etnocidas. Ejemplos: Ley antiterrorista, Ley de Pesca, las modificaciones que hiciera el Tribunal Constitucional al proyecto de Ley Indígena en 1993, la promulgación de Decretos de Ley que protegen inversiones forestales en la octava y novena región, la expoliación de tierras indígenas por parte de particulares, entre otros hitos.

[11]Desde los inicios de la República, los gobiernos en Chile han ido construyendo un marco político y legal en torno a las poblaciones mapuche, un tipo de relación, la que ha estado caracterizada por la subordinación de uno hacia otro, y ese tipo de relación se ha mantenido a través del tiempo. Es de conocimiento público el hecho de que las organizaciones mapuche, al menos las que se han declarado abiertamente disidentes con el discurso oficial de los gobiernos, han hecho pública sus críticas, rechazos y desaprobaciones respecto de los actuales derechos de participación de los indígenas en las acciones del Estado (y sobre los derechos en general), y por sobre todo los grados a los que dicha participación puede llegar respecto al proceso de toma de decisiones. Se sabe que el estado actual de dichas instancias no es legitimado por la totalidad de los grupos involucrados (Tricot, 2009 – Aylwin, 2013).

En tercer lugar, plantear una analogía entre los "espacios de alianza" (Shore, 2010) que originan las políticas sociales en la conciencia de la población y los mitos en las sociedades tribales, y que resulta ser adecuado al análisis, debido a que estas se traducen en símbolos que derivan en diversas significaciones para la vida social de los individuos. Dichas significaciones tienen como base la experiencia concreta y cotidiana de los sujetos en relación a esos símbolos, donde tales experiencias conducen a definir discursos y posturas desde los grupos hacia dichas normativas; varias de ellas originan alianzas –temporales o no- a nivel general de un grupo y de varios grupos, es decir, que atraviesa diferentes capas, niveles, estamentos, clases, etc.[12].

Por último, nos entrega una forma de aproximarse al análisis de las políticas públicas, comprendidas y dimensionadas como acciones sociales concretas, en las cuales se puede observar la articulación de mecanismos que resaltan o mantienen las diferencias sociales y simbólicas que se originan entre individuos y grupos en el marco de la interacción entre ellos, pero también con el poder, la norma o la autoridad.

Independiente de una analogía entre el papel del mito en las sociedades regidas por la tradición y el rol de las políticas públicas para la sociedad moderna, si se puede afirmar el hecho de que un análisis antropológico de las políticas públicas parte del reconocimiento de que éstas si entregan pautas de comportamiento hacia la población (en el contexto de su aplicación) en relación a los objetivos que dicha política desea conseguir, regular y/o mantener. Es decir, las poblaciones a las que están destinadas estas políticas deben actuar de cierta manera y realizar determinadas acciones y no otras, si es que desean incorporar sus puntos de vista en la participación con las actividades del Estado.

[12]En el caso de las comunidades mapuche, existe una reivindicación -a nivel interno de los grupos- de la identidad étnica como la sustancia que da el sentido y la propiedad al ejercicio del liderazgo y el de ocupar cargos de autoridad dentro de una comunidad. Se da ahí una valoración que se enfoca en el territorio que representa un determinado líder indígena, la familia a la cual pertenece, la trayectoria que posee y en especial si se ha formado dentro de los parámetros tradicionales de la cultura, independiente -en gran medida- de las posiciones de cada actor y/o grupo respecto a sus posturas políticas. Un ejemplo de ello es el status que posee un líder mapuche que no maneja la lengua originaria, a uno que si lo maneja y que esté conectado con las tradiciones más que otros. En ese sentido se logra apreciar la diferencia que existe entre los tipos de representantes que surgen en este contexto, frente a aquellos que lo han sido a partir de la tradición, es decir, aquellas *autoridades tradicionales* (Notas de campo, trabajo etnográfico).

También se debe reconocer el hecho de que los objetivos sociales que persiguen las políticas públicas, lo que persigue la regulación del Estado en ciertas materias, son elementos que están relacionados con la experiencia y biografía de los actores involucrados. Por tal motivo, la regulación de estas instancias o procesos origina en los sujetos una suerte de "retrospección" en el sentido en que -como lo plantea el autor (Shore: 2010)- entregan medios a individuos y grupos para "unir el pasado con el presente", es decir, conduce a los actores a considerar como experiencia (propia) los hitos políticos y sociales que ha tenido que sopesar determinado grupo, en el tiempo, bajo la regulación estatal respecto a ciertos elementos que forman parte de la historia y la cultura del mismo[13].

3. Antropología y Desarrollo

En la literatura respectiva, la temática sobre las acciones que el Estado despliega en la población, en base a sus políticas públicas, aparece la idea de "desarrollo". Dicho término encierra una serie de elementos conceptuales que le otorgarían sentido a tales acciones y discursos, los que se erigen sobre la base de la idea de "progreso", "mejoramiento" o "avance" que representaría dicho despliegue de recursos y los objetivos que persigue en la población, a nivel formal. El debate internacional que ha circulado en torno al desarrollo ha tendido en el último tiempo a verse cuestionado debido a los negativos resultados que han entregado numerosas políticas sociales; planes, programas y proyectos de desarrollo en distintos países no desarrollados, en donde los índices de pobreza en sus distintos indicadores, lejos de verse reducidos, siguen manteniéndose o bien se incrementan. Partiendo de la tendencia mundial que ha caracterizado a la política de desarrollo de los Estados desde el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945), se puede señalar que estos han estado sumergidos en prejuicios culturales, simplificaciones y contradicciones e incluso sumergidos en distintas cargas ideológicas y semánticas (Viola, 2004).

[13]Un ejemplo de lo que se intenta ilustrar es la especial valoración que se le otorga a la propiedad de la tierra en la cultura mapuche, como también al espacio costero en el que habitan, a los recursos naturales contenidos dentro de las tierras comunales, y también a la efectividad y alcance de sus derechos, en amplio sentido. Son temas *clave* y de suma importancia para las comunidades mapuche, ya que guardan relación con aquellos elementos culturales más preponderantes para el grupo; la persistencia de sus formas culturales propias, el derecho a poder integrarse en la sociedad a partir de esas formas y códigos. Hoy en día la experiencia introducida en cada una de estas instancias ha posibilitado que, en el caso de estos delegados de Renaico y Angol, los líderes sociales mapuche posean un discurso bastante crítico con las accione del Estado en sus zonas de residencia, pero al tiempo que demandan mayor presencia del mismo; sea a través de proyectos que los beneficien directamente o a través de la voluntad directa de las autoridades (Notas de campo, trabajo etnográfico).

Para Viola, el concepto hegemónico de desarrollo se ha ido construyendo sobre la base de algunas connotaciones. A saber, el proceso histórico de transición hacia una economía moderna industrial y capitalista –por un lado-, y la identificación del desarrollo con el aumento de la calidad de vida, la eliminación de la pobreza y el alcance de mejores indicadores de bienestar material (Ferguson,1990, cit. en Viola, 2004). Ambas perspectivas sobre un mismo concepto han llevado a los distintos países "desarrollados" a formular políticas que estén en concordancia con sus propias experiencias. Sin embargo, el autor destaca el hecho de que, tanto una como otra concepción del desarrollo, han estado permeadas por un eurocentrismo arraigado en la visión que tienen los países desarrollados sobre cuál es el mejor camino o los modelos adecuados y efectivos para alcanzar el bien estar económico y social, esquema al que deberían adecuarse todas las sociedades no desarrolladas. El discurso oficial del desarrollo –hegemónico- coloca el ejemplo del modelo occidental de sociedad como parámetro para medir el atraso o progreso del resto de las sociedades que existen en el mundo (Viola, 2004).

En esta concepción, "progreso" o "atraso" de las naciones y pueblos no son vistos como el resultado desigual de los movimientos económicos y políticos a nivel mundial, en donde se da a lugar la correlación de fuerzas entre una y otra dimensión, sino como un proceso de expansión del modelo desarrollista hegemónico mundial que conducirá –de manera gradual- a la humanidad a experimentar la abundancia económica y material. Un punto importante a destacar –según Viola- es el hecho de que términos como "escasez" o "riqueza" han sido elaborados y utilizados semántica e ideológicamente en el discurso del desarrollo, logrando fundar en la población concepciones e ideas predispuestas acerca de la realidad de cada sociedad y cultura, en particular las nociones en torno a la idea de "bien estar".

La propia idea de un denominado "Tercer Mundo" no escapa a esta lógica de manipulación semántica, en tanto que refleja una categorización monolítica, ahistórica y esencialista de los pueblos de Asia, África y América Latina, vistos como los ejemplos de retraso económico en los cuales es necesario desplegar formas determinadas de desarrollo en función de alcanzar ciertos objetivos, que no son otra cosa que el reflejo del "éxito" que han podido experimentar algunas naciones en su propio desenvolvimiento histórico.

Por otro lado, el autor resalta el hecho de que, en el marco de la visión hegemónica del desarrollo, los problemas sociales son dimensionados desde un punto de vista tecnocrático en donde se aíslan los hechos de su contexto social, político y cultural, para posteriormente presentarlos en un lenguaje técnico y proponiendo soluciones aparentemente neutrales a los mismos. Un claro ejemplo de esta realidad es la despolitización de la pobreza al presentarla como un problema exclusivo de la población que se encuentra inmersa en ella, ubicándola en ciertos sectores de la sociedad y en donde las características de tales lugares y personas servirían como explicación de lo que es la pobreza en sí (Viola, 2004).

Siguiendo la misma línea de trabajo, Arturo Escobar aborda también el cuestionamiento que se ha venido haciendo en los últimos años acerca del concepto hegemónico del desarrollo, y particularmente el que se coloca en práctica por los Estados en los países de América Latina. Según Escobar, el desarrollo estaría definido por:

> "(…) el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo –industrialización, alta tasa de urbanización y educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual" (Escobar, 1999, pág. 29).

Definido así el desarrollo, las políticas públicas de un Estado logran obtener legitimación política y legal en una nación o en un territorio, sobre la base de este concepto, que resulta ser también un paradigma a la hora de definir los criterios y directrices de toda política de desarrollo. Como se mencionó anteriormente, se realizan clasificaciones sociales, perfiles y metodologías de intervención en el marco de la formulación de las políticas, lo que conlleva simultáneamente el reconocimiento (y negación) de las diferencias que existen en la población junto a todas las características que conlleva. Para las naciones que son utilizadas de modelo para los caminos que deben adoptar los países no desarrollados, los habitantes de este "Tercer Mundo" representan una diferencia que se expresa en todos los ámbitos de la vida social. Para Escobar, el proceso de desarrollo -o la idea del mismo- es el método a través de cuales dichas diferencias pueden ser disminuidas o eliminadas. Para el autor, la definición de cada plan o estrategia de desarrollo (de cada política) implica inevitablemente reproducir esta dinámica de reconocimiento y negación de las diferencias sociales y culturales en la población.

A partir de esto, los esquemas y modelos hasta ahora dominantes del desarrollo se verían cuestionados, debido a que no han logrado dar respuesta satisfactoria a las preocupaciones sociales de las naciones empobrecidas del mundo, y particularmente, viéndose cuestionada la óptica bajo la cual se han identificado y definido tales problemas, en distintos ámbitos (ecología, economía o política). La misma idea o concepto que se maneja desde el Estado sobre los términos como *sociedad* y *cultura*, quedan en tela de juicio en base a que en parte de la literatura científica estos términos han estado tradicionalmente definidos como entes inalterables, sincrónicos, funcionales y "estáticos" en un contexto mundial que se caracteriza progresivamente por la transformación acelerada de la sociedad y de la cultura, aparejada a los constantes movimientos migratorios de población a nivel mundial (Ibíd., 1999).

Frente a este escenario, Escobar plantea una "antropología del desarrollo", que tenga como objetivo el cuestionamiento y deconstrucción de los pilares epistemológicos desde los que se ha elaborado el concepto hegemónico de desarrollo aplicado a los países pobres del mundo; desarrollo que se mide a través de indicadores como "progreso" o "crecimiento económico" -entre otros- que tales países presentan en relación al paradigma dominante. En ese punto surge el cuestionamiento por la diferencia cultural.

Dicha "antropología del desarrollo" supondría –entre varios puntos-poner en tela de juicio aquellos elementos teóricos que han posibilitado la elaboración de una determinada visión del desarrollo, visión que proviene y corresponde a ciertas sociedades -histórica y culturalmente determinadas que forman parte de la civilización occidental-, que en su momento experimentaron y fundaron el paradigma dominante del desarrollo conocido hasta el presente, el cual se basa en las teorías liberales de la economía, basadas en la idea de "individuo" y de mercado independiente, como también las teorías marxistas y socialistas aplicadas en la idea de "producción", los que por definición serían los factores elementales que construyen la realidad social, elaborando así mismo diferentes tipos de "indicadores" cimentados sobre la misma base epistemológica de la cual se sostiene el concepto de desarrollo aquí cuestionado. Indicadores que miden y reflejan resultados del "progreso" de la fundación de un cierto tipo de sociedad y de "bienestar". O sea, de la fundación de una determinada visión de mundo (Ibíd., 1999).

Considerando el hecho de que esta visión del desarrollo se identifica hasta el presente con la “modernización”; los avances técnico-científicos, el crecimiento económico expresado en el incremento y acumulación de riquezas y la expansión de este modelo por todo el mundo, el desarrollo visto como ente organizador de la vida social de aquellos pueblos y naciones no desarrolladas; lo importante de los planteamientos de Escobar apuntan a colocar el acento en las dimensiones socio culturales en la labor de identificar y definir los problemas en la población, lo que pone el foco de atención en la forma en cómo se formulan las políticas públicas del Estado y los métodos de su aplicación, junto a indicadores elaborados en sintonía con tales dimensiones. De esa manera, el lenguaje, los símbolos y los discursos cobran aquí especial relevancia debido a que representarían los elementos principales desde los que se construye y da sentido a la realidad –constituirían “indicadores de pertinencia”, si se puede llamarles de esa manera-, particularmente en aquellas regiones empobrecidas del mundo en donde el desarrollo no ha conseguido los resultados esperados.

> “Decir que el desarrollo fue un invento no equivale a tacharlo de mentira, mito o conspiración, sino a declarar su carácter estrictamente histórico y, en el tradicional estilo antropológico, diagnosticarlo como una forma cultural concreta enmarcada en un conjunto de prácticas que pueden estudiarse etnográficamente. Considerar el desarrollo como una invención también sugiere que esta invención puede “des inventarse” o reinventarse de modos muy distintos” (Ibíd., 1999, pág. 31).

Es decir, el desarrollo concebido como un paradigma tecno-político, ideológico, económico, con base legal y como expresión de la concepción occidental de lo que comúnmente se concibe como “progreso”, o más aun, como la solución definitiva a los problemas sociales. En la formulación e identificación de las carencias de los países no occidentales y la consecuente “receta” para solventarlos, el desarrollo implica determinados impactos en este tipo de poblaciones. Impactos que conllevan transformaciones en los distintos ámbitos de la vida social, que muchas veces no logran ser pronosticados, visualizados o incluso solucionados, dadas las características socio culturales de tales poblaciones, como también la incapacidad de los modelos hegemónicos en poder anticiparse a dichos impactos.

Definido así el escenario, ¿qué relación se podría develar –en base a una antropología del desarrollo- entre los discursos del concepto dominante de desarrollo y la identidad de los pueblos no occidentales? ¿De qué modo ha contribuido este discurso oficial a moldear dichas identidades? ¿Qué diferencias pueden identificarse entre clases, sexos, etnias y lugares? ¿Cuáles han sido sus efectos y la manera en que se introducen en el ámbito local del Tercer Mundo? ¿De qué modo enlazan la realidad local con la dinámica macro mundial? Preguntas de este tipo son las que posibilitarían ir arrojando luces en torno a la tarea de deconstruir los modelos y técnicas dominantes del desarrollo.

4. Legitimación

Sobre el concepto de legitimación se quisiera abordar la idea de la *legitimación de las instituciones*, pues en este trabajo lo que se está investigando es –entre otras cosas- por la adhesión y/o rechazo de parte de grupos humanos hacia instituciones y leyes, hacia políticas públicas y también hacia determinadas ideas o imágenes que se originan en el ámbito institucional del Estado, hacia los grupos. Pero, además se quiere también abordar el concepto de *universos simbólicos*, trabajados en la obra de Berger y Luckmann (1986), respecto a los campos semánticos en torno a la biografía de los actores, los cuales otorgan sentido y coherencia a las acciones que estos actores cometen en el presente, pasado y futuro.

Para Berger & Luckman, la legitimación es un proceso ideológico que se constituye a partir de varios factores, entre ellos la experiencia de los individuos y grupos frente a las instituciones (o bien las políticas institucionalizadas), la misma experiencia a través de las diferentes fases de la vida del individuo, entre otras.

> “La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de “segundo orden”. La legitimación produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de “primera orden” ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles” (Berger y Luckmann, 1986, pág. 120).

Los autores señalan la importancia de comprender la legitimación como un proceso social que busca –en última instancia- la adhesión, respaldo y "explicación" de individuos y grupos hacia dichos procesos e instituciones. La creación –en este caso- de nuevos significados que integren los ya construidos respecto a determinadas políticas, es lo que en el fondo persigue los procesos de legitimación. Estos nuevos significados serían el factor principal que permitiría una adhesión o rechazo de determinados grupos respecto de ciertas reglas sociales impuestas por las instituciones, las que ya han sido atribuidas con signos y significados positivos y negativos[14].

Los *procesos institucionales dispares* (Berger & Luckmann, 1986), los autores señalan el carácter heterogéneo de símbolos y significados que se le atribuyen a procesos institucionales; para esta Tesis, entendiéndolos como la acción de aceptar, parcial o completamente la autoridad o la política del Estado por parte de los actores, o bien aceptándola y justificando su existencia.

Si se asume que la sociedad es un ente heterogéneo, y la población ocupa distintas posiciones en la estructura social; las vivencias de los efectos la política del Estado es lógicamente diferentes, lo que permite preguntarse sobre las subjetividades, los discursos y comportamientos, por consecuencia, que genera en los protagonistas dicha política. Los nuevos elementos simbólicos -integrados a significaciones ya establecidas- son los que permiten la elaboración de nuevas ideas en los sujetos sobre situaciones o hechos ya definidos o nuevos, según los autores (Ibíd., 1986).

La creación de nuevos elementos simbólicos acorde a ello, o bien la reproducción de formas de legitimación -o deslegitimación- ya establecidas entre el grupo, o institucionalizadas en la sociedad, formarían parte de tales efectos.

[14]En otras palabras, un gobierno persigue el objetivo de conseguir grados de legitimación en la población respecto a los proyectos que han sido definidos en su periodo, en pos de un "bien estar superior" a todo punto de vista (político) que provenga de distintos sectores, y en ello no reconoce diferencias. En este hecho, la información que se utiliza para formular programas y proyectos de gobierno, estaría depositada en "agentes" particulares que solo informan de las acciones a realizar. En otras palabras, las concepciones y políticas de desarrollo resultan ser de aplicación vertical, pues tampoco son presentadas y discutidas con la población.

Respecto a los objetivos de investigación, las acciones de legitimación y deslegitimación de líderes de comunidades mapuche hacia los procesos de participación del Estado en diversos ámbitos (salud, educación, economía, etc.), son fenómenos y hechos que pueden ser explicados a través de la óptica de estos conceptos. Los grados de aceptación que poseen las políticas del Estado en torno a los derechos de participación de los indígenas en general y de los grupos mapuche en particular, son elementos que se conjugan en base a la experiencia que los procesos como este tienen respecto a los grupos culturalmente diversos. Las instancias de participación indígena en la gestión pública del Estado son procesos de integración en los que el factor de legitimación juega un rol importante.

Integración, en el sentido de incorporar (bajo un disciplinamiento, capacitación e instrucción de parte de una institución) a determinados grupos e individuos a procesos de legitimación y normatividad respecto a un determinado objetivo político. Por lo general, dichas acciones de "integración" son dirigidas hacia grupos que se encuentran en una condición de marginalidad social y cultural, como lo son los grupos indígenas y sus organizaciones. Finalmente, la legitimación, en palabras de Berger y Luckmann:

> "(…) "explica" el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Es importante comprender que la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo. En otras palabras, la legitimación no es solo cuestión de "valores" (Ibíd., 1986, pág. 122).

Es decir, el "atribuir validez cognoscitiva a significados ya objetivados" supone el acto de elaborar un grupo de ideas respecto a un hecho o significado, que se basan en la experiencia práctica y cotidiana de los individuos, como también la experiencia (histórica) de un grupo entero, a nivel simbólico y/o ideológico. El factor cognoscitivo y normativo de la legitimación es el elemento que permite a los sujetos construir un discurso y una ideología respecto a lo que han experimentado y a lo que se han acostumbrado, con el consecuente comportamiento acorde a ello. Pero no existiendo, necesariamente, una identificación hacia tales procesos y escenarios. Tanto las leyes como las políticas públicas son instrumentos de normatividad e intervención que necesitan una base de legitimación en función de ser aplicadas. Sin embargo, cuando dicha base no existe en la población, ésta debe ser incentivada o impuesta desde el poder.

5. Universos Simbólicos

El concepto de *universos simbólicos* también es trabajado por Berger y Luckmann (1986), en el cual elaboran la idea de que los procesos simbólicos son procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana, en el que la dimensión simbólica se relaciona estrechamente con los actos de legitimación. Llevado a los objetivos de este trabajo, los universos simbólicos permiten a los individuos poseer una base discursiva e ideológica respecto de las instituciones y sus políticas, en la que dicha base discursiva no necesariamente proviene de la experiencia cotidiana de los actores, sino que también puede tratarse de la experiencia histórica de un grupo humano.

Como lo proponen los autores, "*son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferente y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica*"(ídem, pág., 124).O sea que para los actores el orden institucional incentiva la creación de totalidades simbólicas, realidades interiorizadas y asumidas como propias pero que es un otro el que lo vive (o vivieron), que para efectos de este estudio, se trata de la forma en cómo las organizaciones mapuche han significado la figura del Estado y de sus leyes. Podríamos responder que tales significaciones están lejos de ser positivas.

> "El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico. Esas situaciones se experimentan en los sueños y fantasías como áreas separadas de la vida cotidiana y dotada de una realidad peculiar propia. En el interior del universo simbólico estos dominios separados de la realidad se integran dentro de una totalidad significativa que los "explica" y quizá también los justifica" (Ibíd., 1986. pág. 125).

Es decir, el universo simbólico corresponde a un discurso socialmente objetivado por los grupos humanos, que no necesariamente coincide con la experiencia cotidiana de los individuos y en no pocas ocasiones se relaciona directamente con la historia social de cada conjunto humano. Los autores indican que tanto individuos como colectividades logran construir sistemas de pensamiento y lógicas discursivas en base a ello;

> "Dicha base ideológica y discursiva se constituye tanto de la experiencia cotidiana como también de la experiencia histórica y colectiva de los grupos. Para los autores, el universo simbólico se construye –por tanto- mediante objetivaciones sociales. Su capacidad para atribuir significados

> supera ampliamente el dominio de la vida social, lo que posibilita que el individuo pueda "ubicarse" dentro de él aun en sus experiencias más solitarias" (Ibid., 1986. pág. 126).

6. Sentido Social

El concepto de *sentido social* es trabajado por Marc Augé (1996) al cual se refiere como "el conjunto de relaciones simbólicas instituidas y vividas entre los unos y los otros en el seno de una colectividad que dicho sentido permite identificar" (Augé, 1996, pág. 11). Según el autor, si la antropología es ante todo una antropología de la antropología de los otros, ello no se debe a que no haya sociedades que, de un modo más o menos estricto, no hayan definido una serie de relaciones "normales (instituidas y simbolizadas) entre generaciones, entre primogénitos y cadetes, entre hombres y mujeres, entre aliados, entre linajes, entre grupos de edades, entre hombres libres y cautivos, entre indígenas y extranjeros (Augé, 1996). En otras palabras, la antropología es esencialmente una disciplina científica que busca develar las instituciones, normalizaciones y simbolizaciones sociales que construyen los actores, en particular en contextos de interacción con la alteridad.

La búsqueda por la comprensión del sentido social que construyen los sujetos resulta ser una preocupación antropológica de relevancia, puesto que conduce el foco de análisis no solo al comportamiento y las acciones de los individuos, sino que conduce a considerar las implicancias simbólico-ideológicas que conllevan estos elementos. Es decir, el comportamiento humano en colectividad y las acciones sociales son actos humanos que se encuentran dotados con un sentido social, con una intencionalidad y un contenido que los justifica.

> "La antropología trata del sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia. El sentido es la relación y, en este caso, lo esencial de las relaciones simbólicas y efectivas entre seres humanos y pertenecientes a una colectividad particular. Hablar del sentido, en este contexto, es hablar del sentido social" (Ibíd., 1996. pág. 35).

En efecto, como lo expone Augé, el sentido social corresponde a una construcción simbólica que puede ser observada a través de los tipos de relación que mantienen ciertos individuos y grupos frente a otros[15]. Tal sentido social se constituye a partir de las relaciones

[15]Para el caso de este trabajo, se refiere aquí a las relaciones de toda índole entre grupos culturalmente diferenciados: políticas, sociales, económicas, históricas.

que han experimentado determinados grupos frente a otros en ciertos contextos a través del tiempo. Dicho sentido puede ser también objeto de análisis, siempre que sea posible conocer el contenido simbólico, discursivo, de acciones como, por ejemplo, las ideologías que emplea el Estado con los grupos culturalmente diferenciados, que integran la sociedad[16].

La búsqueda por conocer y comprender el sentido que le otorgan los actores a las acciones y las políticas del Estado es al mismo tiempo preguntarse cómo interpretan y significan el mensaje del Estado. Si lo aceptan o no lo aceptan, si lo respaldan o lo rechazan. Actualmente el escenario político para ciertas organizaciones indígenas –en particular las que concentran mayor cantidad de situaciones de disidencia frente al Estado- ha ido cambiando en ciertos aspectos, los que han resultado favorables en determinadas situaciones. Estas organizaciones no se encuentran en la misma posición en la que se encontraban hace 30 años, ni menos frente a un contexto social del mismo tipo. Sin embargo, su posición en la estructura de la sociedad sigue siendo de subordinación y exclusión en muchos casos.

La manera en cómo se compone el rechazo o el respaldo hacia las acciones y mensajes del Estado, es lo que queda por dilucidar. Es decir, los elementos y factores sociales que se encuentran detrás, sirviendo de base para los discursos y formas de pensamiento e incluso acciones concretas. Discursos, cosmovisiones y acciones que responden a experiencias sociales e históricas de todo un grupo. En otras palabras, el “sentido social” que se encuentra en la base de la configuración de discursos entre las partes.

7. Ritual y Cambio Social

Se llega a la idea de ritual y cambio social en base a trabajar con grupos humanos que en su conjunto -se podría argumentar- conforman una “sociedad”. En este caso la sociedad

[16]Por gestión pública del Estado se entiende aquí como las iniciativas que buscan cumplir un objetivo de interés colectivo, sea a través de la inversión pública o privada, en infraestructura, administración institucional, apuntando hacia un desarrollo social. Las iniciativas de este tipo responden a todas aquellas acciones del Estado que buscan incidir en el ámbito público. Por lo tanto, se concibe aquí que las acciones y el “mensaje” del Estado se encuentran también presentes en la “gestión pública” que realiza en pos de un desarrollo social (Morales, 2014).

nacional, que se constituye –entre muchos elementos- por la heterogeneidad social e inestabilidad política que caracteriza a no pocas naciones latinoamericanas en el presente, dentro de los parámetros del mundo actual. Si bien es cierto que los grupos indígenas son grupos humanos que forman parte minoritaria de las naciones, y que históricamente se han organizado a partir de formas tradicionales que se perpetúan en el tiempo y a través de las generaciones, también es cierto afirmar que son grupos que actualmente atraviesan diferentes procesos de cambio social y cultural, a partir de las presiones y dinámicas de la modernidad, y en no pocos casos se puede observar rupturas, discontinuidades, rearticulaciones o resignificaciones, e incluso desaparición de sus formas tradicionales de organización y comportamiento. En definitiva, la transformación de sus estructuras sociales y por definición, de su "cultura"[17].

La participación indígena en las acciones del Estado es un ejemplo doble en el cual se puede observar la adopción de instituciones y formas de organización externas para el ejercicio de la participación -por un lado-, junto con las transformaciones que ello conlleva para estos segmentos de la población, como también –por otro lado- observar cómo estas políticas general intervenciones en la población a partir de acciones e instancias de naturaleza ritual y política desde el Estado hacia los grupos indígenas.

Respecto al cambio social, Leach expone que:

[17]En el marco de la implementación de proyectos de inversión en zonas con poblaciones indígenas, las formas tradicionales de organización colisionan de frente con las dinámicas de la modernidad, la que obliga a los grupos a adecuarse y reorganizarse a los nuevos parámetros impuestos de manera externa en diferentes ámbitos sociales; en lo político, en lo económico, en la educación, salud, ocupación, etc. Para el caso de análisis, se observa el ejercicio de parte del Estado de hacer participar a delegados mapuche en instancias en que las organizaciones indígenas que existen en el territorio puedan opinar y aprobar (o desaprobar) los proyectos, con una escasa posibilidad de introducir modificaciones a los mismos. Sin embargo, al hacerlo, el Estado obliga a los grupos mapuche a participar en dicho proceso bajo formas predeterminadas de organización debido –entre varios factores- al contexto político que protagonizan ambas partes. En otras palabras, a formas sociales definidas por el Estado y no por configuraciones propias (tradicionales) definidas por los grupos convocados.

Por otro lado, la definición de los objetivos y utilidades de este tipo de proyectos, en las que las poblaciones locales no han formado parte de la planificación de los mismos. Dicho esto, los procesos de cambio social surgen de distintos ámbitos, considerando que las instancias de participación indígena en el Estado, en ocasiones se convoca a grupos indígenas que ya se encuentran atravesados por diversos procesos de aculturación y/o pérdida cultural (Marimán & Aylwin, 2008 – Durston, 1993 – Bastide, 1972).

> "Las sociedades reales existen en una dimensión de tiempo y espacio. Las situaciones demográficas, ecológicas, económicas y políticas externas no se desarrollan en un medio ambiente fijo, sino en un medio ambiente constantemente cambiante. Cualquier sociedad real es un proceso en el tiempo. Los cambios resultantes de ese proceso pueden pensarse de forma útil bajo dos encabezamientos. En primer lugar, existen aquellos que son consistentes con la continuidad del orden formal existente. Por ejemplo, cuando un jefe muere y es sustituido por su hijo, o cuando un linaje se segmenta y tenemos dos linajes donde anteriormente solo existía uno, los cambios forman parte del proceso de continuidad. No hay cambio en la estructura formal" (Leach, 1976, pág. 27).

El sentido de estos cambios está configurado y considerado dentro del desenvolvimiento del entramado social de una cultura, sea a partir de los movimientos internos o externos. No modifica la forma de la estructura social, sino que son parte de su propia dinámica. Sin embargo, existen transformaciones que resultan de tal profundidad e importancia para la vida social que originan nuevos escenarios. Para el autor:

> "(…) existen cambios que reflejan alteraciones de la estructura formal. Si, por ejemplo, puede demostrarse que en una localidad concreta, en el curso de un periodo de tiempo, un sistema político compuesto de segmentos de linajes igualitarios es sustituido por una jerarquía de rangos de tipo feudal, podemos hablar de un cambio en la estructura social (…) Cuando nos referimos al cambio estructural, tenemos que considerar no solo los cambios de posición de los individuos con respecto a un sistema ideal de relaciones de estatus, sino los cambios del propio sistema ideal: es decir, los cambios de la estructura de poder"(Ibid., 1976, pág. 27-32).

El tipo de cambio al cual se alude aquí es al cambio estructural, aquel que origina una transformación en las formas tradicionales de organización o bien una ruptura y una discontinuidad a través de las generaciones, para producir (o introducir) nuevos elementos sociales o bien para erradicar los ya establecidos, o generar una síntesis de "lo nuevo" junto a "lo viejo". Según el autor, es en el ritual en donde pueden ser observados este tipo de hechos (o también visualizarlos no como un hecho acabado y definido, sino también como un proceso en desarrollo).

Pero el *ritual* concebido no solo como una acción aislada de la vida cotidiana, no como un tiempo que se enmarca exclusiva y estrictamente en *lo sagrado*, sino la acción ritual comprendida como una expresión de la estructura social, en la que es posible observar la puesta en "acción" de las posiciones y poderes sociales establecidos en determinados contextos:

> "El ritual, afirmo, sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual (…) mi punto de vista es que la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social" (Ibíd., 1976, pág. 33-36).

Las actividades rituales en este caso revelan relaciones de poder y un tejido social que no es posible observar en primer plano, sino que es necesario indagarlo y comprenderlo. En base a esto, las instancias de participación indígena, de "Consultas Indígenas" para ser más precisos –desde el punto de vista de Edmund Leach- constituyen un espacio y una acción *ritual* de parte del Estado, dirigido a las organizaciones y líderes indígenas, a partir de que se produce una instancia en la cual se colocan en práctica las posiciones y roles sociales que ocupan los individuos y los grupos en la estructura social dominante, en el marco de una puesta en "diálogo" entre las distintas organizaciones indígenas y autoridades políticas de las comunas involucradas en este estudio.

Finalmente, la naturaleza ritual y política de estas acciones e instancias subraya, permite o reafirma (o sanciona positivamente) los cambios a nivel simbólico -e ideológico- como para que se produzcan posibilidades de cambios estructurales en sistemas ideales, cuales quiera fuera la dirección y el resultado político–cultural que los mismos pueden implicar para las partes existentes. En base a una cierta "comunicación" y "diálogo" entre las partes, se podría decir que la manifestación ritual-simbólica del orden social establecido constituiría el producto dialéctico –la situación dada-en el marco de la dinámica de la estructura social dominante.

En síntesis, las acciones del Estado y las formas que estas adoptan para ser introducidas en la población adquieren características y formatos rituales que buscan introducir cambios en el plano simbólico-ideológico-discursivo de los individuos y grupos indígenas, refuerzan el orden social establecido e introducen cambios estructurales en la dinámica territorial.

8. Ritual y Conflicto Social

En torno a las reflexiones sobre el ritual y su funcionalidad de neutralizar el conflicto en la mantención de la estructura social, se quisiera complementar las líneas teóricas de Leach dando una revisión a las ideas de Max Gluckman (1955) sobre la capacidad del ritual de integrar el conflicto en el sostenimiento de las estructuras de la sociedad.

Según el autor, todas las sociedades poseen ritos que expresan el orden social establecido y tienen distintas funcionalidades para la cohesión de los grupos. Para Gluckman, si bien la existencia de procesos de transformación social tiene la naturaleza de generar el conflicto social -que es propio de los procesos de cambio-, la ubicación del conflicto no lo deja fuera de la vida social propiamente, sino que forma parte de su dinámica, particularmente aquellas sociedades regidas mayoritariamente por la tradición. En función de ello, el desarrollo de los rituales no solo neutraliza el nivel de conflictividad existente en la sociedad en determinadas relaciones sociales, cuando esta se compone de la convivencia de grupos diferenciados (reafirmando las posiciones y relaciones jerarquizadas), sino que también expresa la existencia de mecanismos que cooptan el conflicto para integrarlo en virtud de la mantención del orden social:

> "Advertimos que la forma dominante de la estructura es la existencia, en una sola comunidad, de dos grupos de color en cooperación diferenciados por un gran número de criterios de tal manera que se mantienen opuestos e incluso hostiles entre sí. El grupo blanco es dominante frente al Zulú en todas las actividades en que cooperan, y tal dominación se expresa en algunas instituciones sociales, si bien todas están afectadas por ella. La oposición desigual entre los dos grupos de color determina el modo de su cooperación" (Gluckman, 2003, págs. 20-21).

De acuerdo a lo indicado, la sociedad estaría compuesta por la existencia de grupos diferenciados en una amplia gama de términos, los cuales se mantienen distinguidos entre sí a partir de una serie de rasgos y criterios socioculturales. No obstante, las oposiciones y relaciones hostiles entre las partes son en cierta medida normalizadas, en la medida que tales conflictos sean expresados abiertamente en determinadas instancias o situaciones sociales que involucren a las partes constitutivas de la estructura social, las que Gluckman ubica dentro de las acciones de carácter ritual que son promovidas por el grupo dominante:

> "Así, las tensiones entre grupos y valores diferentes producen fuertes conflictos tanto en la personalidad individual zulú como en la estructura social de Zululandia. Estos conflictos son parte de la estructura social cuyo equilibrio presente está marcado por los comúnmente denominados desajustes. Los mismos conflictos, contradicciones y diferencias en y entre los zulúes mismos y el grupo blanco, y los factores que superan estas diferencias, han mostrado ser la estructura de la comunidad (…)" (Ibíd, 2003, pág. 21).

En este sentido, las diferencias y conflictos entre los grupos socialmente diferenciados que constituyen una determinada comunidad, sea una tribu o una nación, no serían los factores que motivan al cuestionamiento del sistema establecido, sino que representan instancias que promueven e incentivan su perpetuidad. Dicho eso, la acción ritual cumple la función de propiciar la instancia social para que esas diferencias antagónicas ocupen un lugar en la estructura y encuentren los mecanismos necesarios para superarlas (o dejarlas sin efecto. Es decir, mantenerlas, pero no resolverlas completamente). Al hacerlo, la estructura incorpora nuevos elementos para reproducirse en el tiempo.

Por otra parte, el rol de la acción ritual propiamente, Gluckman la visualiza como parte de aquellos mecanismos que surgen para superar las diferencias culturales que tienden al conflicto y a una posible destrucción del orden establecido. Situaciones sociales que permiten "dramatizar" el conflicto inherente al sistema, abriendo la posibilidad de que los segmentos antagónicos puedan expresar u objetivar (siempre en un plano simbólico) los conflictos existentes:

> "La costumbre marca la individualidad de diferentes relaciones dentro del todo. Y las costumbres rituales se usan para indicar cualquier cambio surgido dentro de esas relaciones, o algún cambio en las actividades involucradas. Así, el nacimiento de un bebé, o la llegada de un muchacho a la madurez, o el casamiento, la salida de un hombre en plan de cacería o el recojo de la cosecha de cultivos, etc.: todas estas actividades cambian el patrón general de la vida social. El conjunto intrincado de relaciones se altera y afecta el ordenamiento moral de la sociedad. Esto debe rectificarse, y eso se consigue mediante la afirmación del orden moral general, expresando a la vez la cohesión y los conflictos que existen dentro de esa cohesión" (Gluckman, 2009, pág. 166-167).

Es decir, las costumbres rituales cumplen el rol de individualizar aquellos hechos que exponen al orden social a la posibilidad de verse afectado en su normal funcionamiento, neutralizando o evitando de esa manera su posibilidad de cambio. El ritual permite reafirmar el orden al permitir que los conflictos inherentes sean llevados al plano simbólico para ser expresados por las partes integrantes.

Llevando estas ideas a la situación analizada en este trabajo, se puede señalar que los rituales políticos practicados por un Estado en relación a los grupos étnicos que componen la estructura social, tienen la función de incorporar el conflicto que es propio de las relaciones entre pueblos indígenas y sociedad nacional, con el objetivo de -en palabras de Gluckman- "dramatizar" el conflicto latente propio a la naturaleza de la estructura de la sociedad, y con ello lograr su neutralización e incorporación a la reproducción del sistema, para de esa manera minimizar los grados de conflicto social.

El proyecto MOP representa una acción que introduce un cambio en la dinámica de un determinado sector de la sociedad, lo cual abre la posibilidad de que surja el conflicto social, en base a que se altera el funcionamiento, no solo cotidiano, sino que también el sistema moral y simbólico de los grupos humanos involucrados en el proceso de cambio. Acciones como la consulta indígena, que se desprenden de la política pública del Estado, en la lógica de los planteamientos del autor buscarían aminorar el conflicto que surgiría de la introducción de los proyectos del Estado en la zona, expresando el conflicto y reafirmando el orden social establecido al desarrollar una instancia en la que tanto autoridades, funcionarios públicos e indígenas comparten un mismo espacio social de comunicación (desigual).

9. Participación Indígena como Política Pública

La idea que subyace detrás del concepto de "participación indígena" se desliga de las conceptualizaciones que se han realizado acerca de la "participación ciudadana" como política social de un Estado en un contexto de Democracia Política. En esa línea, se destaca el concepto de "Ciudadanía". Para Bello,

> "La ciudadanía, que ha sido definida como la titularidad de derechos, puede ser ampliada para buscar una mayor participación basada en la diferencia, la interculturalidad y el multiculturalismo (…) creemos que parte de esa tarea ya está siendo realizada por los propios pueblos indígenas. En la búsqueda del reconocimiento, restitución y participación, dichos pueblos han iniciado su propio camino de ciudadanización, en algunos países más que en otros, en algunas regiones y localidades más que en otras. Lo concreto es la evidencia de que los pueblos indígenas, constituidos como actores sociales, por medio de su acción colectiva están participando activamente en la construcción de nuevas formas de comprender y vivir la comunidad política del futuro" (Bello, 2004, págs. 24-25).

> "(…) no basta con un Estado garante de derechos, es igualmente necesario contar con actores sociales que se preocupen por los diversos aspectos del desarrollo y la ampliación de espacios deliberativos en los que se pueda concretar acuerdos y tomar decisiones que incidan en la vida de la comunidad. Más ciudadanía significa, en este sentido, más sociedad: una comunidad de personas que no se restringen a sus actividades privadas, sino que además concurren en el espacio y en el debate público para participar en proyectos y decisiones compartidas" (Ibíd., 2004).

Como grupos históricamente excluidos de la modernidad; al margen de la toma de decisiones importantes en instancias oficiales, marginados de los cargos de autoridad política en la sociedad nacional y durante mucho tiempo marginados del acceso al estatus de ciudadanos; excluidos de las riquezas que genera el modelo económico y muchas veces no reconocidos como pueblos culturalmente diferentes, las organizaciones indígenas –a través de la política pública-, se les presenta el espacio para incidir en las decisiones del Estado en base al paulatino reconocimiento que se le ha ido otorgando a estas poblaciones en su calidad de ciudadanos (entendiendo por ello no solo a las poblaciones que habitan la urbe) y como grupos que históricamente han sido atropellados en sus derechos humanos y culturales, pero también como actores sociales activos. No obstante, la propia acción de estas organizaciones, se debe dar crédito al creciente reconocimiento que se le otorga a estos segmentos sociales en las instancias internacionales (OIT-ONU-CIDH-OEA).

Las políticas de participación se inscriben en las acciones que realiza el Estado en el ámbito público. Una expresión de dichas acciones son las políticas indígenas materializadas en planes, programas y proyectos de inyección de recursos a dichas poblaciones. En ese marco, la aplicación de estas directrices en el territorio se encuentra frente a poblaciones locales que poseen características sociales y culturales distintas, y que figuran como destinatarias de esas políticas, y su vez como receptoras de tales proyectos.

Definido así el concepto, la democracia supone el involucramiento de los ciudadanos en las distintas acciones del Estado, en función de colocar a discusión los intereses de la mayoría en asuntos que, de manera frecuente, son asumidos por las autoridades sin discutir o hacer participar a la población en la adopción de las decisiones que involucran el bienestar común o el futuro de la sociedad, en particular a las comunidades locales rurales; y en ellas, los pueblos indígenas a través de sus organizaciones. De manera histórica, las políticas indígenas del Estado han estado sumergidas en paradigmas paternalistas y

asimilacionistas[18] que han colocado a los protagonistas en posiciones de inferioridad política, a partir de que los grupos indígenas no son quienes toman las decisiones que muchas veces atañen a sus propios intereses y desarrollo cuando se enmarcan en acciones del Estado, cumpliendo solamente un rol de destinatarios de la política pública, viéndose compelidos a adoptar formas de organización y elementos culturales que no son los propios en función de formar parte en tales acciones;

> "Muchos grupos marginados o desplazados dentro de la sociedad sufren un déficit de participación en el sentido que tienen un espacio reducido o inexistente para influir sobre los proyectos de ley o sobre el diseño e implementación de políticas públicas que eventualmente los afectarán. Este hecho ha generado que las minorías hayan sido tratadas de modo inequitativo, por ejemplo, a la hora de distribuir los riesgos o beneficios ambientales" (Henríquez, 2013, pág. 261).

De esa manera, las organizaciones indígenas, si bien se les considera en el cumplimiento que debe hacer el Estado de aplicar instancias de consulta indígena cuando se trata de la evaluación ambiental en los proyectos que son emplazados en sus tierras –o cercanos a ellas-, surge el cuestionamiento acerca de los niveles de participación que dichas organizaciones tendrán en la adopción de las decisiones que requieren ser tomadas en el marco de estos procesos, y surge también la interrogante sobre cuáles serán los costos que tendrán que asumir las comunidades locales por la construcción y funcionamiento de tal proyecto –para este caso de estudio, de infraestructura vial-. En ese sentido, la esencia de la democracia política es evitar las actitudes paternalistas del Estado y las conceptualizaciones que siguen esa línea; que en ocasiones se encuentran inmersas en la formulación de las políticas públicas y que desembocan frecuentemente en definiciones,

[18]En relación al concepto de "paternalismo", la Real Academia Española lo define como *"La tendencia a aplicar las formas de autoridad y protección propias del padre en la familia tradicional a relaciones sociales de otro tipo; políticas, laborales, etcétera"* (RAE, cit. en Alemany, 2005. El concepto y la justificación del paternalismo. Universidad de Alicante. Pág. 12). Sin embargo, cuando se aplica el concepto al ámbito de las relaciones del Estado con los ciudadanos, Bobbio y Matteucci lo plantean como *"una política social, tendiente al bienestar de los ciudadanos y del pueblo, que excluye la directa participación de los mismos: es una política autoritaria y al mismo tiempo benévola, una actividad asistencial para el pueblo, ejercida desde arriba, con métodos puramente administrativos"* (Bobbio & Matteucci, 1982. Diccionario de Política. ed. Siglo XXI, Madrid. cit. en Alemany, 2005). Concebido así el paternalismo, este sería inherente a la formulación de las políticas públicas.

En torno al concepto de "asimilacionismo" (o asimilación), este se definiría como el *"Proceso de cambio que puede experimentar un grupo cuando entra en contacto con un área donde hay otra cultura dominante; la minoría es incorporada a la cultura dominante hasta el punto de no constituir una unidad cultural separada. Generalmente un grupo mayoritario absorbe culturalmente al menor* (Campo, 2008, pág. 40). Según la autora, en latinoamerica, en general, las políticas indígenas de los gobiernos han sido asimilacionistas, a través de la educación y otros instrumentos de presión, han buscado que las minorías perdieran sus rasgos característicos para semejarse a la cultura dominante. En ese sentido, se podría caracterizar a ciertas políticas indígenas del Estado como esencialmente asimilacionistas.

clasificaciones y estereotipos sobre las poblaciones destinatarias que resultan ser poco adecuados a su realidad.

Por otro lado, la participación indígena como política social responde también al valor que se le concede a esta como mecanismo de integración de la población local en la evaluación de los proyectos. Para Millaleo y Valdés (2003), la participación juega un rol muy importante como política social a partir de que "contribuye a lograr objetivos estratégicos, tales como el incremento de la equidad, desarrollo con identidad, etc., sino también a lograr objetivos residuales tales como el buen gobierno, el respeto por los derechos humanos y la democratización de la sociedad" (Millaleo & Valdés, 2003, pág. 2). Efectivamente, la participación social jugaría un papel importante en estos procesos en base a que representa un potencial mecanismo de socialización y legitimación de los proyectos en el territorio en el cual serán ubicados, como también una forma de profundizar la democracia política de una sociedad.

Es necesario destacar la diferencia que existe entre los distintos niveles de participación social en el marco de proyectos de modernización de servicios públicos. Según los autores,

> "(…) estos van desde la participación pasiva donde los actores se involucran solo aportando información a otros o siendo informados sobre lo que va a suceder, a la participación activa o auto movilización, donde el actor genera acciones independientes de las instituciones externas interesadas en instalar un proceso de participación. En ese continuo de variaciones de las formas de participación se puede ver el paso de formas meramente nominales y de representación poco significativas o de menor involucramiento en el desarrollo, hasta la instalación de procesos de participación en donde el empoderamiento, el involucramiento y la resolución de problemas son resultados directos de tales procesos" (Ibid., 2003).

Desde el punto de vista del autor, la participación indígena se concibe como un proceso social en el cual se conjugan una serie de factores al momento de establecer los niveles de involucramiento que tendrán las poblaciones indígenas en estas actividades, no dejando fuera del análisis el componente político. En este sentido, tal proceso apuntaría a limitar o profundizar la participación de la población local en iniciativas como estas. Lo anterior puede ser representado en la siguiente Tabla:

Tabla 4: Escalera de Participación

8	Control Ciudadano	Poder Ciudadano
7	Poder Delegado	
6	Co-participación	
5	Apaciguamiento	Participación Simbólica
4	Consulta	
3	Información	
2	Terapia	No Participación
1	Manipulación	

Fuente: Arnestein (1969), cit. en Gillens, Sáenz, Badii & Castillo (2009).

A partir de la Tabla expuesta, se puede observar los diferentes niveles a los que puede llegar la participación (indígena o ciudadana) en el marco de los proyectos del Estado. Según este punto de vista, la participación como política pública involucra tres grandes características que describen los alcances de la misma, con los distintos escalones que representan los diferentes niveles a los cuales el ejercicio de participación social puede aspirar en relación a la influencia que puede ejercer en las acciones del Estado.

En la zona de “No Participación” podemos encontrar los escalones 1 y 2 de niveles de participación, los cuales han sido ideados para desarrollar una aparente participación de los actores presentes, cuyo objetivo concreto es crear un escenario en el cual la población local no logre alcanzar niveles mayores de involucramiento en el diseño y gestión de una iniciativa. En este tipo de procesos participativos, la población solo es integrada como “espectadores” del proceso.

En segundo lugar, se puede observar que los escalones 3, 4 y 5 corresponden a un criterio de “participación simbólica”, en el que los niveles de participación indicados permiten a la ciudadanía escuchar, tener voz e incluso ser escuchada. Sin embargo, a partir de dicha base los actores no tienen la capacidad de asegurar si es que efectivamente se tomaron en cuenta sus opiniones, recomendaciones y peticiones, debido a que no existe una base política que garantice la directa influencia de la población local en la adopción de decisiones relevantes, destacando más que nada todo tipo de mecanismos de participación social interactiva (Gillens, Sáenz, Badii & Castillo, 2009). No obstante, las determinaciones en relación a los proyectos o a los procesos participativos siguen siendo definidas de manera vertical.

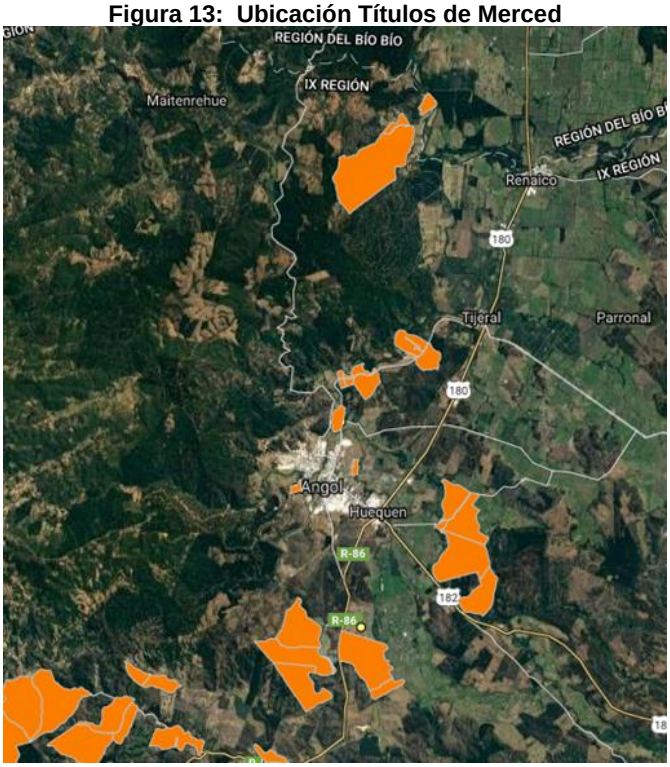
Por último, los escalones 6, 7 y 8 corresponden al campo del "Poder Ciudadano", bajo el cual la población local participa de la toma de decisiones importantes mediante mecanismos de negociación y acuerdo (escalón 6), o mediante la auténtica delegación del su poder (escalones 7 y 8). Los ciudadanos o grupos que participan en base a estos alcances están dispuestos a ejercer el control de la gestión de los proyectos y de los procesos participativos asociados a ellos, así como también la capacidad de dirigir los planes, programas y proyectos para llevarlos delante de una forma integral (Ibid., 2009).

Parte III[19] actividades, actores y análisis de contenido

Antes de iniciar esta descripción general de este grupo de delegados mapuche y las comunidades que representaron en la consulta indígena Nahuelbuta ante el MOP, es necesario mencionar ciertos aspectos del proceso de levantamiento de información en terreno que resultan ser importantes para los efectos de este estudio. Primero, referirse al hecho de que varios delegados de estas comunidades mapuche se negaron a ser fotografiados para formar parte del trabajo, como también prohibieron fotografiar los sitios ceremoniales y sagrados en varias ocasiones, impidiendo entregar mayor información sobre ellos. La postura del investigador es que se debe respetar tal decisión pues existen argumentos válidos para estas personas el resguardar su identidad y los sitios de significación cultural en el anonimato, pues temen un aumento de la discriminación que experimentan de manera cotidiana. En segundo lugar, las fotografías aquí expuestas han sido facilitadas gracias al consentimiento de los representantes en seleccionar aquellas que, a juicio propio, no resultan ser comprometedoras.

[19]Los datos estadísticos aquí expuestos han sido extraídos del Censo INE 2002 y 2017. Se incluye también datos extraídos de la encuesta socio económica CASEN 2011-2015, estadísticas que maneja en Ministerio de Desarrollo Social, además de hacer uso del material del equipo consultor que estuvo a cargo de la elaboración de los informes de resultados en la "consulta indígena Nahuelbuta", integrado por ingenieros, geógrafos, un antropólogo, un trabajador social, un facilitador cultural, los que de manera solidaria han facilitado el material.

Figura 13: Ubicación Títulos de Merced



Fuente: SITI (Sistema de Información Territorial Indígena), CONADI.

En la imagen anterior podemos observar un pequeño mapa con las ubicaciones de los Títulos de Merced (color naranja) distribuidos alrededor de las ciudades de Renaico y Angol principalmente. Se puede apreciar el pequeño poblado de Tijeral, Parronal y Huequén, este último enlazado al sector urbano de Angol. Varios de estos títulos corresponden territorialmente a los predios en el que los delegados mapuche residen junto a sus comunidades. En cambio, otros son predios que, con el paso de los años, han sido destinados solo a actividades productivas, otros en desuso o abandono, y otros a parcelas hijueladas. En el centro del mapa se puede apreciar la carretera Nº 180, vía que une las ciudades de Los Ángeles, Renaico y Angol.

1. Características Demográficas, Económicas y Sociales

El desarrollo de la “consulta indígena Nahuelbuta” tuvo lugar en las comunas de Renaico y Angol, ambas pertenecientes a la Región de La Araucanía, además de ser comunas colindantes. Como se ha mencionado anteriormente, la mayoría de las comunidades que fueron representadas por sus delegados en los talleres de consultoría se concentran en la comuna de Angol, existiendo solo una comunidad mapuche en Renaico, localizada en el

sector del cerro *Tolpán*, a unos 8 km del sector urbano. De esta manera, estamos hablando de la existencia de Títulos de Merced[20], ubicándose el de mayor superficie en Renaico, tal como se puede observar en la Figura Nº13.

2. Comuna de Renaico

La comuna de Renaico es la puerta de entrada a la provincia de Malleco, por la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta. Junto a las comunas de Angol, Lumaco, Collipulli, Los Sauces, Purén, Ercilla y Traiguén integran la provincia. Es la comuna de acceso desde la Región del Bío-Bío hacia la Región de La Araucanía. Se extiende en un área de 267,4 km^2 cuadrados, lo que representa casi un 2% de la superficie provincial (13.433,3 km^2 cuadrados).

Renaico es una comuna en donde priman las actividades silvoagropecuarias junto con otros rubros, como el comercio, la construcción y los servicios sociales. No obstante, las estadísticas que se manejan (Censo Población y Vivienda, CASEN) apuntan a que existen altos índices de pobreza y que esta realidad se ha mantenido constante junto con el envejecimiento de la población. Opera una lógica de empleos temporales, principalmente ligados al producción y venta frutícola y la actividad forestal con bajas remuneraciones, obligando a la población joven a emigrar hacia otras comunas y regiones en búsqueda de fuentes laborales (Informe Fase 1, diagnóstico. AP Ecology, 2013).

[20]Los Títulos de Merced son documentos oficiales de propiedad que fueron otorgados a familias y comunidades mapuche en el contexto de la expoliación de tierras indígenas, la usurpación y el confinamiento de esta población a las reducciones, una vez terminada la ocupación militar de La Araucanía. En virtud de la Ley del 4 de diciembre de 1866, impulsada por la Comisión Radicadora de Indígenas, entre las regiones VIII, IX y X se entregaron un total de 2.918 Títulos, correspondientes a una superficie de 510.386,67 hectáreas. En la actualidad un porcentaje de estas tierras se encuentra perdida y/o usurpada y han salido del dominio indígena, mediante distintos mecanismos legales e ilegales. Dicho proceso fue llevado a cabo entre 1884 y 1923 (Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2004).

Figura 14 Ubicación Comuna de Renaico

Fuente: www.indap.cl

En términos demográficos, para el año 2017 en la comuna habitaban 10.250 personas, de los cuales 8.352 residen en el sector urbano, correspondiente al 81% y 1.898 en zona rural, correspondiente al 19%[21]. Del total de la población urbana, 3.945 son hombres, equivalente al 47% y 4.407 son mujeres con el 52,7%, ambos respecto de la población urbana total.
Por su parte, la población de la zona rural alcanza las 1.898 personas en total, donde 1.012 son hombres y 886 son mujeres, con el 53,3% y el 46,6%, respectivamente. Por otro lado, también se entregan porcentajes regionales y nacionales, en cuanto a la distribución de la población. Lo anterior se representa en la siguiente Tabla:

[21]Reportes Comunales, Biblioteca del Congreso Nacional.

Tabla 5: Población por Área de Residencia Comuna de Renaico – Desagregado por Género

Nivel Territorial	Población Total	%	Hombres	%	Mujeres	%
Comuna de Renaico	10.250	1	4.957	48	5.293	52
Región de La Araucanía	957.224	5	465.131	49	492.093	51
País	17.574.003	100	8.601.989	49	8.972.014	51
	Población Urbana		**Hombres Área Urbana**		**Mujeres Área Urbana**	
Comuna de Renaico	8.352	81	3.945	47	4.407	53
Región de La Araucanía	678.544	71	465.131	69	492.093	73
País	15.424.263	88	7.466.848	48	7.957.415	52
	Población Rural		**Hombres Área Rural**		**Mujeres Área Rural**	
Comuna de Renaico	1.898	19	1.012	53	886	47
Región de La Araucanía	278.680	29	143.725	52	134.955	48
País	2.149.740	12	1.135.141	53	1.014.599	47

Fuente: elaboración propia en base Censo 2017, INE.

Como se observa, del total de la población a nivel nacional, los hombres corresponden al 49% y las mujeres al 51%. A su vez, del total de la población regional, los hombres corresponden al 49% y las mujeres el 51%, nuevamente. Respecto del total de población urbana de Renaico, esta representa el 81% de la comuna, en donde los hombres que habitan la urbe corresponden al 47% y las mujeres al 53%. Por último, del total de la población rural, esta equivale al 19% del total comunal, donde los hombres son el 53% y las mujeres que habitan la zona rural alcanzan al 47%.

A partir de las estadísticas expuestas, se observa una mayor presencia de población femenina en Renaico, en particular en el área urbana, no así en el sector rural, en donde se aprecia la mayor cantidad de hombres. La misma tendencia se repite para el nivel regional.

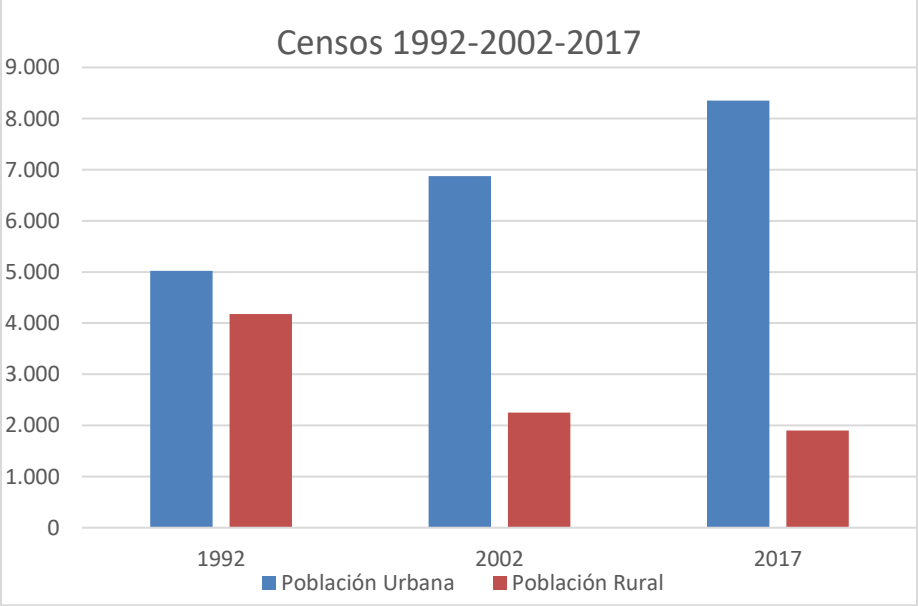
Tabla 6: Evolución de la Población por Área de Residencia

Año	Población Urbana	%	Población Rural	%	Total
1992	5.021	54,5	4.176	45,4	9.197
2002	6.878	75,3	2.250	24,6	9.128
2017	8.352	81,4	1.898	18,5	10.250

Fuente: elaboración propia con datos INE, Censos 1992-2002-2017.

Como se observa en la Tabla Nº 2, la población comunal ha experimentado un incremento en las últimas tres décadas, a pesar del leve descenso que se destaca para el año 2002. La tendencia demográfica apunta a una mayor concentración en el sector urbano, situación que se presenta de manera progresiva en los periodos intercensales indicados. Lo mismo sucede con el sector rural, en el cual se observa el constante descenso de población. Lo anterior se expresa en el siguiente gráfico:

Gráfico 1: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Renaico



Fuente: elaboración propia a partir de Censo 2002 y Censo 2017, INE.

Como se observa en el Gráfico Nº 1, la tendencia demográfica en la comuna ha sido la de un progresivo crecimiento de la población que habita el sector urbano, en desmedro del sector rural, donde se observa un evidente descenso de la población que habita dicho sector.

Tabla 7: Distribución Grupos Etarios – Comuna de Renaico

Grupo Etario	2002	2017	Distribución por Nivel Territorial (%)		
			Comuna	Región	País
0 a 14	2.413	2.187	21,34	20,88	20,05
15 a 29	2.158	2.185	21,32	22,54	23,37
30 a 44	1.986	2.003	19,54	19,73	21,05
45 a 64	1.694	2.619	25,55	24,27	24,13
65 o más	877	1.256	12,25	12,58	11,4
Total	9.128	10.250	100	100	100

Fuente: Reportes Comunales, Biblioteca del Congreso Nacional – Censo 2002 y 2017, INE

Como se puede observar en la Tabla Nº 4, en la comuna el grupo etario que va de 45 a 64 años posee la mayor presencia en la población local, entre los periodos censales considerados, representando el casi el 26% de la población comunal, cifra que supera los niveles regionales y nacionales, apuntando a una población comunal con alta presencia de adultos mayores, al igual que el grupo etario de 0 a 14 años, ya que su índice comunal sobrepasa el regional y nacional.

Tabla 8: Pueblo Originario Declarado – Comuna de Renaico

Pueblo Originario	Total 2002	%	Total 2017	%
Kawéskar / Alacalufe			4	0,04
Atacameño / Likan Antai			0	0
Aymara			4	0,04
Colla			5	0,05
Mapuche	290	3,18	1.199	11,96
Quechua	1	0,01	0	0
Rapa Nui			6	0,06
Yámana / Yagán	1	0,01	0	0
Diaguita			1	0,01
Otro Pueblo			34	0,34
Total Pueblos Originarios	292	3,2	1.253	12,5
Población No indígena	8.836	96,8	8.769	87,5
Total Población Comuna	9.128	100	10.022	100

Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional – Censo 2002 y 2017, INE

La Tabla Nº 4muestra la la presencia de la etnia mapuche a nivel comunal, la que sobresale por su 3,18% para el año 2002, e incrementándose casi al 12% de la población comunal para el Censo 2017, A nivel regional, Renaico representa el 0,5% de la población indígena.

Tabla 9: índice de Pobreza e Indigencia (%) – Comuna de Renaico

Nivel Territorial	Indigencia	Pobreza No Indigente	Total de Pobreza	No pobres
Comuna de Renaico	7,8	24,5	32,3	67,7
Provincia de Malleco	9,4	18,5	28	72
Región de La Araucanía	6,1	14	20	79,9

Fuente: Plan de Desarrollo Comunal 2010-2014, Municipalidad de Renaico

En la Tabla anterior se pueden observar los niveles de pobreza e indigencia en la población a tres niveles; comunales, provinciales y regionales. Resalta el hecho que el índice total de pobreza en la comuna sobrepasa el porcentaje a nivel provincial y regional, y de ello se infiere la existencia de una población con problemas de escasez en lo relativo a ingreso, acceso a servicios básicos y una serie de hechos que muchas veces no se miden en términos de pobreza; como por ejemplo las oportunidades, construcción de redes sociales, bajo rendimiento en el ciclo educativo, entre otros factores[22]. Se destaca también el porcentaje de indigencia en la comuna, superior al nivel regional.

Según la encuesta CASEN 2015, en el documento elaborado sobre "Resultados para Pueblos Indígenas", se indica que –a nivel nacional- bajo la categoría de "Pobreza por Ingreso", la población indígena registra el 18,3%, mientras que la población No indígena alcanza el 11%. En la misma línea, bajo la categoría de "Pobreza Multidimensional", la población indígena presenta el 30,8%, y la población No indígena registra un 19,9%. En síntesis, es posible inferir que la población indígena de Renaico posee mayores índices de pobreza que la población No indígena, puesto que se conjugan diversos factores que inciden en los hechos, no solo lo económico.

Frente a lo anterior, resulta necesario utilizar un concepto de pobreza que esté elaborado a partir de una consideración de la multiplicidad de factores que inciden en este aspecto. Hopenhayn propone una conceptualización más amplia de pobreza al decir "Los más

[22]"La pobreza deriva de un acceso restrictivo a la propiedad, de un ingreso y consumo bajo, de limitadas oportunidades sociales, políticas y laborales, bajos logros en materia educativa, de acceso restringido a la atención en salud y nutrición, y del acceso, del uso y control sobre los recursos naturales en otras áreas del desarrollo" (Hopenhayn, 2003).

pobres en recursos monetarios suelen ser los más excluidos del poder político, los más privados en el ejercicio de la ciudadanía, y los más privados de conocimientos y vínculos para poder llevar adelante sus proyectos de vida que se proponen. Obviamente cuando hablamos de pobreza en relación a las minorías étnicas, necesitamos manejarnos con un concepto amplio que vaya desde la salud hasta la justicia, desde la educación hasta el respeto de la identidad, desde las remuneraciones hasta el poder de decisión" (Hopenhayn, 2003, pág. 3).

Tabla 10: Tasa de Desempleo por Género – Comuna de Renaico

Rango de edad	Tasa % Hombres	Tasa % Mujeres
19 a 30 años	24,41	23,89
31 a 40 años	17,37	16,55
41 a 60 años	19,75	9,91
Mayores a 60 años	15,97	6,45

Fuente: Plan de Desarrollo Comunal 2010-2014, Municipalidad de Renaico

En la Tabla Nº 4 se puede apreciar los índices de desempleo tanto para mujeres como hombres. Se observa que los mayores niveles se ubican dentro del rango que va de los 19 a 30 años, principalmente en los hombres. De acuerdo a lo diagnosticado en el informe del Plan de Desarrollo Comunal PLADECO 2015-2020 de la comuna, dentro de los factores que aquejan al mercado laboral de Renaico está la migración intercomunal, donde las variables que juegan un rol importante en dicha dinámica son la búsqueda de estabilidad laboral, comercial y en equipamiento social (centros de salud, centros educacionales, centros de comercio, etc).

Tabla 11: Índice de Hacinamiento – Comuna de Renaico

Nivel Territorial	% Personas sin Servicios Básicos	% Hogares Hacinados
Comuna de Renaico	16	15,70
Región de La Araucanía	27	15,90
País	14,40	16,20

Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional – Sistema Integrado de Información Social con Desagregación Territorial (SIIS-T) – año 2017

En la Tabla anterior se indican los índices de población que se encuentra sin acceso a Servicios Básicos, como también el porcentaje de hogares con hacinamiento en la comuna de Renaico. Resalta el porcentaje de hogares hacinados en la comuna, con un 15,7%, muy cercano al 16,2% que alcanza el nivel regional. Por otro lado, un 16% en relación a población sin acceso a servicios básicos, representa un índice no menor. A partir de los datos expuestos, se pueden realizar estimaciones que, si bien no son acabadas ni representan un examen exhaustivo, pueden al menos entregar una imagen general de la población de la comuna, y en particular aquella con la que se realizó este trabajo, en términos sociales y demográficos.

A modo de síntesis, en la comuna de Renaico la población en su mayoría se encuentra asentada en el sector urbano debido una serie de factores, entre ellos la oferta de servicios, el equipamiento social[23] y puestos de trabajo. Esta tendencia se identifica desde el Censo 2002 y ha continuado en su permanencia (Ver Tabla Nº 1). Debido a esto la población rural ha ido experimentando un descenso que se identifica desde el mismo periodo, considerando la migración campo-ciudad en esta comuna y posiblemente desde comunas aledañas (Ver Tabla Nº 2). Ello ha generado el crecimiento sostenido de la población de Renaico hasta la fecha.

Ello –junto a otros factores- ha incidido en el índice de hogares con hacinamiento en la comuna (15,7 %), el cual se encuentra muy cercano al porcentaje regional (15,9%). Por último, el PLADECO Renaico indica que el índice de hacinamiento medio de la comuna, al año 2013, alcanzó un 23,9 %, cifra mayor a los niveles regionales y nacionales que no superan el 20%. De la misma fuente y en la misma línea, se indica que el índice de hacinamiento crítico alcanza el 2,4%, cifra superior en solo 1 punto porcentual al índice regional. Por último, en términos de vivienda, el informe indica el 19,2% del índice de hogares con saneamiento deficitario, el cual es superior al porcentaje a nivel nacional (PLADECO Renaico, 2015-2020. Pág. 49).

[23]El concepto de “equipamiento social” se utiliza bastante en el ámbito de la evaluación ambiental y la administración pública, para referirse a las ofertas existentes en un pueblo o una ciudad respecto a servicios de salud, centros educacionales, abastecimiento de alimentos, establecimientos de gobierno o Estado, entre otros.

En términos de empleo, ¼ de la población se encuentra sin puesto de trabajo, donde los hombres representan el 24,41% de desempleo y las mujeres el 23,89 en el grupo etario de 19 a 30 años. Para finalizar, el Plan de Desarrollo Comunal indica que, en términos de pobreza, esta última estaría relacionada a la precarización laboral que existe actualmente, ya que en su mayoría son puestos de trabajo con plazos establecidos, los que solo llegan a durar algunos meses.

A partir de este pequeño diagnóstico se deduce que la población de Renaico es en su mayoría precarizada en términos económicos y laborales, a partir de las pocas ofertas que existen en la comuna y que sean estables en el tiempo, junto al porcentaje de población sin acceso a servicios básicos, considerando además los índices de hacinamiento crítico existentes, sin mencionar el despoblamiento del sector rural. En lo que se relaciona a la población indígena de la comuna, ésta forma parte de los segmentos más empobrecidos del territorio, considerando que muchas de estas familias habitan los sectores rurales.

3. Comunidad Indígena "Eugenio Araya Huiliñir"

La comunidad indígena "Eugenio Araya Hueliñir" es la única comunidad mapuche que se registró en la comuna de Renaico que posea Título de Merced con fecha de inicios de siglo XX, y la única comunidad con base territorial en la comuna –con asentamientos prehispánicos registrados-, ubicada en el sector del cerro *Tolpán*[24]. La comunidad nació a partir de una herencia de tierras mapuche a principios de 1800, entre Melinda Huiliñir y Pascual Araya. Tuvo que pasar un siglo para que se formalizara la tenencia de la tierra, con la entrega del Título de Merced (Nº 2899) en el año 1922. La comunidad se encuentra constituida con personalidad jurídica, en base a la Ley Indígena 1993 -figura legal y asociativa que convive paralela a la existencia de otras organizaciones que las mismas familias han conformado[25]. De acuerdo a los antecedentes que fueron entregados por las

[24]Según las referencias obtenidas del trabajo en terreno, *Tolpán* es una palabra *mapudungún* que significa "piedra de puma" o "frente al puma", lo cual hace referencia a la existencia temprana de estas especies de felinos en los cerros y Cordillera de Nahuelbuta, las que habrían convivido con poblaciones mapuche de este territorio en épocas tempranas.

[25]Junto a la comunidad indígena institucionalizada, se encuentra una Asociación Indígena (que se diferencia de la figura de la "comunidad" al no tener la atribución de representar a la totalidad de la comunidad ante acciones legales o formales, según la Ley Indígena 1993); el Club Deportivo Tolpán, una Cooperativa Agrícola formada por 18 familias pertenecientes a la comunidad indígena; un Comité de Mujeres que realiza talleres de telar y

fuentes directas de la comunidad, son aproximadamente 48 familias las que pertenecían a la comunidad indígena, a pesar de que no todas ellas tenían residencia permanente en Tolpán. El asentamiento de la comunidad estaba conformado por 280 personas aproximadamente que habitan los terrenos, pero no todas ellas se identificaron como mapuche.

Buena parte de las familias de la comunidad se dedicaban a la actividad agrícola de subsistencia, para autoconsumo, comercio e intercambio básicamente. Pequeñas huertas en las que se cultivaban diferentes alimentos, cereales y hortalizas. Esta actividad se veía complementada con la pequeña crianza de ganado, también para el autoconsumo. De acuerdo a estos sistemas tradicionales de economía de subsistencia, en su mayoría las labores se repartían entre el grupo familiar. También se desarrollaba la silvicultura, la que consistía en pequeñas plantaciones de pino y eucaliptus (sin planes de manejo) para la posterior fabricación de carbón vegetal, el que se comercializaba en los centros urbanos cercanos, y también para el autoconsumo. Los escasos empleos que se ofertaban en la zona consistían en pequeños trabajos temporales asalariados que surgían de los fundos aledaños a las tierras de la comunidad. Estos surgen durante la temporada de verano principalmente, ya que corresponden a las cosechas de fruta, por un lado, y a los puestos de trabajo que ofrece la empresa forestal Mininco, que resultaban ser plantaciones forestales rotativas.

Similar era la situación respecto a la habitabilidad de las familias, en las que se pudo constatar en terreno que se trataban de construcciones de material ligero (madera y zinc), que no contaban con acceso a redes de agua potable, accediendo a este recurso a través de los cauces del río Vergara. Es necesario mencionar que la salud de la comunidad y el consumo de agua de parte de las familias se veía amenazado debido a que eran cauces que recibieron desperdicios industriales de la actividad de la forestal Mininco[26]. Finalmente, la comunidad en su mayoría contaba con suministro de energía eléctrica.

alfarería; y la Junta de Vecinos Nº 4 de Tolpán. Es necesario mencionar que, en los talleres de consultoría, la comunidad no presentó ni avalo a ningún otro delegado que representara a la comunidad indígena frente al Ministerio de Obras Públicas a excepción de su presidente y su tesorera, Abraham Araya Cid y Mónica Araya Huailquil.

[26]"En la industria de la celulosa, las principales fuentes de contaminación de agua se originan por el lavado de madera y descortezado, la condensación de digestores y evaporadores, el filtrado de lavadores de plantas de blanqueo y derrame de fibra y licores (Nemerow, 1986). La descarga de subproductos en efluentes,

Respecto a la situación educacional, la localidad de Tolpán contaba con solo un establecimiento unidocente que impartía enseñanza básica hasta el nivel de 6to año básico. Esta escuela rural poseía una administración y financiamiento municipal. Posteriormente, una vez finalizado los niveles básicos, los estudiantes eran trasladados a un internado en la ciudad de Renaico, donde finalizaban sus estudios básicos de 7mo y 8vo básico, e iniciaban su etapa de estudios secundarios. También se trasladaban a la ciudad de Angol cuando no existían cupos en Renaico. Respecto a los ámbitos tradicionales y culturales de los mapuche, en la comunidad solo existían seis personas que manejaban de forma no fluida la lengua Mapudungún, todas de edad avanzada, sin que existiera a esa fecha un proyecto de recuperación del patrimonio indígena que haya estado formalizado por la Municipalidad de Renaico, por la CONADI o por la comunidad misma.

Al momento de realizarse los talleres de consultoría, la comunidad “Eugenio Araya Huiliñir” fue representada por Abraham Araya, presidente de la comunidad indígena y único representante que acudió constantemente a las convocatorias de parte del MOP y de la consultora. Hasta la fecha del último taller de consultoría (2014), Abraham Araya llevaba 3 años en la presidencia de la comunidad indígena y era cabecilla en varias de las organizaciones paralelas que constituyeron las familias de la comunidad. Durante su cargo como presidente -el cual tuvo 2 periodos-, la comunidad se vio en la necesidad de enfrentarse pública y legamente en contra de algunos problemas que aquejaron a esta organización en su cotidiano, entre ellos lo que fue la tala ilegal de árboles y la irrupción ilegal de maquinaria perteneciente a la forestal Mininco en terrenos de la comunidad; la contaminación de las fuentes de agua natural a manos de la misma empresa, el proyecto de construcción de un Parque Eólico en las cercanías de Tolpán; y principalmente el litigio judicial que sostuvo la comunidad frente a la Forestal Mininco por los predios que se ocuparon de manera ilícita.

principalmente de productos órgano-clorados altera la Demanda Biológica de Oxigeno (…) Los aserraderos producen contaminación a partir los desechos no utilizados, tales como corteza, aserrín y despuntes, los que también pueden producir contaminación de cursos de agua y/o del aire”. Junto a lo anterior, los químicos frecuentemente desechados en cursos de agua natural, de la mano de la industria forestal en Chile son el Sulfato, Mercurio, Cloro, Dióxido de Cloro y el Hipoclorito de Cloro (De La Maza y González, 1999).

Talleres de Consultoría

En una primera instancia, la posición de la directiva de la comunidad fue la de rechazar el proyecto en vista que no le traía beneficios reales sobre la situación de la comunidad indígena, según los argumentos que fueron entregados en los talleres. A pesar de esta primera postura, con el desarrollo de los mismos, los delegados –el presidente de la comunidad y la tesorera- aprobaron la iniciativa y la instancia de consulta, siempre y cuando se lograra un acuerdo que les trajera beneficios a corto y largo plazo. Entre otros puntos, solicitaron que las autoridades comunales respondieran pública y legalmente a las denuncias de los conflictos que mantenía la comunidad frente a la Forestal Mininco y los litigios de tierras originales del Título de Merced[27].

En el año 2014 se realizaron últimos talleres donde se firmaron los acuerdos entre el MOP y las comunidades mapuche[28], que significó para esta comunidad la entrega de recursos traducidos en obras pequeñas de construcción y la asesoría de la Dirección de Concesiones del MOP para el saneamiento y revisión de terrenos que serían adquiridos en el corto plazo.

La respuesta del MOP tardó en llegar y se determinó que más allá de las solicitudes de mejoramiento de los caminos internos, de construcción de galpones y accesos a las parcelas donde reside la comunidad indígena, o la urbanización de suelos rurales, o la situación de las condiciones de vida de los comuneros, la posición del ente público fue la de no pronunciarse por las denuncias que hizo la comunidad respecto a las tierras ocupadas por la Forestal Mininco, ya que se trataba de un conflicto entre particulares en donde el

[27]Este hecho tuvo bastante polémica a nivel municipal, ya que cobró mayor amplitud debido a que el alcalde de Renaico, Juan Carlos Reinao Marilao, se reconoce como mapuche y es simpatizante con el movimiento mapuche, y aún se mantiene en la alcaldía de Renaico en la actualidad. Es pertinente mencionar el hecho de la conformación de la AMCAM (Asociación de Municipalidades Con alcalde Mapuche) en el año 2013, en la que Reinao Marilao ha figurado como presidente hasta la fecha. Esta organización está conformada por los alcaldes de las comunas de Renaico, Lumaco, Puerto Saavedra, Chol-Chol, Currarehue, Tirúa, Alto Bío-Bío, Coyhaique y Paillaco. A su vez, Reinao Marilao ha sido el presidente de la Asociación de Municipalidades Malleco Norte, creada en 2012 y con el objetivo de trabajar para el desarrollo integral de las comunas asociadas; Collipulli, Angol, Renaico y Ercilla.

[28]Los resultados finales del proceso de consulta indígena Nahuelbuta dieron paso a la generación de acuerdos entre las comunidades indígenas participantes y el MOP, en donde se elaboró un “Protocolo de Acuerdo” junto a cada directiva, donde se entregó respuesta a cada una de las solicitudes que realizaron las comunidades en torno las medidas compensatorias que podían ser aceptadas de parte del MOP, como también respuestas (discursivas) a cada una de las observaciones que fueron realizadas por los delegados mapuche al diseño de la obra.

Estado no tenía injerencia; el Ministerio de Obras Públicas en este caso no tenía la propiedad ni jurisdicción para realizar tales intervenciones en beneficio de una de las partes involucradas, independiente del hecho de que una gestión pública posiblemente fuera de mayor pertinencia -de CONADI por ejemplo- que del MOP. En particular este hecho generó un punto de inflexión, ya que para el año 2014, el presidente de la comunidad indígena, Abraham Araya, desaprobó la consulta indígena Nahuelbuta, debido a que el MOP no se pronunció por el "bien estar de los pueblos originarios", adoptando un discurso de invalidación del proceso de consulta.

Pasado el tiempo, se accedió a la entrega de beneficios a la comunidad en el marco de las medidas compensatorias[29]. Sin embargo, hubo disyuntivas en torno a cómo sería la forma de entrega de estos recursos. La discusión se originó respecto a la metodología que el MOP debía adoptar para tales beneficios. La CONADI sostuvo que la entrega de esos beneficios debía pasar por la institución oficial de desarrollo indígena, para posteriormente dirigirla hacia la comunidad, es decir, debía existir una validación tanto institucional como comunitaria de dicha entrega de beneficios, y por tanto el recibimiento de estos debía ser también de manera colectiva. Sin embargo, el presidente de la comunidad no estuvo de acuerdo con esa modalidad, solicitando al MOP que los beneficios fueran transferidos de manera directa, sin tener que involucrar a la CONADI. A pesar de que Abraham Araya prometió repartir esos recursos para fines e intereses de la comunidad y entre sus integrantes, el MOP sostuvo la modalidad estandarizada.

Este desacuerdo motivó al presidente de la comunidad a rechazar completamente el proyecto, la consulta indígena y colocó un recurso de protección en la Corte de Apelaciones

[29] El Reglamento del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental SEIA, indica en su reglamento que la entrega de beneficios a las organizaciones indígenas participantes en contextos de EIA; deben ser basados en la *Buena fe*. Estos beneficios pueden traducirse en recursos materiales o la diligencia y aceleración de gestiones administrativas que involucran los intereses de las comunidades indígenas frente a otros organismos públicos; en particular, gestiones que resultan complicadas de realizar para los líderes indígenas, como, por ejemplo, obtener cobertura del subsidio de agua potable rural (programa APR). También en estas instancias suele aparecer con frecuencia la solicitud de las comunidades respecto a que las empresas incorporen mano de obra local durante la etapa de construcción de obras. Otra solicitud frecuente son la compra de maquinaria y herramientas para el trabajo agrícola (en caso de), construcción de galpones o sedes sociales, entro otros. Es importante mencionar que los organismos públicos no entregan recursos monetarios directos a las organizaciones indígenas, a partir de que dicha acción tiene la posibilidad de desembocar en conflictos entre los grupos destinatarios. Por lo tanto, es una opción que se encuentra descartada de antemano.

de Angol en contra del proyecto[30]. La Corte de Apelaciones de Angol falló a favor de la comunidad Eugenio Araya Huiliñir y provocó que el proceso relacionado a la gestión del proyecto y los estudios asociados se vieran paralizados por un año. Al reactivarse el proceso e instalar nuevamente las conversaciones con los representantes de la comunidad, entre sus delegados y el MOP acordaron la construcción de un galpón para guardar herramientas y maquinaria agrícola, la construcción de un centro cultural que tendría –entre varias funciones- exhibir material arqueológico indígena de la zona a los usuarios de la autopista por pequeñas sumas de dinero y en forma aledaña a la Ruta, como actividad comercial.

4. Comuna de Angol

La comuna de Angol forma parte de la provincia de Malleco y su fundación data de 1553 a manos del conquistador Pedro de Valdivia, entre otros hitos históricos de gran relevancia. En la actualidad es la capital y centro administrativo a nivel provincial en el cual se concentran los principales establecimientos de gobernanza[31]. La ciudad de Angol se encuentra emplazada en el valle ubicado a orillas de la Cordillera de Nahuelbuta y atravesada por el río Vergara. En la actualidad, la cultura en Angol presenta una cierta convivencia entre valores y símbolos republicanos junto a historias del pasado indígena de esta zona[32].

[30] Resulta pertinente mencionar el hecho de que los diseños originales del proyecto “Ruta Nahuelbuta” consideraron el paso de la nueva carretera por la ciudad de Renaico, lo que posteriormente fue descartado por el MOP, debido a que traería demasiada congestión en el acceso a la ciudad y a los vehículos que se incorporan a la autopista desde la misma, sin mencionar la discusión que se generó a nivel municipal por los cobros monetarios de los peajes que el proyecto tenía considerado, tanto en Renaico como en Angol. En los estudios realizados se presumió el hecho de que los poblados que se encuentran cercanos al área donde se construiría la nueva pista, podrían obtener beneficios económicos de la actividad de estos (que, para el caso de las autopistas, suelen obtener ingreso del comercio en la ruta a partir de productos locales y la construcción de negocios en el rubro de la gastronomía, aledaños a la ruta), sean estos directos o indirectos, de pequeñas o grandes cantidades en ingreso. Para el caso de Renaico, el mismo alcalde interpeló al MOP por la decisión de construir un By-Pass que bordearía la ciudad sin pasar por ella, donde se pronosticó que la comuna no obtendría beneficio por la construcción de la nueva autopista.

[31]En la ciudad de Angol se ubica la Municipalidad de Angol, la Gobernación Provincial, el Cuartel Provincial de Policía de Investigaciones, la Dirección Provincial de Educación y el nuevo Hospital de Angol.

[32]El patrimonio de la comuna dice relación con el periodo de la Conquista y la resistencia indígena en la Guerra de Arauco. El Fuerte de Tucapel, la Plaza de Armas de Angol (declarado monumento histórico de la comuna), el regimiento militar “Los Húsares”, la Batalla de Curalaba, entre otros complementan el imaginario simbólico-toponímico y la historia de ambas partes en este territorio de la región. El Museo Histórico-Arqueológico Dr. Dillmann Bullock, ubicado en el sector de El Vergel, presenta colecciones del pasado indígena y el Museo Histórico de Angol.

En el año 1883 se inicia el proceso de reducción y radicación de indígenas en las provincias de Cautín y Malleco, que habían sido declarados territorios de colonización (de parte de extranjeros) y con ello también la entrega de Títulos de Merced en toda esta zona a las poblaciones mapuche remanentes del periodo de la *Pacificación de la Araucanía*. En estas provincias, entre 1884 y 1929 se entregaron 2.317 Títulos de Merced, lo que equivalía a 407.499 hectáreas, las que representan el 7% de las tierras mapuche originales de esta región[33].

Respecto a la economía de la comuna, según el Plan de Desarrollo Comunal de Angol 2017-2022, la economía se concentra en el comercio, con un 36,4% del total de empresas existentes en Angol. Le siguen las actividades silvoagropecuarias con un 20%, y el transporte, almacenamiento y comunicaciones con el 10%. En su conjunto, el número de empresas existentes en la comuna de cada uno de estos rubros alcanzan el 66,5% del total de empresas.

Sin embargo, respecto a la concentración de la fuerza de trabajo dependiente, ésta se haya acrecentada en el rubro de la agricultura, ganadería, caza y silvicultura con el 51,7% del grupo de trabajadores en la comuna al año 2015. Le sigue el 12,8% de los trabajadores dedicados al comercio. Finalmente están las actividades de enseñanza y servicios sociales con el 8,7% de la fuerza laboral.

[33]Informe Diagnóstico Fase 1, Consulta Indígena Nahuelbuta. AP Ecology Spa, 2013. www.memoriachilena.cl.

Figura 15 Ubicación Comuna de Angol

Fuente: www.indap.cl

La historia de Angol dice relación con el establecimiento de reducciones indígenas en tiempos de la República, entre 1886 y 1929, una vez terminada la Pacificación, como también la apertura del territorio hacia la colonización de chilenos y extranjeros, en lo que atañe a la historia mapuche de la zona de Malleco (Correa & Mella, 2010). En lo referente a las transformaciones demográficas, se puede observar la Tabla Nº 9;

Tabla 12: Evolución de la Población – Comuna de Angol

Nivel Territorial	Censo 2002	Censo 2017	Variación (%)
Comuna de Angol	48.996	53.262	8,7
Región de La Araucanía	869.535	957.224	10,08
País	15.116.435	17.574.003	16,2

Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional – Censo 2002 y 2017, INE

Se observa en la tabla anterior, la población de la comuna experimentó un crecimiento para el año 2017, con una variación intercensal positiva del 8,7%, cifra que no se encuentra tan alejada de la evolución de la población a nivel regional, pero significativamente del porcentaje nacional. Según datos INE, la población en la comuna se concentra principalmente en los sectores urbanos más que en el sector rural, debido –entre varios factores- a que las mayores ofertas en servicios sociales, comercio y trabajo se ubican en las urbes. Respecto a total de población por sexo y área de residencia, ver la siguiente tabla:

Tabla 13: Población por Área de Residencia Desagregado por Género – Comuna de Angol

Nivel Territorial	Población Total	%	Hombres	%	Mujeres	%
Comuna de Angol	53.262	6	25.613	48	27.649	52
Región de La Araucanía	957.224	5	465.131	49	492.093	51
País	17.574.003	100	8.601.989	49	8.972.014	51
	Población Urbana	**%**	**Hombres Área Urbana**	**%**	**Mujeres Área Urbana**	**%**
Comuna de Angol	48.911	7	23.249	48	25.662	52
Región de La Araucanía	678.544	71	321.406	47	357.138	57
País	15.424.263	88	7.466.848	48	7.957.415	52
	Población Rural	**%**	**Hombres Área Rural**		**Mujeres Área Rural**	**%**
Comuna de Angol	4.351	2	2.364	54	1.987	46
Región de La Araucanía	278.680	29	143.725	52	134.955	48
País	2.149.740	12	1.135.141	53	1.014.599	47

Fuente: elaboración propia con datos INE

Como se puede observar, a nivel comunal se aprecia que la población femenina, con el 52% es superior a la masculina que representa el 48% del total, particularmente en la zona urbana, no así en el ámbito rural. También destaca la mayor presencia de población en el sector urbano en comparación con el rural para la comuna de Angol. A nivel de porcentajes, la población comunal corresponde al 6% del total regional. Por su parte, la población que habita en el sector rural en la comuna equivale al 2% del total de población rural de la región, frente al 7% que representa la población urbana en Angol, respecto de la población urbana regional.

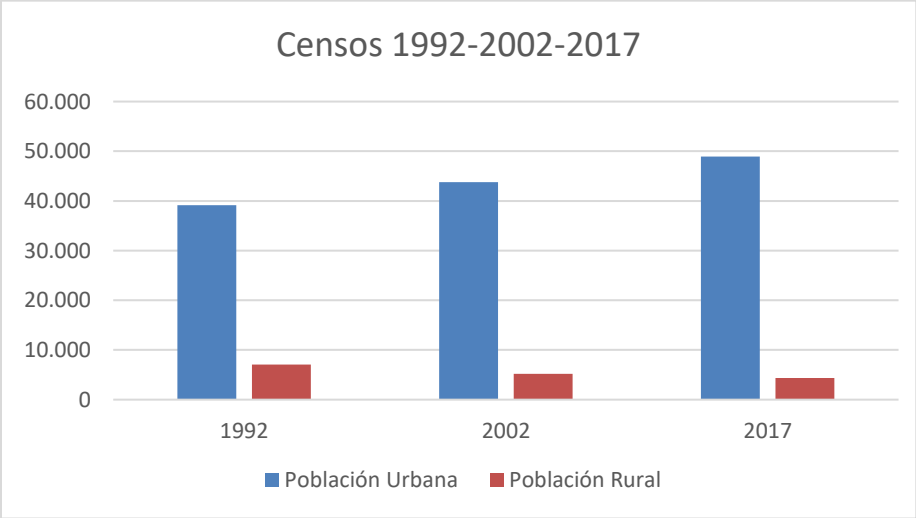
Tabla 14: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Angol

Censo	Población Urbana	%	Población Rural	%	Total
1992	39.151	84,6	7.075	11,2	46.226
2002	43.802	89,4	5.193	10,6	48.996
2017	48.911	86,9	4.351	7,7	56.262

Fuente: elaboración propia con datos INE – Censos 1992, 2002 y 2017

Como se puede apreciar en la tabla anterior, la población de la comuna de Angol ha experimentado un crecimiento constante en los periodos intercensales considerados. Se observa la mayor presencia de población en la zona urbana para el año 1992, tendencia que se ha mantenido en el tiempo. Respecto al ámbito rural, se observa un descenso en su población de manera sostenida. Lo anterior se expresa en el siguiente gráfico:

Gráfico 2: Evolución de la Población por Área de Residencia – Comuna de Angol



Fuente: elaboración propia con datos INE

Como se observa en el gráfico anterior, la tendencia demográfica ha sido el crecimiento sostenido de la población de la comuna, frente al descenso –también sostenido- de la población rural, en los periodos intercensales considerados. En primer lugar, se realiza la estimación en relación al hecho que, en el periodo indicado, ha existido una migración de la población rural hacia el área urbana por varias razones; acceso a servicios básicos, acceso a telecomunicaciones, mayores ofertas laborales, entre otras.

Según el análisis del Plan de Desarrollo Comunal de Angol 2017-2022, dicha migración también sería proveniente de comunas aledañas, en base a que la comuna de Angol actualmente se posiciona como el centro urbano principal de la provincia de Malleco; no solo por su estatus de ser capital provincial, sino porque ahí se concentra la mayor cantidad de ofertas laborales y servicios sociales. A continuación, se presenta el porcentaje de población de Angol que se identifica con un Pueblo Originario. Ver Tabla Nº 15:

Tabla 15: Pueblo Originario Declarado – Comuna de Angol

Pueblo Originario	Total 2002	%	Total 2017	%
Kawéskar / Alacalufe	11	0,02	3	0,01
Atacameño / Likan Antai	1	0	8	0,02
Aymara			28	0,05
Colla	2	0	8	0,02
Mapuche	2.394	4,8	6.484	12,4
Quechua	10	0,02	14	0,03
Rapa Nui			6	0,01
Yámana / Yagán	2	0	0	0
Diaguita			11	0,02
Otro Pueblo			263	0,5
Total Pueblos Originarios	2.420	4,9	6.825	13,07
Población No indígena	46.576	95,06	45.390	86,9
Total Población Comuna	48.996	100	52.215	100

Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional – Censo 2002 y 2017, INE

En la Tabla anterior se puede observar que actualmente, a nivel comunal, Angol concentra un 12,4% en lo que respecta a la población mapuche declarada, en comparación con el 4,8% existente hacia el año 2002, lo que representa una variación intercensal positiva de un 60% entre el periodo considerado. La comuna de Angol representa el 3,1% de la

población indígena regional. En relación a los índices de pobreza en la comuna y la región, la Tabla Nº 16 muestra los índices para esta zona.

Tabla 16: índice de Pobreza por Ingreso y Multidimensional – Comuna de Angol

Nivel Territorial	Tasa de Pobreza (%)	
	Por Ingreso	Multidimensional
Comuna de Angol	15,56	21,27
Región de La Araucanía	17,2	28,5
País	8,6	20,7

Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional – CASEN 2017 y Registro Social de Hogares – Ministerio de Desarrollo Social

Se observa que los niveles de pobreza son elevados en la comuna, con un 22,2% en la población que se ubica bajo la línea de la pobreza, superando incluso el porcentaje a nivel regional y nacional. Esto también se relaciona con la existencia de trabajos informales que se ofertan en las empresas ligadas a la producción y exportación de frutas y madera, tales como los trabajos por temporada y las formas independientes de obtener ingreso.

Considerando el análisis demográfico anteriormente revisado, junto al informe del PLADECO Angol 2017-2022 relativo a las actividades económicas, la comuna presenta un sostenido crecimiento en su población en base a ciertos factores, entre ellos la ampliación del área del comercio, junto a una base constante en materia de servicios sociales y educacionales, lo que convierte a la ciudad de Angol en un atractivo para población que habita en comunas aledañas que no poseen el mismo equipamiento.

Se destaca el índice de pobreza multidimensional[34] en la comuna. Respecto a ello, señalar que no solo es la falta de ingreso o fuentes laborales lo que se mide por “pobreza multidimensional”, sino que este índice equivale a un conjunto de factores relacionados a la trayectoria de cada individuo en cuanto a educación, logro de metas, proyectos de vida,

[34]El concepto de “pobreza multidimensional” ha sido introducido en la discusión científica y en el ámbito institucional por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD el año 2010. Dicha conceptualización se realiza sobre la base de reconocer que el fenómeno de la pobreza afecta diferentes ámbitos de la vida social de los individuos, y no solo a partir de la falta de ingreso. Entre dichos factores se encuentran los bajos niveles educacionales, la falta de oportunidades y proyectos de vida, control sobre recursos naturales, entre otros.

existencia o ausencia de redes de apoyo, entre otros. Respecto a la población comunal de Angol, no resulta extraño constatar los altos índices de pobreza multidimensional, si se considera que la región de La Araucanía se encuentra dentro de las regiones más empobrecidas del país, en particular la población que habita las zonas rurales; territorios que están presentando indicadores de despoblamiento, entre otros.

Frente a lo anteriormente expuesto, la población de la comuna se caracteriza por cierta estabilidad socio económica en relación a ciertos rubros, en base al desarrollo económico que ha experimentado la ciudad de Angol en los últimos años, probablemente debido al estatus de ser capital provincial. Sin embargo, la población rural, a partir de su traslado hacia el ámbito urbano, es posible inferir que, aparte de sus precarias condiciones de vida, las carencias que experimentan buscan suplirlas en la ciudad por la presencia de servicios; en dicho segmento de la población comunal podemos ubicar a las comunidades indígenas de Angol, que la mayoría de ellas sigue habitando el área rural en complejas condiciones de existencia material.

5. Comunidad Indígena "Juan Quintre"

Esta comunidad mapuche se ubica en el sector rural de Butaco[35], en la comuna de Angol. Desde el punto de vista organizativo, la comunidad rural, aparte del establecimiento de la comunidad indígena legalizada, se encontraba la Junta de Vecinos Nº 19 de Butaco[36], presidida por María Velozo Coloma, quien también presidía la comunidad indígena al momento de realizarse los talleres de consultoría, las visitas y el trabajo etnográfico. El

[35]*Butaco o Futaco* quiere decir en mapudungún *"*gran cantidad de agua*"*, según el diccionario mapuche.

[36]Es necesario mencionar que las organizaciones comunitarias como las Juntas de Vecinos, Comités de Agua Potable, Clubes de Adulto Mayor y otras de similares características están regulados en la Ley 19.418 de 1995 Sobre Juntas de Vecinos y demás Organizaciones Comunitarias o Funcionales, la cual se diferencia en diversos aspectos de la Ley Indígena 1993 en torno a la constitución de las organizaciones, estatutos, requisitos, etc. Resulta interesante destacar que el texto de esta Ley define la relación de estas organizaciones sociales frente al Estado y en particular frente a las Municipalidades, los gobiernos locales. En cambio, la Ley Indígena, si bien es una expresión de la relación política entre el Estado y dichos grupos, en su texto no se establece relación entre los municipios y los grupos indígenas propiamente, más que solo su vínculo con la CONADI. Lo anterior sugiere "vacíos" institucionales y políticos en torno a la importante y siempre presente relación que existe (actualmente) entre las Municipalidades y los grupos indígenas, por ser la "unidad de gestión" más próxima; de inyección de recursos (materiales e inmateriales) más inmediata y directa hacia los grupos indígenas y sus organizaciones, espacios que en los últimos años están siendo ocupados por dirigentes indígenas (Gundermann, 2007).

Título de Merced otorgado a estas familias data del año 1898 y comprendía un total de 200 has originales, el que según relataban los comuneros, perteneció al cacique Juan Quintre a principios del siglo XX. Las posteriores herencias de títulos, junto a los procesos de expoliación de tierras indígenas y la reforma agraria, han dejado en la actualidad menos de un tercio de la superficie original.

En la comunidad rural, en el sector de Butaco, habitaban un total de 250 personas aproximadamente, de las que solo 55 serían integrantes de la comunidad indígena, y que se agrupan en 11 familias. Este grupo se encontraba inscrito en varios programas sociales que tiene el municipio de Angol, junto a los establecimientos educacionales municipales que existían en la comuna, los que resultan ser de mucha importancia para los habitantes[37]. Para el año 1996 la comunidad logró su inscripción en el registro de comunidades indígenas de CONADI, obteniendo la personalidad jurídica el mismo año. En esa fecha, se encontraban solicitando –vía CONADI- la adquisición de 3 has, aparte de las 8 has que quedan del título original.

En cuanto a las actividades productivas de la comunidad, éstas correspondían al cultivo agrícola para el consumo familiar y también para ser comercializadas en los centros urbanos cercanos como Tijeral y Angol. Las actividades eran realizadas por el grupo familiar, a excepción de algunas familias que trabajaban en otros rubros. Tanto jefes y jefas de hogares también se empleaban en los trabajos de temporada en la empresa FRUSAN, la frutícola con mayor concentración de temporeros en Renaico, como también la confección de artesanías o labores de construcción, además del comercio. La crianza de ganado, al interior de los predios, era desarrollada para el autoconsumo y en menor medida para el comercio.

[37]El Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI) impulsado por INDAP, pero ejecutado por la Municipalidad de Angol, se encuentra enfocado hacia los pequeños agricultores de la comuna. El Centro de Salud Familiar de Huequén (CESFAM) introduce técnicas y productos de sanación mediante la medicina mapuche, en el que opera una médica experimentada en la salud intercultural, en diálogo con el *machi* de esta zona. Ambos casos son algunos ejemplos de que las comunidades mapuche de esta comuna se van intentando abrir espacios de participación en los espacios públicos.

Talleres de Consultoría

En primera instancia la comunidad dio su aprobación al proyecto de concesión de la Ruta 180. La presidenta de la comunidad, la sra. María Velozo, asistió a los talleres de consulta indígena junto a otros delegados de la misma. Participó de todas las convocatorias que hizo el MOP y la consultora en torno a este proyecto. A medida que se desarrollaba la consultoría, la señora María fue comprendiendo los elementos que se jugaban en el proyecto y en el proceso de consulta. Según sus propios relatos, ella no tenía experiencia en actividades de este tipo, salvo las asistencias entregadas por funcionarios del programa PDTI para desarrollo productivo.

En algunos talleres de la consultoría, se le preguntó a la Sra. María cómo era la experiencia de integrar y presidir diversas organizaciones internas de la comunidad (rural) de Butaco, entre ellas la comunidad indígena, la Agrupación de Artesanos de Butaco, la Junta de Vecinos de Butaco, la Cooperativa de Productores de Castañas, entre otros. Su relato apuntaba a la autosatisfacción que eso le generaba como persona, sin dejar de mencionar los problemas que cada una de esas instancias implicaba; entre estos los relacionados al cuestionamiento que provenía tanto de hombres como mujeres de su comunidad, respecto a que las mujeres ocuparan cargos directivos dentro del grupo. No obstante, señaló que en el sector donde ella reside, las mujeres han sido cada vez más protagonistas en las actividades que desarrolla la comunidad, sean productivas o de otra índole, aunque un segmento de la comunidad no estuviera de acuerdo con eso.

Después de haber finalizado todas las etapas de la consulta Indígena, y haber sido aprobadas cada una de ellas, la directiva de la comunidad solicitó que en el marco de las medidas de compensación se mejorara el camino interior de Butaco, que va desde el sector rural hacia la ciudad Angol, camino que tiene unos 5 a 6 km de longitud y se encontraba en mal estado. Los argumentos de la sra. María se refirieron al grado de aislamiento en el que se encontraba la comunidad respecto de los servicios sociales y básicos, tales como establecimientos educacionales y centros de atención de salud. Particular énfasis le colocó al acceso de los vehículos de emergencia; ambulancias y camiones de Bomberos e incluso la poca presencia de Carabineros en la zona debido al mal estado de los caminos interiores del sector. Junto a ello, el problema de que Butaco carecía completamente de señal de

comunicaciones, tanto de celulares como de internet. Por lo tanto, la incomunicación y el aislamiento en la zona no era menor y se debía a un factor geográfico principalmente.

Las respuestas del MOP hacia las peticiones de la comunidad fueron, en su mayoría, concedidas, como, por ejemplo, el mejoramiento de la sede social de Butaco y sus inmediaciones –en las que la comunidad y el resto de las familias no indígenas realizan distintas actividades y festividades[38]. Respecto al mal estado de los caminos interiores (todos de ripio), las gestiones debían ser realizadas frente a la Dirección de Vialidad del MOP, por lo cual la Dirección de Concesiones no podía mejorar los caminos que no fueran de su propia jurisdicción.

En las reuniones de cierre de la consulta indígena, después de haber firmado el Protocolo de Acuerdo, la directiva de la comunidad indígena, en particular su presidenta María Velozo, quedó conforme con los acuerdos firmados con el MOP. Sin embargo, su opinión respecto al proceso de consulta se tradujo en una posición ambigua; entre considerarlo algo complejo para los pocos resultados que pudieron ser obtenidos y una posición de aprobación en base a rescatar lo positivo de las actividades realizadas; su relato apuntó a todo lo que pudo aprender en esa experiencia.

6. Comunidad Indígena "Margarita Traipe"

Esta comunidad mapuche se conforma a partir de una familia extensa que se compone de siete familias nucleares. El presidente de ese entonces era Mario Martínez Paredes, y su esposa Jovina Mesa Millapán, quien ocupaba el cargo de secretaria, fueron el matrimonio cabecilla del grupo familiar y los únicos descendientes por parte de ambos padres mapuche. El Título de Merced de la comunidad data de 1886 y contemplaba originalmente 105 ha. En la actualidad, esta familia cuenta con solo 40 ha. Su predio de residencia se ubica en el sector rural de Lo Arcadia, a unos 7 u 8 km de la ciudad de Angol. Junto con la legalización

[38]En este espacio antiguamente funcionaba la única escuela unidocente de Butaco, la que solo impartía enseñanza hasta el grado de 4to básico. En esa fecha era utilizada como centro comunitario y aún sigue cumpliendo ese rol. En este lugar, cada mes de abril, la comunidad completa de Butaco celebra la Fiesta de la Castaña, festividad que surge a partir del cultivo de este fruto que tradicionalmente se realiza en esta zona, logrando reunir a más de 3 mil personas de distintos lugares de la provincia.

de la comunidad indígena, las familias integran también la Junta de Vecinos N° 41 de Lo Arcadia, en la que Nibaldo Martínez participaba constantemente.

Por otro lado, la comunidad recibió el año 2009 un predio de 17 ha concedido por el programa de tierras de la CONADI, el que se ubica en un lugar distinto al de residencia de este grupo, destinándolo exclusivamente para el cultivo agrícola para el consumo y la crianza de ganado de corral; para el consumo familiar y el comercio. En total la comunidad indígena estaba compuesta por 20 personas (11 hombres y 9 mujeres). Siendo las mujeres y los más jóvenes –principalmente mujeres- las que se encargan de la economía doméstica. Los hombres adultos de la familia se ocupaban en trabajos asalariados en el rubro del transporte público, el comercio y labores de construcción; muchos de ellos bajo la modalidad de subcontrato. No todos los integrantes de la comunidad residían en el predio de Lo Arcadia, ya que trasladaron sus domicilios a la ciudad de Angol.

Por las características de este grupo familiar y de su biografía, no poseen autoridades tradicionales mapuche ni tampoco sitios de significancia cultural[39]. No obstante, la comunidad participaba de la mayoría de las ceremonias mapuche que se llevan a cabo por las otras comunidades que residen en el sector rural de Angol.

Talleres de Consultoría

La comunidad solo tuvo dos representantes en la totalidad del proceso de la consulta indígena: Mario Martínez –de 70 años en ese entonces- junto a una de sus hijas, secretaria de la comunidad indígena, la sra. Silvia Martínez Díaz. En todas las etapas de la consulta la comunidad se mostró abierta al proyecto de concesión de la Ruta 180, siempre y cuando se integraran los consejos y preferencias de las comunidades mapuche participantes sobre el diseño de la obra, en base a su conocimiento del territorio y su dinámica cotidiana. No obstante, don Mario mantuvo siempre una posición crítica hacia el proceso de la consulta

[39]Los sitios de significancia cultural para estos efectos constan de *Guillatuhues, Palihues y Rewes,* entre los más frecuentes y comunes. Los primeros corresponden a lugares en que se realizan ceremonias de gran concurrencia de familias mapuche, en las que por regla tradicional no se permite la participación de población *Winka*. *Palihue* corresponde al sitio en donde se practica el conocido juego tradicional mapuche *Palín*, en el que solo participan los hombres. Finalmente, el *Rewe* corresponde al sitio en donde se erige el tótem sagrado que representa la cohesión social en la sociedad mapuche, en base a que su ubicación tiene como causa la convivencia entre familias de una comunidad en un mismo espacio geográfico.

indígena, argumentando que estas actividades no tienen utilidad a largo plazo y que solo restan tiempo de trabajo a las personas de la comunidad[40]. Muchas de sus críticas fueron hacia la corrupción que existe en los organismos del Estado, apelando a la arbitrariedad y verticalidad en la toma de decisiones respecto a las necesidades de la población mapuche en el mundo de hoy.

En relación al proyecto, Nibaldo Martínez criticaba el hecho de que fuera el sector privado el que financiara el proyecto y no el Estado, argumentando que -en síntesis- los sectores más empobrecidos son los más afectados por los impactos negativos de este tipo de proyectos. Con ello colocó de manifiesto lo complicado que era para su comunidad la concesión de la Ruta 180 y la instalación de plazas de peaje para el ingreso a la autopista. No solo con el cobro monetario de los peajes, sino que señaló con énfasis lo que sucedería en el caso de que se colocara el peaje lateral para el sector de La Arcadia, ya que sabía de antemano que los camiones madereros utilizarían el puente La Arcadia para evadir el pago del peaje en la entrada a la ciudad de Angol; camiones que sobrepasan su carga, de manera frecuente y no permitida, los 10 mil kilos.

El puente La Arcadia, que es un puente antiguo de madera y base de concreto que solo soporta 10 toneladas como máximo, corresponde a la única vía de conexión entre este sector rural y la localidad de Huequén y la ciudad de Angol, que son los centros urbanos de abastecimiento y servicios sociales disponibles para las zonas rurales de La Arcadia e Itraque. Es un puente que cruza el río Malleco, por lo tanto, su ancho no es menor, y en el sector del puente la comunidad ocupaba el espacio como balneario popular en temporada de verano. De haber ocurrido el escenario que describe Mario Martínez, el puente no soportaría el peso y la frecuencia con la que transitarían los camiones, pudiendo ser destruido a causa de ello.

Mario Martínez fue particularmente enfático respecto al punto de los camiones y el cuidado del puente, ya que, según su relato, al dañarse el puente, el sector de Lo Arcadia quedaría

[40]Resulta interesante mencionar la biografía de Mario Martínez, en base a que en su juventud fue durante mucho tiempo dirigente social y vecinal en el Partido Socialista para la región de La Araucanía. Trabajó la mayor parte de su vida como peón de campo y obrero de la construcción, para finalmente dedicarse a chofer en el transporte público tiempo antes de su jubilación. Durante la dictadura militar figuró como prisionero político en Temuco y se declaraba un leal seguidor de la figura de Salvador Allende y de la Unidad Popular.

completamente aislado de Huequén y Angol, y de esa manera excluido de los mercados que ofrece la zona urbana y los servicios. Anteriormente se mencionó que para toda esta zona existían pocos establecimientos educacionales y un solo consultorio de atención primaria en Huequén, ya que el único Hospital público es el que estaba en la ciudad de Angol. A partir de ello, el puente La Arcadia cobró un valor todavía mayor para los habitantes de este sector, ya que representaba la posibilidad de recibir educación y atención en salud.

En síntesis, la comunidad adoptó la posición de aprobar el proyecto, pero dejando expresado su rechazo hacia las plazas de peaje y el origen privado de la iniciativa. Por otra parte, su aprobación del proyecto estaba condicionado al mejoramiento del puente La Arcadia, uno que tuviera la posibilidad de resistir normalmente el paso frecuente de camiones de alto tonelaje, o incluso de tonelajes no permitidos. La respuesta del MOP a las solicitudes de la comunidad fue la de incorporar algunas cosas al diseño del proyecto sobre las sugerencias que dio Mario Martínez en los talleres de consultoría, respecto al tránsito de los camiones y ver de qué manera se podía evitar que los mismos no ingresaran a los caminos rurales interiores. Sin embargo, en torno a esta problemática, Concesiones del MOP delegó la solicitud hacia la Dirección de Vialidad, la cual es la responsable de la mantención de caminos y puentes en sectores rurales.

El hecho anterior produjo que la comunidad cambiara de postura, rechazara el proyecto y la consulta indígena, en base a que el MOP –acorde al discurso de don Mario- en general no atiende las demandas del pueblo mapuche, y este proyecto solo buscaba el enriquecimiento de los empresarios y no las necesidades de la población. En la consulta indígena, los informes finales registraron que la comunidad mapuche “Margarita Traipe” dio su aprobación al proyecto. Sin embargo, su presidente dejó expresado su punto de vista frente a los consultores y funcionarios del MOP, respecto a que la nueva autopista no ayudaba en nada a la población de esta zona, ni mucho menos al pueblo mapuche.

Lo anterior requiere referirse a las discrepancias que se generaron al interior de la comunidad sobre si aprobar o no aprobar la consulta indígena, como instancia de participación con el MOP y el proyecto. Si bien no hubo un consenso en primera instancia, la decisión final fue la de firmar un Protocolo de Acuerdo, al igual que el resto de las directivas participantes, y finalmente aprobar el proyecto.

Los motivos que llevaron a esta comunidad indígena a haber aprobado el proyecto de la concesión de la Ruta 180 y que hayan firmado un acuerdo junto al MOP, respondió a diversos factores, considerando que a nivel interno no existió empatía con el proyecto y tampoco hacia los consultores al final del proceso. Entre esos motivos eran las diferencias que existieron entre un delegado y otro[41], pero también en como el grupo -si bien no vieron beneficio para el pueblo mapuche en la construcción de la nueva autopista-, expresó que no tenía sentido oponerse a este tipo de iniciativas porque sería una pérdida de tiempo ya que se trata de un proyecto del Gobierno, expresando de manera implícita el poder jerárquico del Estado en estos asuntos.

En el marco de las medidas de compensación, entre los varios puntos que la comunidad hizo observaciones al diseño de la obra, el MOP se comprometió con la comunidad a gestionar una pronta respuesta de la Dirección de Vialidad para la mantención del puente La Arcadia o la construcción de uno nuevo si el actual se veía destruido por los impactos negativos del proyecto. Esta comunidad indígena no realizó ninguna solicitud que se viera expresada en beneficios de algún tipo hacia el MOP, ya que no estaban dispuestos a generar mayor dependencia del Estado por este proyecto.

7. Comunidad Indígena "Ignacio Loncón – Juana Huaiquil, viuda de Paillao"

La comunidad Juana Huaiquil se ubica en el sector rural de Trarulemu Alto en la comuna de Angol, en el camino hacia la comuna de Los Sauces, a unos 7 km de la capital provincial. Poseen un Título de Merced de que data del año 1898. Al momento de su entrega, los antepasados de estas familias recibieron 500 has en total, dado el gran número de familias que constituían el grupo entero en esa época. En la actualidad poseen 350 has y siguen siendo un grupo numeroso de familias, al igual que los primeros dueños del Título de Merced a inicios del siglo XX. En el año 1995 ingresaron al registro de la CONADI y

[41]Durante el trabajo etnográfico se pudo apreciar la diferencia que marcaba la gestión de un directivo o delegado en comparación con otro, cuando se trata de relacionarse en el ámbito público. Las directivas de las comunidades, por Ley, deben ir rotando en el tiempo y ser actualizadas en el registro de la CONADI; a veces se reeligen a los mismos delegados y otras veces no. Se tuvo la oportunidad de tratar con directivas distintas de este grupo de comunidades mapuche, a veces en un solo grupo. Las rencillas internas de las comunidades indígenas pueden tener diversos orígenes y causales, entre ellos la diferencia en la forma de pensar y de actuar entre un delegado y otro, para los intereses de sus comunuidades, más allá de si esas diferencias logren generar rupturas internas profundas en una comunidad indígena, como ha pasado en otros casos.

legalizaron a la comunidad indígena con personalidad jurídica gracias a la Ley Indígena de 1993.

El fondo de tierras de la CONADI compró dos predios adicionales a la comunidad; uno ubicado en los alrededores del pueblo de Negrete, y el otro en el sector rural de Vaquería, en la misma comuna. Dichos predios eran destinados a la producción agrícola en pequeña escala y a la crianza de ganado. Nadia y su familia directa estaban dentro del grupo de personas de la comunidad que se trasladaría a vivir en las parcelas adquiridas.

Las razones de ello respondieron a pugnas y rupturas internas de la comunidad en los últimos años, debido a las iniciativas individuales y aisladas de algunos de sus integrantes en su emprendimiento en ciertos rubros, los que fueron sancionados por la comunidad al no traer un beneficio colectivo. Por otro lado, la mantención de la personalidad jurídica de la comunidad indígena fue compleja en este caso y supuso cumplir ciertos requisitos, tales como organizar a los integrantes de la comunidad para reunirse y aprobar a los nuevos directivos, gestión que en ocasiones fue necesario realizar junto al secretario municipal para que les entregara un comprobante que acreditara que el grupo de indígenas efectivamente habitaba el territorio comunal, o la validación de documentos que tuvieron que hacer ante notarios para entregarlos a la CONADI; diversas actividades que resultaron necesarias de hacer y desembolsar recursos, o haber tenido que atender los problemas internos del grupo cada vez que este se reunía para tomar decisiones en conjunto, lo cual resultó más complicado cuando los integrantes de la comunidad y sus directivas eran adultos mayores.

Estos acontecimientos mermaron en cierto grado la unanimidad y la organización interna; es así como la mitad de los integrantes de la comunidad (rural) decidieron no formar parte de la comunidad indígena, integrando de esa manera solo la junta de vecinos Nº 27 de Trarulemu. El otro grupo numeroso lo integraba la comunidad indígena, constituyendo de esa manera una cierta polaridad interna en la que se observó la existencia de dos organizaciones con sus respectivas directivas. Según las palabras la presidenta de la comunidad mapuche, Nadia Linconir, en un principio se logró mantener a las familias organizadas en torno a la idea de pertenecer a la CONADI y los beneficios que eso les podía traer, aparte de haber introducido en la comunidad la discusión sobre la recuperación de tradiciones mapuche. Sin embargo, la continuidad de esa iniciativa se vio afectada

debido a que no hubo acuerdo entre los comuneros respecto a si mantener vigente la junta de vecinos o la comunidad indígena o ambas.

Otro factor que jugó un rol en esta disyuntiva se relacionó con la adscripción religiosa de sus integrantes; si bien la mayoría profesaba la religión católica, las intenciones de algunos de sus integrantes –entre ellos la sra. Nadia- de recuperar tradicio²nes mapuche originó polémicas internas en la comunidad, como también el hecho de que una mujer fuera la que presidía la comunidad indígena.

En relación a las actividades económicas, la comunidad desarrolla la crianza de ganado bovino, en pequeña escala junto a la horticultura, básicamente para el consumo familiar y el comercio, además de la silvicultura (plantaciones de eucaliptus sin planes de manejo). Casi la totalidad de las familias que integraban la comunidad residían en los predios de Trarulemu Bajo, solventado sus necesidades y abasteciéndose en la ciudad de Angol y en la localidad de Huequén, donde se ubica el Cesfam (Centro de Salud Familiar).

Esta comunidad mapuche fue una de las más participativas en todo el proceso de consulta indígena, particularmente su presidenta, Nadia Linconir y su marido, sr. Luís Jara. Aparte de su constante participación y buena disposición, la comunidad ofreció la sede social de su comunidad, ubicada en las dependencias de la misma. En el centro social de esta comunidad se desarrollaron varios talleres de consultoría, debido a que resultó ser de preferencia entre los dirigentes de las comunidades por su ubicación respecto a las demás. La comunidad mapuche de Renaico fue la única que debió ser trasladada por el consultor, en vehículo motorizado para participar en estas instancias.

Aparte de haber asistido a los talleres de consultoría, la sra. Nadia ofreció el servicio de alimentación en los talleres, ya que en muchas ocasiones las reuniones se extendían por varias horas. Estas eran acompañados con alimentos en gastronomía mapuche; desde desayunos, almuerzos y onces. Si bien en un primer momento la comunidad indígena se mostró favorable al proyecto y ofreció su disposición para apoyar el proceso de consulta, progresivamente la directiva empezó a relativizar su participación, particularmente con el retiro de su secretario, Luís Jara, de la asistencia a los talleres. A partir de ese hecho, la

sra. Nadia fue la única que continuó su participación en el proceso representando a su comunidad ante el MOP, en ocasiones con algunos de sus asociados.

Los motivos o factores que estuvieron detrás del retiro del secretario respondieron, por un lado, a la deslegitimación que existía con las instituciones del Estado en la población mapuche de Angol, donde ninguna de sus intervenciones y procesos de participación lograron suscitar el reconocimiento de la población indígena, según el relato de don Luís. El retiro del secretario de la asistencia a los talleres de consultoría fue un ejemplo de ello. Por el otro lado, en representación de la comunidad mapuche Juana Huaiquil, Nadia se comprometió a representar a la comunidad desde el inicio de la consulta indígena, lo que para ella –en sus propias palabras- representó mucho valor, junto con haber sido integrada en el *staff* de la consultora para este proceso. Probablemente una motivación de naturaleza y emprendimiento económico posibilitó la continuidad de la sra. Nadia en su asistencia y compromiso. Sin embargo, no menos cierto fue el hecho de que, aparte de representar solo a un segmento de la totalidad de la comunidad, Nadia comprendió muy bien el escenario de exclusión y desaprobación en el que quedaría relegada esta comunidad mapuche en el caso de retirar su participación a ojos del Estado, de los funcionarios de la Municipalidad de Angol (que estaban presentes en ocasiones), y, lo que era más importante, a ojos de las otras comunidades mapuche que fueron convocadas a la consulta indígena, con las cuales se intentaba reestablecer los lazos comunitarios.

El compromiso de la sra. Nadia con el proceso de consulta indígena fue, en ese sentido, doble; tanto en representación de la organización indígena a la cual presidía, como también en base a su pequeño emprendimiento económico. A pesar de haber obtenido esa labor en el proceso, Nadia siempre expresó su aprobación y respaldo a los talleres de consultoría y lo que representaban para ella: una acción del Estado en beneficio de las comunidades mapuche de Angol. Un reconocimiento y un espacio para que las comunidades pudieran ser escuchadas, acorde a su discurso, lo cual tampoco impidió que Nadia no estuviera completamente de acuerdo con el proyecto de la concesión de la Ruta 180 –que fue la posición de su marido, don Luís, secretario de la comunidad indígena-, puesto que también se refirió a la situación de las plazas de peaje que se tenían contempladas en el diseño de la obra, lo que obligó a la población local a costear el tráfico por dicha Ruta en forma frecuente.

Se destacó el hecho de que la comunidad continuó –a pesar de la pérdida cultural y de la asimilación- organizándose a partir de formas tradicionales (indígenas y no indígenas) que coexistían con las formas organizativas no indígenas (desde la política pública), tales como la junta de vecinos. Por otro lado, la voluntad de la señora Nadia de haber revalorado la identidad étnica, sea en su vestimenta, en su gastronomía o en las instancias de discusión interna de su grupo, hizo valorable su actitud de abogar por la identidad mapuche y el bienestar de su comunidad[42].

Finalmente, se resalta el hecho de que para la señora Nadia existía mucha incertidumbre respecto al futuro de la comunidad rural de Trarulemu Alto, puesto que para las rencillas internas parecían no haber soluciones, lo cual afectaba mucho la cohesión interna. A partir de estos hechos internos de la comunidad, junto a otros factores, es que la directiva de la comunidad indígena postuló a la CONADI para que realizara una compra de tierras en la comuna de Negrete (región del Bío-Bío), la que finalmente fue adquirida después de algunos años de espera, con la finalidad de que parte de la comunidad se trasladara a residir a dicha comuna.

Talleres de Consultoría

Más allá de sopesar la participación indígena en el proyecto y a lo que ésta podía lograr para el beneficio de la comunidad Juana Huailquil, la sra. Nadia fue en todo el proceso un apoyo al trabajo llevado a cabo por la consultora y las reuniones con el resto de las directivas y el MOP. Su argumento para haber continuado su participación –junto al hecho que su esposo don Luís finalmente rechazó la instancia de la consulta- era la de que los problemas y necesidades actuales del pueblo mapuche no serían resueltos anteponiendo actitudes apáticas y escépticas frente a las acciones de terceros. Su posición fue la de mantener una actitud participativa frente al proceso de consulta indígena y las acciones -o

[42]Las tierras en Trarulemu Bajo agrupaban una serie de actividades y formas de organización que podrían ser la expresión de las lógicas y dinámicas del campo chileno, mezclando elementos de la cultura mapuche. La actividad silvoagropecuaria, la vida en comunidad rural y las formas de organización de las familias apuntaban a patrones tradicionales, que también se podían ver manifestados en los espacios sagrados que mantenía la comunidad en sus tierras; un *Rewe*, un *Guillatuwe* y *Paliwe*. La mantención de estas tradiciones, junto a las ceremonias mapuches que de a poco se fueron volviendo a practicar, hablaron de una comunidad que se propuso a sí misma un proyecto de recuperación cultural, que podía ser llevado por distintos caminos.

discursos- que el MOP expresó y que generaron desencuentros con las directivas mapuche presentes, puesto que para la sra. Nadia representaba la única forma de salir de la exclusión y de la invisibilización en la que se encontraban ante el municipio de Angol y la Gobernación de Malleco.

Reconoció que en la comuna de Angol las comunidades mapuche no tenían espacios de participación para velar por los asuntos de su interés en el espacio público, una exclusión que tenía por protagonista a la Municipalidad de Angol, la que poco abogó por las condiciones de vida de estos grupos. Por ello mismo, la sra. Nadia mantuvo en todo momento la intención de reforzar los vínculos con los dirigentes de las otras comunidades participantes, en función de construir redes (formales) que permitieran una mejor comunicación y organización entre ellos, la que anteriormente no había sido posible establecer en forma efectiva[43].

La participación voluntaria de Nadia en esta investigación permitió concluir -a través de su relato en las entrevistas y su participación en los talleres de consultoría-, que a pesar de haber estado consciente de la exclusión de la cual eran objeto las comunidades mapuche, ella había optado por mantener una visión positiva y empática con la instancia de la consulta indígena. Su participación no solo se basó en prestar un servicio de alimentación en los talleres de consultoría junto a sus familiares, el que sin falta estuvo disponible cada vez que se le solicitaba, sino también en haber presentado una actitud participativa en los talleres y el hecho de haber representado a la comunidad indígena Juana Huaiquil en la consulta hasta que el proceso tuvo su fin, a pesar de que los otros dos delegados de la directiva dejaron de asistir.

Frente al proyecto de la concesión de la Ruta 180 y la consulta indígena, la señora Nadia manifestó su aprobación. No así fue la posición de su esposo, don Luís, que terminó por

[43]Según los relatos de sus dirigentes, estas organizaciones, si bien compartían un mismo territorio, la organización entre ellas era débil o nula debido a diferencias entre sus líderes o y rencillas entre familias. Cada una concebía de manera distinta la integración que deberían tener las comunidades mapuche con el proyecto Nahuelbuta, más allá de estar de acuerdo en algunas cosas. Mientras algunos no depositaban legitimidad al supuesto desarrollo que vendría del proyecto, otros mantuvieron una postura abierta a los procesos institucionales, ya que en su discurso el progreso solo era posible mediante la participación. Entre los dirigentes de las comunidades de Angol existían distintos rangos etarios, lo que equivalía a distintas trayectorias como dirigentes sociales, unas más antiguas que otras, como también a puntos de vista distintos sobre la resolución de los problemas.

rechazar y deslegitimar el proyecto junto con la consulta. Ahora bien, resultó complejo entender una participación "fragmentada" en este grupo. El argumento entregado por la directiva que representó a la comunidad mapuche en este proceso fue el de participar en la consulta indígena con la finalidad de abrir vías y crear redes de participación e integración de la comunidad en el entorno social e institucional, es decir, con el Estado y las otras organizaciones indígenas que participaron. Por tanto, el retiro del secretario de la comunidad y su consejero de los talleres de consultoría significó más bien una acción voluntaria y por decisiones propias, más que una determinación que representara a una parte de la comunidad mapuche o su totalidad, pues en la Sra. Nadia quedó depositado el poder de representar a la comunidad indígena, ya que en ningún momento esta instancia anunció su retiro oficial de la consultoría.

En torno a las medidas compensatorias, se firmó el Protocolo de Acuerdo en el que se acordaron los recursos solicitados por la comunidad para el mejoramiento de algunos de sus bienes inmuebles (mejoramiento de la sede social, reparación de caminos internos, reparación de sitios de significancia cultural, entre otros). Por otra parte, hacia el final del proceso de consulta indígena, la comunidad debió iniciar el proceso de rotación de los cargos directivos, en los cuales la sra. Nadia estimaba que no sería posible continuar –ella y los segmentos que respaldaron- a la cabeza de los asuntos indígenas de la comunidad rural de Trarulemu Alto.

8. Comunidad Indígena "Pedro Segundo Ancamilla Liupai"

Originalmente los predios de esta comunidad constituían parte de la antigua Reducción "Huequén", la que fue fundada por la Comisión Radicadora de Indígenas, formada en la última mitad del siglo XIX y la que tenía por objetivo el confinamiento y la reducción de la población mapuche en esta zona, ya finalizada la campaña de "Pacificación de La Araucanía". Hace no mucho tiempo, en la década de 1950, existió el último *Longko* de estas tierras, según los relatos del presidente de la comunidad, Marco Millapi. Los terrenos de la comunidad formaban parte del Título de Merced que poseen estas familias, el que data del año 1908. La superficie original que fue consignada en este Título era de 300 has, y en esa fecha solo poseían 100 has. La comunidad indígena estaba compuesta por aproximadamente 250 personas que se agrupaban en unas 50 familias nucleares.

La comunidad se ubicaba en el sector rural de Huequén, por el camino que va desde la localidad de Huequén a Los Sauces.

En el año 1995 la comunidad ingresó al registro de la CONADI, formalizando la personalidad jurídica en base a la Ley Indígena 1993. En materias de organización, paralelo a la organización indígena, la comunidad sostenía otras instancias de organización y encuentro social, tales como una Asociación Indígena, el Club Deportivo “la Unión”, el Comité de Agua Potable “Huequén Alto” y el Comité de Mejoramiento de Viviendas; todas ellas organizaciones que figuraban en el registro de organizaciones sociales y territoriales en la Municipalidad de Angol.

En cuanto a las actividades productivas, y de acuerdo a la información proporcionada por los funcionarios del programa PDTI, al igual que el resto de las comunidades, este grupo desarrollaba la agricultura y la crianza de ganado a pequeña escala, básicamente para el consumo familiar y el comercio. El desarrollo de la silvicultura complementaba el ingreso familiar, aunque se trataba de superficies de plantación de eucaliptus sin planes de manejo, para el comercio de madera y la fabricación de carbón vegetal. Los trabajos en el rubro de la construcción venían de ofertas del sector urbano de Angol o en comunas aledañas, tales como la construcción de caminos y establecimientos, en los que las empresas integraban población local para las obras. También estaban los empleos que ofrecía el sector frutícola, todos ellos trabajos que se ofrecían en distintas temporadas del año en los sectores rurales de Renaico, Angol y Los Sauces.

Es destacable el hecho de que, a diferencia de otras comunidades de Angol, el uso de la lengua original –el mapudungún- estaba vigente en este grupo. La comunidad Pedro Segundo Ancamilla tenía la particularidad de contar con algunas autoridades tradicionales; un *Machi*, el que se desempeña como sanador entre parte de la población mapuche de Angol y Renaico. Junto al *Machi*, trabajaban un *Dugunmachife* y un *Nguempín*, autoridades tradicionales asociadas a la mantención de la historia oral de la comunidad y del territorio en el que viven. También junto al *Machi*, y particularmente en las ceremonias y rituales, colaboraba un *Ragiñelwe*, el que figuraba como “mediador” o “interprete” en los estados de trance en que el curandero dirigía ciertas ceremonias (Saavedra, 2013). Por último, la existencia de un *Werkén* en la comunidad hablaba de la interacción social que sostenía

este grupo junto a otros que se ubicaban hacia las comunas de Purén y Lumaco, donde existía mayor cantidad de comunidades mapuche que se encontraban en un proyecto de recuperación cultural, al igual que la comunidad Pedro Segundo Ancamilla[44].

Según Saavedra (2001) todo ese territorio, que comprendía desde la zona de Renaico hacia el sur, hasta la comuna de Lumaco, fue en tiempos prehispánicos un territorio en el que existieron varios sitios de cementerios indígenas, al igual que sitios funerarios que en el presente son estudiados por equipos de antropólogos y arqueólogos. Antiguamente esta zona comprendía los territorios de la identidad territorial "*Nagche*"; facción del pueblo mapuche que habitaba las faldas orientales de la cordillera de Nahuelbuta, los denominados "abajinos" dentro de la bibliografía historiográfica. Junto a ellos se ubicaban los "*Wenteche*", que resultaba ser la facción que habitaba las cumbres de la cordillera de Nahuelbuta, denominados como los "arribanos" (Bengoa, 2004).

Aparte de ser un territorio de numerosos asentamientos prehispánicos, esta zona fue testigo de cruentas batallas entre mapuches y españoles (Bengoa, 2002, Ruíz, 2001), donde existieron sitios sagrados para las poblaciones autóctonas, las que son reconocidas por las comunidades en la actualidad. La misma comunidad Pedro Segundo Ancamilla mantuvo un antiguo cementerio hasta el año 1950, el que fue clausurado por el municipio de Angol[45]. Por otro lado, en el transcurso del trabajo en terreno y junto a la directiva de la comunidad, se identificó la existencia de un *Kuel* en los terrenos de la comunidad. Un Kuel o *Kwel*– en mapudungún- es un complejo sagrado-fúnebre-mortuorio de uso colectivo en la cultura mapuche en el que los estudios arqueológicos (Dillehay & Saavedra, 2003) se han centrado

[44]Como se mencionó anteriormente, en el inicio de la consulta indígena, en el año 2013, se realizó una reunión de presentación entre los dirigentes mapuches, los profesionales de la consultora y los funcionarios del MOP. Al finalizar las conversaciones en la sede social, en el espacio sagrado del *Rewe* de la comunidad Juana Huaiquil, tuvo lugar una ceremonia presidida por el *Machi* –Marcos Millapi- junto al *Ragiñelwe*, ambos de la comunidad Pedro Segundo Ancamilla, y que se ubica a unos 3 km de la comunidad Juana Huaiquil. La decisión de realizar esta ceremonia fue de las comunidades participantes, principalmente las que llevaban adelante proyectos de recuperación cultural. La intención de este rito era la de dar inicio al proceso de consulta bajo la supervisión y consentimiento de las comunidades mapuche de la zona. Una representación simbólica de las aspiraciones de las comunidades al buen dialogo y a la cohesión social entre las partes asistentes.

[45]Entre los sitios sagrados se pudo identificar –en el marco del levantamiento de información en terreno para la elaboración del diagnóstico social- los *Renu*, que correspondían a cuevas o cavernas naturales que se ubican en el paredón de una quebrada o en el fondo de una cascada o en un socavón natural del terreno. Al interior de estas cuevas vivirían "brujos" que desarrollan antiguas prácticas ya perdidas y que poseen habilidades sobrehumanas.

principalmente en sus orígenes, ubicado en el contexto prehispánico y colonial, los que habrían surgido a raíz del impacto económico y político que afectó a la población nativa en el marco de la *Guerra de Arauco*, como también asociado a factores ecológicos. Los Kuel eran posibles de identificar como montículos de tierra –de tamaño medio y grande- en tierras mapuche y que dentro de la bibliografía especializada se les ha otorgado el apodo de "pirámides mapuche"[46].

En los terrenos de la comunidad se identificaron otros sitios de naturaleza sagrada-ritual de gran importancia cultural, tales como un *Paliwe*, sitio en que se practicaba el sagrado juego "Palín", el cual todavía seguía siendo practicado por la comunidad de manera ceremonial; un *Guillatuwe*, que refería al sitio donde se realizaba la ceremonia colectiva *Guillatún*; y un *Mawünelwe*, sitio sagrado en el que se efectuaban ritos propiciatorios para rogar por la caída de lluvia.

Es indudable que la existencia de estos sitios sagrados en las tierras de la comunidad, junto a la conservación de estos por sus integrantes, incluidas las prácticas rituales que las articulaban, hablaban de una comunidad que poseía intenciones de recuperar y mantener tradiciones mapuche que se vieron abandonadas en un contexto de pérdida cultural avanzada, particularmente en los grupos indígenas de esta zona. Un dato relevante de esta comunidad era su relación de parentesco con otras comunidades que se ubican hacia el sur, en el valle de Purén-Lumaco. En dicho valle se ubicaban numerosas comunidades mapuche de larga data con sus respectivos Títulos de Merced; particularmente se ha destacó la complejidad de la organización social mapuche en los siglos XVII y XVIII para esa zona producto de la guerra con los españoles, donde se ubicaría el origen geográfico de los Kuel.

El valle Purén-Lumaco ha sido destacado por investigaciones que señalan la mantención y reproducción de las prácticas y tradiciones del *Machi,* llevado a cabo por no pocas representantes mujeres, principalmente ancianas que mantuvieron la tradición oral y simbólica de estas autoridades a través de varias generaciones con sus troncos familiares respectivos (Saavedra: 2013), de los que el Machi de esta comunidad –Marcos Millapi-

[46]Es necesario mencionar que la directiva de la comunidad no permitió la toma de fotografías de ningún tipo, ni en los sitios sagrados como tampoco a los integrantes de la comunidad.

descendía directamente. Finalmente se identificó un *Menoko*, que hacía referencia al sitio sagrado en el que el curandero realizaba la recolección de medicinas naturales y flujos de agua sagrada que eran utilizados en la sanación, como, por ejemplo, el Canelo (*Föye* en mapudungún).

Talleres de Consultoría

Respecto a la consulta indígena y el proyecto "Ruta Nahuelbuta", la comunidad indígena desde sus inicios se opuso al proyecto mantuvo una postura escéptica en relación a la consulta como instancia de participación. Su directiva fue particularmente crítica en torno al proceso y los beneficios que se podían esperar de la concesión de la ruta 180. De manera particular, el *Machi* de la comunidad sostuvo que el proyecto lo afectaba directamente, en base a que la concesión de la ruta dificultaba su traslado frecuente hacia el *Menoko* que se ubica en el norte, a través de la ruta 180, cerca de la localidad de Negrete. Ello significaba un encarecimiento de sus actividades debido al cobro de la circulación por esta vía. El impacto directo a sus funciones como curandero impactaba negativamente no solo en su autoridad como *Machi*, sino que afecta al conjunto de la comunidad indígena en su relación con otras a partir de las actividades de sanación que realizaba el *Machi* en la zona. La deslegitimación de su autoridad traería un desprestigio de su comunidad en relación al conjunto de organizaciones mapuche que habitaban la zona, debido principalmente a que Marcos ejercía como sanador mapuche entre ellas y eso afectaba su posición como autoridad interna y externa.

Frente a este problema, la comunidad insistió en oponerse al proyecto y sostener una postura escéptica a la consulta, a pesar de la constante participación de su presidente –Marco Millapi- y del *Machi* como autoridades del grupo. Las conversaciones giraron en torno a la entrega de beneficios desde el MOP para la construcción de una *Ruka* que le permitiera al *Machi* realizar sus actividades de sanación. Marcos era muy joven y vivía con su familia –padres y hermana- en el mismo hogar. Las solicitudes se relacionaron con el problema para Marcos en desarrollar su misión como sanador, ya que en su opinión no debía realizarlas en casa de sus padres, sino en un sitio sagrado como indicaba la tradición de la cultura mapuche.

Otro tema que generó inquietud en la directiva era el encarecimiento para los pacientes de Marcos en el traslado hacia su comunidad, ubicada en el sector de Huequén Alto. Marco atendía pacientes que provenían del norte (Renaico y Tijeral) y desde el sur, principalmente de la comuna de Los Sauces, como también pacientes que provenían de las comunidades mapuche de Angol; varios de ellas pertenecientes a los grupos que participaron de la consulta indígena. El cobro por peaje en la autopista significaba un impacto negativo para todos los involucrados.

Finalmente, la idea del presidente de la comunidad en construir una escuela que fuera exclusiva para alumnos de origen mapuche fue de inmediato descartada por el MOP en base a su inviabilidad como iniciativa que formara parte de las medidas de compensación consideradas en el proyecto. La idea de Marco era la de construir una escuela en donde se respetaran los valores y tradiciones mapuche, debido a que varias de las familias que integraban el grupo experimentaron formas de discriminación de parte de funcionarios de los centros educacionales que existían en la zona. Su argumentación giró en torno a la discriminación que recibían muchos de los infantes de la comunidad por parte de profesores y directivos, además de los problemas que experimentaban como parte de la comunidad de apoderados, en los que también recibían comentarios discriminatorios del resto de las personas (no mapuche).

A pesar de este resultado, el presidente de la comunidad decidió mantener su participación en la consulta indígena, pero habiendo dejado en evidencia su rechazo hacia el proyecto, mencionando, en particular, su rechazo hacia el origen privado de la iniciativa. Marcos por su parte aprobó la entrega de beneficios para la construcción de la *Ruka*, creando de esa manera buenos lazos con los consultores. No obstante, esta participación ambivalente y la aprobación no unánime del proyecto y de la consulta indígena respondieron a factores internos de la comunidad. Probablemente la necesidad de contar con una *Ruka* para las actividades del *Machi* resultaba ser más urgente que adoptar una posición de rechazo hacia la consultoría. Cualquiera fuera el resultado, lo determinante en la decisión de mantener la participación en la consulta y haber dado aprobación al proyecto de parte de esta comunidad mapuche, siguió siendo el razonamiento en el cual el retiro y desaprobación de parte de la directiva hacia la consulta, terminaba por ser contraproducente a largo plazo, en un contexto de discriminación y exclusión de los grupos mapuche de Angol en su objetivo

por desenvolverse y amoldarse de mejor manera al entorno en el que vivían, en particular en su realidad de pobreza.

Resulta no menor el hecho de que varias organizaciones indígenas, a pesar de su deslegitimación del Estado y las políticas que implementa, aceptan formar parte de los procesos de participación con el propósito de poder recibir, posteriormente, beneficios y obtener mayor poder de decisión o "cuotas" de poder.

9. Comunidad indígena "Juan Marín Rayín"

La comunidad mapuche Juan Marín Rayín se ubicaba en el sector rural de Trarulemu Bajo, colindante con Trarulemu Alto, donde se ubicaba la comunidad Juana Huaiquil. Su asentamiento se dispersaba a través de colinas y cerros que bordeaban la comuna de Angol y Los Sauces. Poseen un Título de Merced que data del año 1898 originalmente con 80 hectáreas. El nombre de la comunidad proviene del último *Longko* que tuvieron estas las familias de esta comunidad, alrededor de los años ´60. Para la consulta indígena, la única persona que accedió a representar a la comunidad fue la secretaria de la Junta de Vecinos Nº 29 de Trarulemu -organización paralela que llevaba este grupo-, la sra. Cecilia Marín, heredera directa del antiguo *Longko* Juan Marín. Obtuvieron la personalidad jurídica a través de la CONADI el año 1994. A raíz de la expansión de las plantaciones forestales, las hectáreas originales se vieron reducidas en la actualidad a 60 ha.

Acorde al relato de la sra. Cecilia, la comunidad rural de Trarulemu Alto, en los últimos años había estado organizada en torno a la junta de vecinos, principalmente. La directiva que se constituyó en un momento en los años ´90, en base a la Ley Indígena 1993, vio interrumpida su continuidad debido a que resultó difícil mantener la organización de la comunidad en torno a la temática indígena. Según el relato de esta representante, los requisitos que solicitaba la CONADI para la mantención en el Registro Oficial de Comunidades, provocaron desacuerdos entre los integrantes que fundaron la organización, varios de ellos integrantes de la actual junta de vecinos, ya que no se logró sostener la unanimidad y la cohesión del grupo a partir de diversos factores. Entre estos, la dificultad que significaba para los adultos mayores del grupo participar en las actividades de la organización indígena y los pocos recursos que disponían para realizar actividades en relación a sus raíces

mapuche (los cuales ya eran destinados para la junta de vecinos y la Iglesia Evangélica de la comunidad de Trarulemu Bajo).

En relación a lo anterior, el relato de Cecilia Marín apuntaba también al hecho de que en la comunidad las familias eran feligreses de la religión católica y evangélica, en su mayoría. A juicio de la sra. Cecilia, este hecho habría sido determinante en la organización indígena ya que varios integrantes que formaban parte de la junta de vecinos, y algunos que en su momento formaron parte de la directiva de la comunidad indígena, junto a otros asociados, sostenían discursos de rechazo hacia las expresiones de la cultura mapuche en base a sus creencias religiosas, las que en general sancionaban el seguimiento y la práctica de entidades y tradiciones no católicas ni evangélicas. Visto de esa manera, la solicitud que en su momento se le hizo a la CONADI por la personalidad jurídica en años anteriores respondió a un contexto social de “emancipación” de la identidad indígena, en la que muchas organizaciones de esta zona, de esos años, impulsaron la iniciativa de obtener mayores grados de reconocimiento oficial de su identidad étnica, a través de distintos caminos, entre ellos el formar parte del Registro de Comunidades indígenas de la CONADI y con ello poder recibir beneficios del Estado.

En base a este relato, se generó un ambiente relativamente “anti-mapuche” a nivel interno, en particular desde que se conocieron públicamente los hechos de extrema violencia entre algunas organizaciones mapuche (CAM) frente a las fuerzas de seguridad y orden en la región (Carabineros y PDI). Sin embargo, a juicio de Cecilia, este hecho no produjo el rechazo absoluto de la cuestión mapuche, puesto que seguían existiendo familias en la comunidad que propugnaban recuperar los valores, creencias y tradiciones de la cultura mapuche, entre ellos la lengua originaria. En algunos ámbitos de la comunidad la identidad étnica no ha sido perdida, sino que ha pasado a un “segundo plano” para un segmento de la misma, mientras que para otro sigue representando una necesidad importante.

La constatación del hecho de la división de la organización indígena resultó ser un dato no menor a la hora de describir la participación que presentó este grupo en la consulta indígena. Si bien mantuvieron una participación poco representativa del grupo en su totalidad, aparte del hecho de que la sra. Cecilia nunca se ausentó de los talleres de consultoría, tanto ella como el presidente de la comunidad de ese periodo aceleraron la

aprobación del proyecto y de su participación en el proceso de consulta. Los motivos para ello se relacionaron con el hecho de poder reorganizar la comunidad indígena y volver a reclamar los derechos de aprovechamiento de agua, como también ver la posibilidad de recibir beneficios desde las medidas de compensación contempladas en el proyecto.

Este grupo lo componían 150 personas, aproximadamente, las que se agrupaban en 33 familias en total, que residían en los predios de la comunidad. El grupo entero trabajaba con el Programa de Desarrollo Territorial Indígena PDTI, impulsado por el municipio de Angol. Con el correr de los años, el Titulo de Merced fue hijuelado en varias ocasiones.

A nivel de servicios básicos, se destacó que las familias no contaban con derechos de aprovechamientos de agua, obteniéndola en el cauce del río Rehue. La comunidad contaba con una escuela básica unidocente, en la que se impartía la enseñanza de la lengua mapudungún, lo que la diferenciaba de otras comunidades mapuche de la zona. Su profesor se llamaba Juan Figueroa y formaba parte de la comunidad indígena. La escuela contaba con cuatro alumnos inscritos y era unidocente.

Dentro del patrimonio indígena de la comunidad, se identificó en terreno la existencia de *Menokos*, que eran utilizados por las familias que no tenían acceso al agua. Respecto a las actividades productivas, las familias desarrollaban la horticultura y la crianza de animales de corral, para autoconsumo y comercio. Las labores en el hogar la llevaban a cabo principalmente las mujeres y jóvenes, ya que los hombres adultos buscaban fuentes de ingreso en empleos de construcción (como obreros) o como peones de los fundos colindantes (principalmente forestales). En tiempos de cosecha se desempeñaban en trabajos por temporada en las empresas frutícolas del sector.

A nivel cultural, la lengua materna se encontraba siendo fomentada por decisión de los adultos mayores de la comunidad hacia los más jóvenes, en el marco de un proyecto de recuperación cultural. El mapudungún era hablado básicamente por los más ancianos de la comunidad en reuniones familiares y en el contexto de ceremonias tradicionales, tales como *Wetripantu* y *Nguillatún*, que se realizaban en los espacios ceremoniales o en otros pertenecientes a las comunidades del sector. Se destacó también la existencia de un antiguo cementerio mapuche (*Eltuwe*), el que habría tenido varios intentos de clausura por

el municipio de Angol durante la década de 1960. La comunidad contaba también con un cerro ceremonial (*Tren-Tren*) donde se realizaba el *Nguillatún*. Por cortesía de la sra. Cecilia, se indicó la existencia de *Renüs* en las tierras de la comunidad, que se ubicaban próximos a un *Trayenko* y un *Wufko* (cascada y vertiente de agua, respectivamente). Cecilia también accedió a señalar al *Mawiza*, que apuntaba a un espacio de árboles sagrados dentro de la cultura mapuche que eran invocados en diversas ceremonias (canelo, hualle). Dentro de ese relato, la sra. Cecilia hizo referencia –con mucho pudor- al *Aliwen*, árbol sagrado donde moraban espíritus y entidades incorpóreas que formaban parte del sistema de creencias.

Se considera importante hacer mención a lo comentado por la sra. Cecilia en relación a las diferencias que se originaron entre las comunidades, respecto a la iniciación del *Machi* Marcos Millapi, perteneciente a la comunidad Pedro Segundo Ancamilla, reconociéndose como el único *Machi* de la zona. Geográficamente ambas comunidades se encontraban una frente a otra, estando separadas únicamente por el camino que va desde Angol hacia Los Sauces. La iniciación del *Machi* atrajo las críticas del pastor de la capilla evangélica de la comunidad de Trarulemu Bajo, la que se encuentra dentro de las tierras de la comunidad Juan Marín Rayín. Las críticas se centraron en el hecho de que el *Machi* tenía muy corta edad como para asumir esa autoridad, aludiendo a sus actividades recreativas juveniles, poco adeptas a su cargo de autoridad tradicional mapuche, y también como guía espiritual. Por otro lado, fue interesante considerar el hecho de que el pastor de la capilla evangélica – Pedro González Marín- pertenece al tronco familiar que desciende del cacique Juan Marín Rayín; o sea, es de ascendencia mapuche.

Siendo eso así, el presidente de la comunidad Juan Marín Rayín de ese periodo, que a su vez fue el pastor de la Capilla, no accedió a participar en la consulta indígena, puesto que se encontraría en un mismo espacio con las personas con las cuales mantenía diferencias y distanciamientos a nivel de creencia, tradiciones y religión. Fue debido a esto que solo se pudo generar contacto con la secretaria de la junta de vecinos, la sra. Cecilia Marín, como única representante de las familias mapuche del sector de Trarulemu Bajo.

Talleres de Consultoría

Respecto al proyecto de la “Ruta Nahuelbuta”, la comunidad Juan Marín Rayín, no expresó ninguna inquietud ni oposición. Aceptaron la idea del proyecto desde un principio, ya que según las palabras de su secretaria “traería mejores oportunidades de trabajo para la gente y un desarrollo a la comuna”. Frente a las medidas de compensación, la sra. Cecilia mencionó los problemas de aislamiento que experimentaba la comunidad, siendo una de las más alejadas de Huequén y la ciudad Angol, que son los centros urbanos más próximos. La distancia desde Trarulemu Bajo hasta la ciudad de Angol son casi 10 km, distancia que los comuneros debían recorrer empleando distintos medios a su alcance (transporte público, bicicleta, tracción animal o vehículos motorizados en el mejor de los casos) para resolver necesidades o asistir a sus puestos de trabajo.

Solicitaron en base a ello la contratación de un servicio de transporte público para los sectores de Trarulemu Bajo y Trarulemu Alto, ya que ambos se encuentran alejados de los centros urbanos principales. Por otro lado, se discutieron los problemas relacionados al acceso al agua potable, del cual la comunidad carece, abasteciéndose en ese entonces del cauce del río Rehue. La respuesta del MOP fue la de ver la posibilidad de gestionar un servicio de microbús inter rural para las zonas mencionadas junto a la SEREMI de Transportes, lo cual era posible de realizar puesto que con la construcción del proyecto “Ruta Nahuelbuta” se estimaba que los servicios de transporte público aumentarían su frecuencia. Por otro lado, en relación al problema de escasez de agua potable, el MOP le respondió a la sra. Cecilia que como ministerio solo estaban facultados para apoyar a la comunidad en las gestiones que se debían hacer junto al Programa de Agua Potable Rural (APR), que era dependiente de la Dirección de Obras Hidráulicas y de la Dirección de Aguas del MOP.

Por último, se firmó un Protocolo de Acuerdo en que el MOP se comprometió a hacer la entrega de ciertos beneficios que fueron solicitados por los representantes de la comunidad; mantención al puente Trarulemu (vía de acceso entre este sector rural y el camino hacia Angol o Los Sauces), parada oficial y obligatoria de la locomoción colectiva en el cruce del camino a Angol y el sector de Trarulemu (puesto que los buses interurbanos en muchas ocasiones no se detenían en los paraderos existentes), la incorporación de mano de obra

local en la construcción de la nueva autopista y mantención de la sede social de la comunidad indígena.

10. Comunidad Indígena "Chacaico – Red José Calbún"

El origen territorial de esta comunidad se encuentra en el sector de El Vergel, en la localidad de Huequén. Según los relatos de su histórico representante, Martín Calbún –de 80 años-, su familia habría llegado al sector rural de Chacaico en el año 1884 a raíz de la entrega del Título de Merced, otorgado, en aquel entonces, por la Corte Suprema de Concepción. Hacia el año 1893 la comunidad se ubicó en Chacaico, siendo desde entonces los predios que habitaban**,** constituyéndose como una de las grandes reducciones indígenas de esta zona. Originalmente el Título de Merced entregaba 1700 hectáreas al abuelo de Martín Calbún, don José Calbún, que resultaba ser la persona que da el lazo parental al grupo entero y al antiguo primer *Longko* que tuvo la comunidad. De la superficie original, 1700 ha, solo quedaban 190 hectáreas, producto de todo el proceso de expoliación de tierras indígenas ocurrido en el periodo republicano[47].

En términos demográficos, la comunidad se componía de 180 personas aproximadamente, las que se agrupaban en un total de 45 familias. Al igual que otras comunidades, este grupo participaba del Programa de Desarrollo Territorial Indígena PDTI de la Municipalidad de Angol, de las que solo eran beneficiarias 33 personas. En el ámbito productivo destacó el cultivo de hortalizas y cereales para el consumo familiar y el comercio, actividades que eran complementadas con la crianza de animales de corral y trabajos asalariados por temporada.

La comunidad enfrentaba problemas con los derechos de agua, principalmente los del río Huequén, debido a que estos los concentraba un particular. Los problemas cotidianos, al igual que las otras comunidades, giraban en torno al aislamiento geográfico, bajos ingresos, y los problemas asociados a la falta de tierra, la exclusión social, entre otros.

[47]Información obtenida en conversaciones y entrevistas junto a los representantes de la comunidad indígena en el proceso de consulta; Martín Calbún como presidente y su hija, Maritza Calbún, como secretaria. Por otra parte, Correa & Mella (2010) realizaron una indagación histórica y antropológica en torno al territorio de Malleco y la constitución de las reducciones indígenas en el periodo final de la Colonia e inicios de la República, en el la cual hicieron referencia a la familia Calbún como uno de los grandes grupos que fueron reducidos y confinados en esta zona.

Se identificó en terreno espacios ceremoniales tales como un *Nguillathüe* y un *Palihüe*, y un cementerio antiguo, este último fue clausurado por el municipio de Angol y otros han quedado en desuso. Según el relato de don Martín, las tierras de la comunidad, en décadas pasadas, albergaba la realización de ceremonias *Nguillatún* que lograban reunir a centenares de personas, tradiciones que recuerda con melancolía.

Por otro lado, se considera necesario mencionar la existencia de una escuela básica rural en las tierras de la comunidad; la "Escuela Básica Chacaico", que contaba con siete alumnos matriculados en esa fecha. Esta escuela fue construida –según los relatos de sus representantes- en los años ´60. Jóvenes de origen mapuche –a través de varias reformas y programas de inclusión de los gobiernos de turno- tuvieron la posibilidad de acceder a niveles educacionales que sus padres y abuelos nunca tuvieron. Es el caso de Martín Calbún, histórico representante de la comunidad indígena Chacaico – Red José Calbún, quien relató su experiencia de cómo pudo convertirse en educador de escuela normalista rural (lo que hoy es una escuela básica rural) a partir de su ingreso a lo que en la actualidad se conoce como centros de formación técnica. Relató que varios de sus amigos y conocidos – en aquellos años- tuvieron la oportunidad de seguir este camino, pero por distintos motivos no lo hicieron.

Figura 16 Delegados Comunidad Mapuche Chacaico – Red José Calbún

Fuente: elaboración propia 2014.

Martín Calbún trabajó como educador unidocente, desde su juventud, en esta escuela. Aparte de ser uno de sus fundadores, presenció como distintas generaciones de niños –hoy adultos- pasaron por el aula de esta pequeña escuela rural (con frecuencia fueron educandos pertenecientes a las comunidades mapuche de la zona; los docentes y administrativos que se han desempeñado como funcionarios son de ascendencia mapuche igualmente).

En el contexto educacional rural de la comuna de Angol ya se mencionó el hecho que los grupos de apoderados no siempre aceptaron de buena manera la presencia de niños y apoderados pertenecientes a comunidades mapuche en los colegios y liceos, reproduciendo lógicas de exclusión en estos establecimientos. Se observaba el origen social de los estudiantes al momento de postular; su lugar de residencia o a la familia que pertenecía. Pero junto a ello, la discusión en los grupos de apoderados en torno a los proyectos educativos que tenían los establecimientos de la comuna y que respondían a los criterios que desarrollaba el Ministerio de Educación. Por lo tanto, el debate acerca de la posibilidad de una educación intercultural se encontraba presente solo a nivel municipal, encontrando resistencias y rechazos de parte de ciertos grupos de apoderados y parte de la comunidad educativa que se encontraba detrás de cada establecimiento. Las razones de ello eran múltiples; discriminación hacia las expresiones de *lo mapuche*, el miedo a que los estudiantes no indígenas se mezclaran con los que sí eran mapuche, rechazo a la enseñanza de la lengua mapuche en los colegios y en general la imagen negativa que se había creado desde los medios de comunicación locales sobre los mapuche y el movimiento social que llevaban las comunidades en toda la región.

Frente a lo anterior, Martín Calbún se refirió al hecho de que los infantes y jóvenes de las comunidades mapuche pasan sus primeros años de enseñanza en las pequeñas escuelas rurales debido al aislamiento que tienen respecto de los centros urbanos (donde se ubican la mayoría de los centros educacionales), pero también al miedo de los padres a las reacciones discriminatorias de la población no indígena en dichos centros. En estas pequeñas escuelas se matriculaban básicamente los hijos de los adultos de la comunidad, los cuales eran todos en su mayoría de ascendencia mapuche. Sin embargo, ello no era sostenible en el tiempo debido a la falta de recursos y de personal en dichas escuelas

rurales (las que son mantenidas por el municipio) y también a un factor de capacidad; los niveles básicos mayores (6to, 7mo y 8vo básico) y la enseñanza secundaria debían ser realizados en los centros urbanos, para lo cual se trasladaba al estudiante a un internado o bien trasladaba su residencia a la ciudad.

Resulta importante mencionar también que el proceso de la consulta indígena originó debates entre la directiva, principalmente por la rechazo de algunos representantes de la comunidad al proyecto de la nueva ruta. Anteriormente la comunidad había experimentado procesos similares en el contexto de obras realizadas por la Dirección de Vialidad del MOP, en el plan de la construcción y restauración de caminos rurales y las capacitaciones entregadas por funcionarios municipales en el Programa PDTI. La comunidad contaba con tres organizaciones de base: la comunidad indígena legalizada, la junta de vecinos Nº 2 de Chacaico y el Centro de Apoderados de la Escuela Básica Chacaico. Para efectos de la consulta indígena, la participación recayó en dos representantes del grupo; Martín y su hija, Maritza Calbún, junto a uno de los directivos de la junta de vecinos, Pedro Calbún.

El debate se generó en torno a si las directivas debían participar o no de este proceso y cuál sería el beneficio para la comunidad en caso de acceder a participar. Por un lado, Martín y Maritza dieron su visto bueno al proyecto y a la instancia de la consulta después de todo el proceso, no sin antes haber expresado abiertamente que estas acciones del Estado no traían nunca beneficios concretos para las comunidades mapuche. Por su parte, Pedro Calbún manifestó su rechazo a la consulta y el proyecto, por lo que dejó de participar en los talleres de manera temprana, asistiendo solo en el inicio del proceso.

Respecto al patrimonio oral de la comunidad, Martín Calbún manejaba fluidamente el mapudungún, el que solo utilizaba en reuniones con los miembros de avanzada edad de su comunidad y las vecinas (todos adultos mayores que hablaban la lengua solo en ocasiones especiales). Apoyaba el movimiento de reivindicación cultural y territorial impulsada por varias organizaciones mapuche en ese tiempo, pero se distanciaba del uso de la violencia para la consecución de esos fines.

Talleres de Consultoría

Dentro de la discusión con el MOP la comunidad, a través de sus representantes, decidió aprobar el proyecto y la consulta indígena. No obstante, la participación de sus delegados fue mermando en el tiempo, en base a que no lograban identificarse con el proceso. Asistieron a los talleres de consultoría, en donde dejaron esclarecida su posición frente al proyecto de la nueva autopista. Los problemas que expresaron estar atravesando tenían relación con el acceso al agua y la carencia de recursos para la Escuela Básica de Chacaico.

En el marco de las medidas de compensación, la comunidad solicitó un mejoramiento del acceso a los predios de la comunidad rural de Chacaico, debido al mal estado de los mismos y las problemáticas que se viven en base al aislamiento geográfico; carencia de servicios básicos tales como falta de cobertura de vehículos de emergencia (Carabineros, Bomberos y Ambulancia), falta de cobertura en transporte público, entre otros. Se firmó un Protocolo de Acuerdo en el que se definió la entrega de beneficios a la comunidad indígena. También el MOP se comprometió a realizar averiguaciones en torno a los derechos de agua del río Huequén y la posibilidad de conseguir cobertura del Programa de Agua Potable Rural para la comunidad indígena. Hasta la fecha no existe respuesta de parte de la Dirección de Aguas del MOP. Más allá de esas decisiones, los representantes cuestionaron el origen privado de la iniciativa, aludiendo al encarecimiento del transporte en general a raíz de los impactos económicos y territoriales que este tipo de obras traería al sector.

Finalmente, tanto don Martín como Maritza optaron por el diálogo con el MOP antes que haber adoptado posturas más intransigentes. Así lo demostraron en el proceso de consulta. Creían en la democracia como modelo político en el que veían posibilidades de gestionar un mejor desarrollo para su comunidad y para los mapuche en general. Participaron en la consulta indígena en base a que la consideraron necesaria en el momento, sopesando el grado de exclusión en el que se encontraban como organización indígena, a pesar de no estar de acuerdo con la concesión de la ruta 180. Según las palabras de su secretaria, la participación era la forma en la cual se podían aceptar o rechazar las cosas del Gobierno, sin recurrir a la violencia.

11. Comunidad Indígena "Lonconado – Río Picoiquén"

La comunidad mapuche Lonconado era un grupo relativamente pequeño que habitaba en la periferia de la ciudad de Angol, en el sector de El Rosario, colindante con el río Picoiquén. Aproximadamente son 40 personas las que integraban la comunidad indígena, agrupadas en 10 familias. A diferencia de las otras comunidades mapuche aquí descritas, el grupo mapuche Lonconado – Río Picoiquén tenía la particularidad de habitar en el límite del radio urbano de la ciudad, en un sector de pobladores. El Título de Merced que poseían fue entregado al cacique original de la familia Lonconado –Juan Lonconado Coilla- en el año 1900, y su superficie quedó comprendida dentro de la periferia de la ciudad de Angol debido a la expansión urbana que se desarrolló a través de los años.

En la superficie original de la propiedad se otorgaron 100 ha, las que se vieron reducidas por diferentes factores, varios de ellos relacionados con acciones arbitrarias del Estado y de particulares, quedando solo 20 ha en la actualidad. A raíz del crecimiento de la ciudad, la urbanización creció hacia las periferias, donde se ubicaban poblaciones en las que viven familias de escasos recursos en general. Varios de esos sectores se construyeron cerca de tierras indígenas que antaño bordeaban el poblado de Angol y el río Picoiquén.

En representación de la comunidad indígena asistió a los talleres de consulta, Manuel Lonconado y Magali Lonconado, ambos hermanos y descendientes directos del cacique Lonconado, quienes se desempeñaban como presidente de la comunidad indígena y presidenta de la junta de vecinos Nº 17 del sector El Rosario, respectivamente. La comunidad indígena se legalizó el año 1996 gracias a la Ley Indígena, y desde entonces han sido integrados en programas y proyectos del municipio, como el PDTI y otros.

En cuanto a las actividades económicas, la comunidad se desempeñaba entre la crianza de animales de corral y pequeños huertos en donde cultivaban hortalizas, en las inmediaciones de sus hogares. El comercio y el autoconsumo de la producción doméstica resultaba ser la constante en este ámbito a la par de desempeñarse en los empleos asalariados que ofrecía el sector urbano, como obreros de la construcción o los trabajos por temporada en las empresas forestales y la actividad frutícola del sector rural.

En el ámbito patrimonial, la comunidad no contaba con espacios ceremoniales, sagrados ni fúnebres, debido a que estos fueron tempranamente clausurados y prohibidos por las autoridades municipales en décadas pasadas. Los predios de la comunidad colindaban también con los fundos forestales, los que fueron acaparando tierras indígenas con el paso del tiempo y dejando menos superficie para las poblaciones mapuche que habitaban las faldas de la Cordillera de Nahuelbuta. La carencia de superficie tenía costos sociales y culturales importantes para los mapuche, principalmente porque no permitía la existencia de espacios culturalmente significados ni espacio para la reproducción del grupo. A nivel cultural, dentro de los integrantes no existía persona que hablara mapudungún. A pesar de esto, el grupo participaba de las ceremonias tradicionales que se realizaban en los predios de las comunidades cercanas, participando de la ceremonia de *Wetripantu* y *Nguillatún* junto a otras familias.

Talleres de Consultoría

Para efectos de la consulta indígena, Manuel y Magali Lonconado –en representación de su comunidad- mantuvieron su participación en todo el proceso, sin embargo, deslegitimaron el proyecto en base a que no traía ningún beneficio directo a las comunidades mapuche, además de perjudicar el desplazamiento de las personas a raíz del encarecimiento del transporte y el cierre del perímetro por la privatización de la carretera. Aprobaron la instancia de la consulta, pues a su juicio el haber consultado a las familias respecto al proyecto representaba un gesto de preocupación que se tuvo hacia la realidad de los grupos mapuche en Angol. Sin perjuicio de los resultados que trajera para la comunidad este tipo de procesos de participación, los representantes de la comunidad optaron por un relacionamiento en base a diálogo abierto en el que la consulta, según el propio relato de Manuel Lonconado, “es solo un pequeño paso del Estado”.

Por otro lado, la comunidad se pronunció respecto a la contaminación del cauce del río Picoiquén. No todas las familias contaban con acceso a agua potable en el sector de El Rosario, viéndose obligados a satisfacer esta necesidad en este río. Sin embargo, en el año 2010 la empresa forestal Mininco vertió celulosa al cauce del río Picoiquén en forma clandestina, lo que afectó a estas familias en su cotidianidad. Manuel relató el hecho de que ninguna autoridad, ni el alcalde ni el Gobernador, se pronunciaron frente a este hecho,

siendo que la directiva de la comunidad indígena, junto a otras juntas de vecinos y organizaciones comunitarias interpusieron un reclamo en la Corte de Apelaciones de Angol ese mismo año.

En el marco de las compensaciones establecidas con el MOP, se acordó incorporar las observaciones de la comunidad indígena al diseño del proyecto, como también considerar gestionar junto a la Dirección de Obras Hidráulicas (DOH) del MOP y la Municipalidad de Angol, la instalación de alcantarillados para la cobertura de agua potable a las familias del sector El Rosario; resultados de estos que se irían verificando en el tiempo. Al corto plazo, Manuel solicitó recibir beneficios para el mejoramiento de las viviendas de las familias que integraban la comunidad, todas estas construidas a base de materiales ligeros. La firma de un Protocolo de Acuerdo incluyó esas solicitudes junto a otras, entre el MOP y la comunidad indígena. A la fecha aún no existe pronunciamiento de parte de la DOH, o del municipio de Angol, respecto a instalar sistema de alcantarillado para estas familias.

Finalmente, lo relacionado a los talleres de la consultoría, estos concluyeron en una relativa desaprobación de los representes de la comunidad hacia la consulta indígena debido a cómo se fue desarrollando el proceso y en base a las expectativas que tenían sus delegados. De acuerdo a las palabras de Manuel Lonconado, la consulta no tenía sentido en base a que no se discutían soluciones a los problemas concretos de las familias mapuche, tales como el acceso al suministro de agua potable, la calidad de las viviendas y las fuentes laborales. Tampoco se tomó en cuenta lo relativo al problema de participación que tuvieron estas familias mapuche cuando se realizaron los estudios asociados a la construcción de la “Hidroeléctrica Picoiquén” en el año 2011, ubicada en la ribera del río Picoiquén, a unos 10 km de Angol. Según don Manuel –quien comentó frecuentemente este hecho en los talleres de consultoría-, ese proyecto no consideró un proceso de consulta indígena como en el que se había participado, dejando a la comunidad del sector El Rosario completamente excluida de la discusión sobre los beneficios que pudiera recibir esta comunidad indígena de parte del proyecto[48].

[48]Según fuentes periodísticas de la región, la Central Hidroeléctrica de Pasada Picoiquén se inauguró en el año 2015 por el Ministerio de Energía junto a otros servicios públicos, a pesar de los intentos del alcalde de Angol de aquel periodo, Enrique Neira, por detener la construcción de este proyecto debido a la violación de los derechos constitucionales de los vecinos del sector que esta iniciativa generaba, como también a los daños ambientales que significaba. El municipio de Angol recurrió a la Corte de Apelaciones de Angol y la Corte Suprema en Temuco para paralizar el proyecto, sin embargo, en ambas instancias fue rechazado. El motivo por

Al cierre del proceso de consulta, la firma del Protocolo de Acuerdo contempló la entrega de ciertos beneficios para la comunidad indígena, los cuales iban a ser destinados a la construcción de una sede social, debido a que este grupo carecía de una base territorial que les permitiera la reunión social y la práctica de ceremonias colectivas. El Título de Merced se ha visto fragmentado debido a la hijuelación en el tiempo, y también respecto a las ventas informales que realizaron estos comuneros de parte de su propiedad, y viéndose rodeados por sectores residenciales semi urbanos, periféricos, y por plantaciones forestales.

12. Comunidades No integradas a la "Consulta Indígena Nahuelbuta"

Resulta necesario referirse al hecho de que no todas las comunidades mapuche que poseen Titulo de Merced en este sector tuvieron participación en la consulta indígena, a partir de que si bien existieron documentos oficiales que acreditaban la propiedad indígena, estas comunidades no tenían directiva ni organización constituida, acorde a los estatutos de la Ley Indígena, la mayoría con sus personalidades jurídicas desactualizadas. Son predios de carácter indígena que algunos se encontraban en desuso, otros abandonados o destinados únicamente a la producción agropecuaria en pequeña escala, ya que sus propietarios residían en las ciudades. Esta situación correspondió a las comunidades mapuche "Francisco Catrío" y "Francisco Huiliñir", cada una de ellas ubicada en los márgenes del radio urbano de la ciudad de Angol, hacia el sur y el oriente. Algunas de ellas correspondían a antiguas divisiones de reducciones indígenas de gran superficie.

Según la información entregada por la CONADI al MOP –en el marco del levantamiento de información- en estos sectores existieron antiguas reducciones mapuche constituidas a principio del siglo XX, en la que las generaciones de familias que habitaron estas tierras, poco a poco fueron abandonando su propiedad a raíz de diversos factores, tales como el

el cual no existió proceso de consulta indígena ni participación ciudadana es debido a que los proyectos de mini centrales hidroeléctricas en cauces menores de agua precordilleranos tienen la posibilidad de ser ingresados al Servicio de Evaluación Ambiental SEA a través de una Declaración de Impacto Ambiental (DIA), en la cual no se requieren instancias de participación ciudadana o indígena que estudien los impactos que recibirán las poblaciones que habitan de manera cercana a un proyecto. Lo anterior, en base a la tipología de estas iniciativas en comparación con otras de mayor envergadura y complejidad.

desempleo, el aislamiento geográfico, el cambio de residencia del campo a la ciudad, la expulsión forzada de sus tierras por particulares o por el Estado, entre otras causales. Muchas de estas familias optaron por migrar hacia la ciudad, dejando sus tierras de origen, pero manteniendo los títulos de la propiedad. Se constató, en el trabajo en terreno, de que los ancianos de la familia eran los que seguían habitando los predios, dedicándose al cultivo de hortalizas y la crianza de ganado menor. Los más jóvenes y adultos residían en las zonas urbanas producto de las mayores ofertas que brindaba este sector en materia de empleo, educación y salud (Agostini, Brown, Roman, 2010)[49].

13. Conclusiones de Talleres; Comunidades y Delegados Mapuche

Como elemento transversal a cada uno de los delegados mapuche que participaron de la elaboración del diagnóstico y del desarrollo del proceso de consulta indígena, habría que señalar que se trataron de generaciones de familias mapuche que tuvieron que pasar por distintos procesos de aculturación, perdiendo en ello no solo parte de sus tierras y tradiciones, sino que también la importante relación que mantenían los grupos mapuche con el entorno ecológico, en amplio sentido, y con ello elementos culturales que se fueron perdiendo de una generación a otra. No obstante, una de las constantes en cada uno de estos grupos fue la "huella" que dejó el proceso de reducción de tierras mapuches en el siglo XIX y principios del siglo XX, que no solo supuso la entrega de Títulos de Merced, sino que significó una reducción significativa de las tierras originales, y con ello una alteración de sus formas tradicionales de existencia, al reestructurar por completo las formas de organización.

[49]Hasta hace unas décadas, algunas de estas comunidades mapuche tenían, en efecto, una personalidad jurídica legalizada, es decir, reconocidas e inscritas en el Registro de Comunidades de la CONADI, pero que por distintas razones no continuaron renovando su vigencia. Los requisitos necesarios para renovar la personalidad jurídica eran, entre varios, renovar la continuidad de una directiva o si se cambia por otra nueva en un periodo de 3 años. Sin embargo, existen comunidades que se disuelven en el tiempo por diversos factores; fallecen los ancianos que cohesionaban al grupo, quiebres internos, abandono de las tierras indígenas por cambio de residencia, abandono de la vida comunitaria de parte de los jóvenes del grupo, dejando a los más ancianos a cargo de tareas que no pueden realizar debido a su avanzada edad (información obtenida en conversación con funcionarios del Programa de Desarrollo Territorial Indígena PDTI de la Municipalidad de Angol).

El proceso de aculturación que han vivido las poblaciones mapuche de la zona de Renaico y Angol dice relación con un territorio histórico que desde temprana fecha comienza a experimentar quiebres en la continuidad de la sociedad y cultura mapuche. Habiendo sido escenario de históricas y decisivas batallas entre ambos bandos (españoles e indígenas), lo cierto es que la aculturación o pérdida cultural no finalizó con el término de la *Guerra de Arauco* o con el fin de la *Guerra a Muerte*[50]; sino que esta se intensificó en diversos ámbitos sociales con el surgimiento del Estado chileno.

Las comunidades mapuche de Renaico y Angol intentaron sobrellevar de la mejor manera que sus condiciones les permiten la introducción de proyectos de modernización que se basan en la privatización de los servicios públicos (o infraestructura pública). Muchas veces significó para ellos una posible fuente de empleo, debido a que la oferta de trabajo por lo general era escasa dentro de estas comunas. Denunciaron la profundización de la exclusión política en este tipo de proyectos debido a que no fueron integrados en todas las instancias de toma de decisión, como tampoco se les permitió adoptar determinación alguna sobre el proyecto y su diseño, quedando destinados solo a participar para entregar información territorial. También se refirieron al hecho de que, si bien el proceso de consulta indígena tuvo la posibilidad de entregar resultados positivos, apuntaron al hecho de que la forma en cómo el MOP aplica la política indígena, fue insuficiente para resolver los problemas relativos a los derechos de participación –y otros-.

En torno a los talleres de consultoría y al proceso de consulta indígena, resulta necesario señalar, en primer lugar, las formas que asumió la representación indígena para estos efectos. Cada comunidad mapuche experimento polémicas internas para desplegar una representatividad en la instancia de consulta; en general no hubo complicaciones de mayor connotación. No obstante, el proceso no estuvo exento de desencuentros cuando no existió unanimidad a nivel interno de las comunidades como para integrar el proceso de consulta. Mientras que para algunos grupos la consulta no representó ninguna utilidad efectiva o

[50] La *Guerra de Arauco* fue protagonizada por conquistadores españoles y las tribus nativas que ocuparon las tierras comprendidas entre el río Mataquito y el Seno de Reloncaví, en su mayoría tribus de lo que fue la sociedad mapuche precolombina. Este conflicto duró 236 años, entre 1536 y 1772, generando un profundo quiebre en la estructura social de las antiguas tribus autóctonas. Posteriormente, una vez resuelto los límites entre españoles e indígenas, surgieron los conflictos en el marco de la Guerra de Independencia o conocida como la *Guerra a Muerte* y el surgimiento del Estado chileno; los episodios de violencia continuaron aquejando a las tribus mapuche a manos del ejército de Chile (Bengoa 2002, 2004).

sentido práctico, para otras el proceso representó una oportunidad de participación y toma de consideración de las autoridades, a la vez que una posibilidad de recibir beneficios del Estado.

La falta de unanimidad interna se reflejó en las discusiones que tuvieron algunas comunidades mapuche cuando se vieron cuestionados por representantes de las otras organizaciones comunitarias y funcionales que integra la comunidad rural, como las juntas de vecinos y los Comités, como para integrar el proceso. Al principio no todos estuvieron de acuerdo en participar en la consulta, puesto que implicaba invertir una buena cantidad de tiempo y esfuerzos colectivos para ello, sin poder visualizar beneficios concretos y prácticos al corto plazo. En la ceremonia de inicio de la consulta indígena en 2013, asistió una gran cantidad de comuneros y representantes mapuche de ambas comunas (ver Figuras Capítulo 1), para después haber logrado reunir, en el primer taller de consultoría, a casi 20 delegados mapuche.

Desafortunadamente, la falta de unanimidad interna y las miradas críticas del proceso generaron que, de los 20 delegados iniciales, para la segunda Etapa solo 10 de ellos se comprometieron con la asistencia a los talleres, los que continuaron su participación hasta el fin del proceso, y que 9 de ellos son los que participaron en el presente estudio. Estos delegados continuaron representando a sus comunidades en la consulta indígena, cuando el resto de ellos dejó la representatividad en sus delegados para desentenderse del proceso.

Se pudo identificar que parte de las discusiones internas se centraron -mayoritariamente- en la finalidad que tendrían los apoyos o beneficios que iban a ser recibidos por las comunidades indígenas; por lo general materializados en la construcción de galpones, sedes sociales, compra de terrenos e instalación de cobertura en servicios básicos: suministro eléctrico, agua potable y sistemas de drenaje de residuos; servicios básicos de los cuales carecen en muchas ocasiones los sectores rurales que habitan estas poblaciones.

En ese escenario, el ejercicio de haber decidido si integrar el proceso de consulta indígena o no hacerlo, fue menos complejo que en otros; la política indígena no gozaba de la

suficiente aprobación de la población a la cual se dirigió, puesto que en palabras de los propios actores, esta no entregó los resultados esperados; algunos la consideraron etnocida pues impuso formas que seguían rompiendo con las tradiciones mapuche al no incentivar la participación de autoridades tradicionales; no es adecuadamente planificada pues en algunos casos los resultados terminaron generando pugnas internas. Pero cuando existió unanimidad interna para participar del proceso, el motivo de esa decisión pasó por evaluar la necesidad de las comunidades por abrir espacios de participación y comunicación con las instituciones; para sentirse escuchados, y en otros casos para haber trazado caminos que permitieran una mejor integración de estos grupos en las decisiones sobre los asuntos públicos, lo cual representó para varios de los asistentes un ejercicio necesario de llevar a cabo como esfuerzo de integración.

Podría decirse que la representatividad asumió varias formas en cada comunidad; en algunas la organización indígena no fue el centro de cohesión del grupo entero, sino que este estaba supeditado a la articulación que se efectuó en otras instancias de organización, como las juntas de vecinos o los Comités, dependiendo de cuál fuera la organización comunitaria que lograra convocar los esfuerzos colectivos del grupo. Para este caso de estudio, se pudo observar que los beneficios del Estado en materia indígena conllevaban una mayor cantidad y cualidad de recursos, respecto de los beneficios que podían ser entregados a las otras organizaciones comunitarias, y por lo tanto generaron mayores expectativas e interés en la comunidad (rural).

En ese sentido, la política indígena del Estado; programas como la “consulta indígena”, abrieron un espacio de flexibilidad, de negociación, respecto a los beneficios que podían ser solicitados y acordados entre las partes a cambio de la aprobación de los pueblos indígenas involucrados en el proyecto, cuando éstos no lograron ver beneficios concretos en el proceso. En su conjunto, los beneficios institucionales destinados para estas poblaciones; el Programa de Desarrollo Territorial Indígena, las Becas Indígenas, la compra de Tierras por la CONADI, los Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios, son beneficios exclusivos, por tanto, existe una deliberación interna en las comunidades respecto a qué es lo que puede alcanzar cada organización (indígena y no indígena) por el grupo entero, en su relación con los beneficios que entrega el Estado. Tal deliberación implicó discusiones internas que no siempre las comunidades estuvieron dispuestas a llevar

a cabo entre ellas. De todas formas, la comunidad indígena -como figura organizativa- ha logrado ocupar una posición privilegiada frente al Estado, en base a la institucionalidad que la sostiene.

Con anterioridad se ha podido señalar el impacto que tuvo, en distintos aspectos, la reducción forzada de los grupos mapuches en el siglo XIX para el territorio provincial de Malleco, creándose las denominadas “Reducciones Indígenas”, gracias al trabajo desarrollado por la Comisión Radicadora de Indígenas (Correa & Mella, 2010), lo que generó para las zonas de Renaico y Angol un territorio indígena en gran medida cooptado, con organizaciones mapuche que optaron por una vía integrada a la sociedad chilena y sus instituciones, pero con intenciones de recuperar tradiciones de la cultura que se han perdido.

Frente a esto las familias mapuche de estas comunas generaron distintas acciones y estrategias para integrarse a la vida social (entiéndase empleo, educación, salud, política) y a la creciente modernización. La decisión de participar en la consulta indígena formó parte de esas estrategias, como también su participación en otras instancias públicas; considerando las implicancias concretas y políticas que tal decisión conllevó respecto a la disidencia por la que optaron otros comuneros respecto al proyecto de la nueva ruta.

Tampoco existió una completa aprobación de las comunidades mapuche hacia lo que dictaba la Ley Indígena de 1993, cuando ésta les impuso formas de organización y participación a los grupos en función de la regulación que hace el Estado en dicha materia, o bien haber integrado un proceso de evaluación ambiental del proyecto, dejando en segundo plano y sin efecto las tradiciones que operaban en los ámbitos de reunión colectiva entre ellos; al igual que la figura de las autoridades tradicionales, viéndose reemplazadas por una mesa directiva con figuras institucionales como presidentes, secretarios y tesoreros.

Los resultados, que tenían la posibilidad de ser positivos para los grupos mapuche, desembocaron en un final en el cual las comunidades solo recibieron beneficios materiales; de herramientas y construcciones, pero nunca existió una intención en promover una participación indígena que apuntara a incentivar la recuperación de tradiciones mapuche

de reuniones y concilios, de toma de acuerdos; fomentando y dejando en segundo plano o directamente en abandono las tradiciones, como pasó con la transmisión de la lengua mapuche entre las generaciones o bien la pérdida de la cohesión del grupo debido a la falta de autoridades tradicionales reconocidas y legitimadas. En definitiva, para efectos de la consulta indígena, la participación debió ser llevada a cabo bajo formas que no fueron consensuadas con estas familias y que tampoco eran propias.

Lo anterior pasó también por el hecho de que la consulta indígena no fue planificada desde el punto de vista de su implementación, puesto que la aplicación de la política indígena -en su trayectoria- chocó de frente con códigos y lógicas culturales propias de la población a las cuales se consultó, los que no fueron previsualizados en función del desarrollo de los talleres de consultoría. Tales códigos y lógicas culturales locales apuntaron hacia las formas en cómo se desarrollaron estos talleres y las actividades asociadas a ellos, las que se caracterizaron por agrupar a diferentes comunidades indígenas en un espacio para dialogar en torno a un proyecto de inversión en el cual se vieron involucrados -bajo el rótulo de la participación- sin antes haber identificado si existían pugnas internas entre los grupos indígenas o en una misma comunidad. Tampoco estudiaron cuál fue la historia o los antecedentes del territorio indígena en el cual el proceso de consulta indígena se desplegó, o mucho menos haber identificado las formas y códigos bajo los cuales se llevaban a cabo las reuniones y encuentros sociales en el ámbito rural entre actores que poseían precarias y debilitadas redes entre sí de antemano.

Sucedió que, en las instancias de trabajo en los talleres, se asumió previamente que el diálogo que necesitaba ser llevado a cabo entre todos los actores presentes se desarrollaría con “normalidad”, con “libertad” e integrando todos los puntos de vista. Sin embargo, los códigos a los que aquí se alude implicaron lógicas que no eran visibles, las que generaron pautas de relacionamiento y comunicación entre los convocados; los consultores, el pueblo indígena, los funcionarios del MOP y otros, lo que no permitió un libre discurso o tener la palabra para opinar en cualquier momento o sobre cualquier cosa. Existió pudor de parte de algunos actores en cuanto a la emisión de opiniones personales o grupales respecto al proyecto, cuando el espacio de reunión pertenecía a otra comunidad; en ello se jugaron las afinidades y redes que poseían los individuos de antemano, colocando la instancia de los talleres de consultoría como un espacio que redefinió las relaciones y posiciones sociales

entre familias y delegados mapuche que habitaban un mismo sector, y en particular en su relación con el MOP. Cada opinión emitida influyó en la aprobación o desaprobación del resto de sus congéneres, respecto a una persona, o frente a los funcionarios ministeriales.

Un hecho importante a destacar es la forma bajo la cual se adoptaron los acuerdos y cómo se tomaron las decisiones que definieron el curso del proceso de la consulta indígena. No todos los delegados aprobaron el hecho que los acuerdos finales se estuvieran firmando de forma separada, y no en conjunto con todos los delgados presentes. O la forma en cómo se llevó a cabo el proceso completo, el cual estaba tipificado en el Decreto N° 66 de 2014[51], y que generó críticas de parte de las comunidades mapuche a razón de que se les impuso una programación que no fue consensuada con ellos directamente.

Por otro lado, es interesante constatar cómo operaron las relaciones de género en estas instancias, en donde tradicionalmente se ha observado una mayor presencia y toma de palabra de parte de los hombres en estos asuntos. Últimamente, fueron las mujeres las que fueron progresivamente ocupando estos espacios. No obstante, la lógica de trabajo que adoptaron los talleres de consultoría continuó reproduciendo una política paternalista, reflejada en diferentes aspectos; entre ellos la imposibilidad de acceder a niveles más altos de participación en los proyectos, lo que implicó la imposibilidad de tomar decisiones relevantes en estos procesos de parte de los mapuche, que terminaron por verse a sí mismos como sujetos absolutamente dependientes de las decisiones del Estado en estos asuntos. O también el hecho de que las compensaciones que fueron entregadas hacia las comunidades, en el marco de los costos ambientales que tuvieron que asumir los grupos por los impactos del proyecto, son medidas que en ningún caso resolvieron o ayudaron a estas poblaciones a mejorar significativamente su calidad de vida.

[51] En dicha normativa se establece que los procesos de consulta indígena a nivel nacional serán estructurados en torno a 5 Etapas; Etapa 1 de Planificación del Proceso, Etapa 2 de Entrega de Información y Difusión, Etapa 3 de Deliberación Interna de los Pueblos Indígenas, Etapa 4 de Diálogo y Etapa 5 de Sistematización de Resultados. Es en la Etapa 1 en donde los pueblos indígenas que serán consultados pueden incidir en la forma en cómo se realizará el proceso de consulta, y en la Etapa 4 pueden intentar incidir en el diseño del proyecto. Por otro lado, esta metodología fue discutida en el marco de lo que fue la “Consulta Sobre Institucionalidad Indígena”, política que impulsó el primer Gobierno de Sebastián Piñera en esta materia el año 2011 a nivel nacional, y que buscaba generar un acuerdo sobre el mecanismo de consulta indígena. En agosto de 2012 el Gobierno presenta la “Propuesta de Normativa de Consulta y Participación Indígena”, la cual no tuvo mucha aprobación de la totalidad de los sectores, recibiendo el Gobierno un total de 11 contrapropuestas de parte de las organizaciones indígenas. Entre marzo de 2011 y abril de 2013 se realizaron un total de 298 encuentros y reuniones entre representantes de Gobierno y las organizaciones indígenas para discutir la normativa que estructuraría el proceso de consulta a nivel nacional.

Con el paso del tiempo estas comunidades mapuche se fueron empoderando en el sentido de haber creado organización; reforzando los vínculos, participando en actividades municipales y de la gobernación provincial. La conformación de la "Asociación de Comunidades Mapuche de Angol" es una prueba de ello; instancia que fue constituida de manera posterior al proceso de consulta indígena de la mano de este grupo de comunidades. El Registro de Comunidades y Asociaciones indígenas que lleva la CONADI habla no solo de la necesidad de estos grupos por resguardar el bienestar de las familias en muchos casos[52], realizando el ejercicio de colocarse bajo la tutela del Estado; habla también de los requisitos que impuso el Estado a los indígenas en el ámbito de su articulación política y su participación en programas y proyectos.

En aquella dimensión ha sido la tradición la que ha otorgado los esquemas y funciones políticas en la cultura mapuche históricamente. Por otro lado, las tierras que compra la CONADI a nombre de las comunidades impactan en la cohesión interna del grupo, debido a que con frecuencia surgieron cuestionamientos de parte del resto de la comunidad (rural) hacia el sector del grupo que está solicitando la compra de tierras. Se observó ahí cuestionamientos de parte integrantes de las juntas de vecinos y otras instancias de encuentro social, hacia integrantes de las comunidades indígenas.

Otro elemento importante fue el hecho de que estas familias habitaban en lugares ceremoniales antiguos, algunos en desuso y otros en plena re-simbolización cultural, entre ellos los *Kuel*[53]. Las familias habitaban un sector y se distribuyeron relativamente próximas entre ellas, compartiendo espacios comunes y supervisando los antiguos espacios sagrados, aunque estos se encuentren en desuso, ya que para los adultos y ancianos representaba el lazo de memoria con las tradiciones de sus padres y abuelos, a la vez que fueron mencionados como evidencia de la decendencia de poblaciones originarias.

[52]Las becas indígenas, el fondo de tierras de la CONADI, lo que fue el Programa *Orígenes*, el Programa de Desarrollo Territorial Indígena PDTI, el ECMPO en base a la "Ley Lafkenche", entre otros beneficios destinados a los pueblos originarios.

[53]La existencia de un Kuel refleja la complejidad social y cultural que pudo haber existido en este territorio antes de la Conquista. Este representó el control territorial y militar en base a alianzas entre familias, sugiriendo la existencia de una gran concentración demográfica en el pasado precolonial, con un complejo sistema de rituales, de que los sitios ceremoniales identificados en terreno son un indicador de ello (Saavedra, 2013).

Si bien el proceso de consulta no fue completamente aprobado por las directivas mapuche participantes, si se obtuvieron resultados positivos, tales como un mayor acercamiento entre las comunidades mapuche de Angol y Renaico, construcción de redes entre los delegados, los consultores y funcionarios del MOP, beneficios para las comunidades que se vieron expresados en apoyo a la mantención o construcción de sedes sociales, compras de terreno y otras solicitudes; diligencias con otras instituciones públicas, entrega de recursos para mantención y adquisición de herramientas para trabajo agrícola, reforzamiento de la organización y ejercicio de participación en este grupo de comunidades mapuche, y la propia retroalimentación que se pudo experimentar en términos de comunicación e intercambio de ideas o información entre los asistentes a los talleres que esta consultoría pudo desarrollar en relación a distintas temáticas relacionadas al proyecto, la participación indígena y las políticas públicas en general.

A continuación, se señalan los análisis del contenido de las entrevistas etnográficas en 2 dimensiones. La primera estuvo enfocada en algunos de los relatos de los entrevistados, como una forma de dialogar entre los relatos, el marco teórico y el análisis del investigador, y con ello lograr entregar una reflexión que pueda ilustrar de la mejor manera posible la problemática que subyace en estas instancias, compuesta de hechos socialmente objetivados y subjetivaciones desde las cuales se posicionan los sujetos y desde las cuales también se relacionan con el exterior.

En otras palabras, a conocer su *Universo Simbólico,* es decir “como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo” (Berger & Luckmann., 1986. pág. 125). Como una “base ideológica y discursiva se constituye tanto de la experiencia cotidiana como también de la experiencia histórica y colectiva de los grupos. Para los autores, el universo simbólico se construye –por tanto- mediante objetivaciones sociales. Su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social, lo que posibilita que el individuo pueda “ubicarse” dentro de él aun en sus experiencias más solitarias” (Ibid., 1986. pág. 126).

En segundo lugar, se realizó una sistematización reflexiva de los indicadores que fueron arrojados en el análisis, enfocado a develar y descomponer los elementos sociales y culturales involucrados en sus puntos de vista sobre las políticas indígenas y en particular sobre la consulta indígena en la que participaron.

14. Identidades, Subjetividades, Experiencias de vida y Posiciones (*Formación de Estado)*

Como primer punto, resulta importante destacar el hecho de que, los mapuche, tanto sus dirigentes como sus bases, son sujetos que poseen identidades étnicas y posicionamientos subjetivos distintos a las que se definen desde la cultura que se construye desde la nación, o bien, el Estado. En este sentido, colocan en tela de juicio las clasificaciones sociales normativas y estandarizadas en términos de individualización e identidad colectiva, reproduciendo de esa manera formas alternas de existencia e identidad cultural frente a la sociedad nacional, en cuanto a costumbres, tradiciones y formas de pensar se refiere. En base a ello, las experiencias de vida y las trayectorias de sus dirigentes y comunidades adquieren sentido desde tales posiciones; además de determinar, en gran medida, sus formas de pensamiento e imaginarios;

> "Aquí nuestros ancestros fueron despojados, fueron matados. Cornelio Saavedra aquí barrió con este frente, aquí fue donde fueron las peores luchas. Mataron a todos los ancestros de nosotros. Los barrieron. Y ese fue el Estado, el Senado de Chile que desconoció el decreto que dejó Bernardo O´Higgins, en donde declara a perpetuidad, reconoce al pueblo indígena como *pueblo*, lo deja a perpetuidad Bernardo O´Higgins y José Miguel Carrera. Eso es un decreto supremo que él lo hizo, y eso le costó el destierro, o fue parte del destierro de Bernardo O´Higgins. Lo sacaron por eso, porque ¿cómo es eso que se andaba mezclando con los mapuche? Y después, a los cincuenta años después se junta el Senado, se reúne y desconoce ese decreto supremo, lo echan abajo y lo anulan para penetrar acá con tropas militares después de la Guerra del Pacífico, entraron acá con los mismos fusiles y dejaron la escoba. Entonces todo el tiempo ha sido así y sigue así"[54].

Tal como se puede apreciar en el relato de Abraham Araya, dirigente mapuche en la comuna de Renaico, para el caso de su identidad étnica, se concebía en base a la historia y la diferencia cultural, e incluso la disidencia, respecto de la construcción de la identidad del sujeto "republicano". Esto se debe a la configuración de una subjetividad que estuvo relacionada con la historia mapuche de Renaico y en particular con su propia experiencia

[54]Abraham Araya Cid, presidente comunidad mapuche "Eugenio Araya Huiliñir", comuna de Renaico.

como representante indígena, en el marco de una sociedad chilena con niveles explícitos de discriminación hacia *lo mapuche*. Las definiciones de lo que comúnmente se conoce en la bibliografía sobre la identidad social de determinados grupos, y en este caso la identidad de grupos étnicos, apuntan a definir a la primera como:

> "(…) un aspecto de la consciencia individual de sí mismo, que surge del reconocimiento de la pertenencia de un sujeto a su comunidad o grupo social, y que incluye dimensiones emotivas y axiológicas (valores). La identidad cultural es un proceso común a todos los seres humanos y transcurre en cualquier época histórica o zona geográfica. Forma parte de la consciencia del yo, de la consciencia de la pertenencia a una colectividad, de la diferencia específica con otros y está ligada a espacios ideológicos" (Campo, 2008, pág. 94).

Es decir, un aspecto de la cultura de todo grupo humano. Sin embargo, respecto a la identidad étnica -y en el marco de este estudio-, la identidad cultural de los segmentos mapuche de Renaico y Angol, esta se caracterizó por una combinación de hechos que atañen a dicha cultura en relación con situaciones y procesos de cambio y pérdida cultural. Los procesos de modernización en esta zona implicaron transformaciones económicas y políticas en el ámbito local, estructurando en gran medida las dinámicas sociales de la población; en particular aquella que se encuentra bajo la línea de la pobreza, y entre ellas las comunidades mapuche. Tratados como "minorías", como *etnias*, las identidades así concebidas adquieren una connotación diferente, una que se acerca más a una concepción histórica y política de la identidad, en términos de afirmación y defensa de las diferencias culturales de un grupo en desmedro de otro, al que le impone sus propias directrices. Al respecto, Miguel Ángel Bartolomé señala:

> "La afirmación de su etnicidad por parte de una colectividad humana constituye entonces, fundamentalmente, un acto de afirmación política: la expresión de una existencia como grupo organizacional diferenciado de otros. Cabe destacar que no estoy recurriendo a una noción restrictiva de la política entendida solo como manipulación del poder, sino como participación en el proceso de toma de decisiones referida a objetivos públicos".
>
> "Las ideologías étnicas, independiente de los contenidos culturales que evidencien, se manifiestan entonces como expresiones protagónicas de ámbitos políticos exclusivos. Es decir que en este sentido las ideologías étnicas pueden ser también comprendidas como ideologías políticas" (Bartolomé, 1994, pág. 196).

Los ámbitos políticos exclusivos son aquellos en los que el grupo étnico en cuestión tuvo relación, en los cuales se vio involucrado de manera voluntaria e involuntaria y en las formas en las que el Estado se relacionó con estos grupos. En efecto, la política pública resultó en una de aquellas formas, pero también la historia del grupo y todo aquello relacionado al

sostenimiento de esas identidades y subjetividades en el tiempo; tanto desde el Estado como de los propios actores.

Los espacios institucionales en los cuales las organizaciones mapuche tuvieron la posibilidad de desenvolverse para lograr cierta estabilidad y resguardo respecto del entorno hostil que muchas veces les tocaba vivir, frecuentemente sucedió que en ese ámbito local se observaban tendencias de exclusión y discriminación hacia las mismas, en distintos espacios públicos. Por tanto, el marco sociopolítico e institucional –de la comuna- resultó en una dimensión en la que se conjugaron diversos factores que incidieron en las posibilidades o restricciones que pudieron sortear las comunidades mapuche en virtud de propiciar mejores condiciones de existencia a sus congéneres. Sin embargo, dicho marco también representó un factor que influyó -y en muchas oportunidades determinó- la existencia de tales identidades y subjetividades étnicas, para bien o para mal.

La constatación de esta realidad representó una instancia en la que el Estado debió focalizar la política pública; adaptar la situación social a la implementación, a su aplicación[55], debido a que ésta, en función de alcanzar su efectividad, requiere aplicarse a un gran número de personas y ser efectiva en sus resultados, para de esa forma intervenir en la población indígena con instrumentos jurídico-políticos que sean ajustados a la realidad de los actores:

> "Acá en la novena región habemos bastantes mapuche, que no hemos sido reconocidos al menos acá con el alcalde, porque antiguamente, el alcalde que está ahora, él antiguamente dijo: *no hay mapuche en la provincia de Malleco*. Lo cual es una mentira, porque ya hay siete comunidades que están con personalidad jurídica, y así más gente"[56].

Por su parte, Nadia Linconir, como primera presidenta mujer de la comunidad mapuche Juana Huaiquil, apuntó al hecho de la negación, y muchas veces invisibilización, de las identidades y organizaciones mapuche en la comuna de Angol de parte de las autoridades políticas. Ello sin duda influyó en la manera en cómo estas comunidades se relacionaron

[55]Por política pública, se entenderá como "Los grandes lineamientos desarrollados por el gobierno que contienen la definición de sus grandes objetivos fundamentales, y los lineamientos o medios básicos para su consecución" (Diccionario de Administración Pública, SUBDERE, 1997).

[56]Nadia Linconir, presidenta comunidad mapuche "Juana Huaiquil viuda de Paillao", comuna de Angol. Como delegada de su comunidad, Nadia fue la primera mujer que ocupó un cargo de representación entre las familias de la comunidad Juana Huaiquil, la que existe desde principios de siglo XX.

con la política de Estado, pero especialmente en cómo ello impactó en la lectura que hicieron de la realidad y de sí mismos. No es menor el hecho de que por varias décadas, los indígenas en Chile han sido invisibilizados por las propias políticas estatales.

El bajo nivel de reconocimiento que tuvieron los grupos mapuche en el ámbito político ha significado para las comunidades de Angol y Renaico tener que haber hecho frente a las evasivas institucionales en los temas relacionados a la situación de las comunidades y sus condiciones de vida. Eran problemas y necesidades de estas poblaciones que no poseían la prioridad que otros proyectos; discursos críticos que no fueron tomados en cuenta -muchas veces omitidos-, debido a que eran posicionamientos e identificaciones que pusieron en tela de juicio los objetivos de la política. Pero también, que la existencia de dirigentes y organizaciones indígenas que tuvieron la intención de participar e incidir en los procesos de toma de decisión que ocurrieron en la comuna, representan un cuestionamiento; no exclusivamente de tipo político, sino que también cultural, respecto de cuáles son los intereses, códigos y formas de pensamiento que resultaron hegemónicos para efectos de esas decisiones.

Por otro lado, las comunidades mapuche de Renaico y Angol realizaron cuestionamientos a la forma en cómo el MOP administró el proceso de participación en el proyecto; que hayan cuestionado la efectividad y la pertinencia de la consulta indígena; cuestionamientos que se realizaron en base a la identidad étnica, y que resultaron no estar completamente en sintonía con el enfoque hegemónico de los servicios públicos:

> "Tampoco la *conciencia colectiva* es algo etéreo. Las formas de la conciencia social están ancladas en experiencias históricas y en las relaciones materiales que las sustentan. En la sociedad burguesa, son relaciones de desigualdad, dominación y subordinación, y las experiencias sociales, por consiguiente, difieren según el lugar ocupado en la estructura social. Eso significa, entre otras cosas, que las mismas representaciones unificadoras desde el punto de vista del Estado muy bien pueden entenderse de manera diferenciada desde *abajo*. Ejemplos que encontraremos incluyen las nociones de *libertad* (...) de *democracia* o de *protestantismo*, cada una de las cuales es el lugar de una extensa lucha social respecto a qué significa y para quién" (Corrigan & Sayer, 2007, pág. 48).

En torno a lo anterior, se puede apuntar al hecho de que las *representaciones unificadoras* equivalían en este contexto a las políticas públicas que desde el Estado se sostuvieron con el objetivo de legitimar las acciones e intervenciones en la población, y conseguir con ello niveles de adhesión, aceptación o legitimación en los grupos participantes, respecto de tal

política; donde los conceptos y términos de democracia, participación, integración, desarrollo y modernización estuvieron estar muy implicados. Sin embargo, el respaldo que podía ser alcanzado dependía, entre varios factores, de la subjetividad, la identidad y la experiencia vital de los sujetos y de los grupos; la trayectoria política de líderes y organizaciones indígenas, como también de la posición que ocupaban en la estructura social dominante. Desde ese punto de vista, resultó difícil la existencia de "representaciones" que fueran compartidas, o colectivas, entre las partes (no en su totalidad al menos). No se encontró presente ahí concepciones y nociones acerca de la modernidad, la democracia, el desarrollo o la participación indígena que fueran concretamente "unificadoras" o compartidas; por el contrario, la tendencia entre estas políticas indígenas desembocó por lo general en profundizar la discordia hacia las mismas. Más aún, si se considera las características que tenía la experiencia vital de los actores, la que ha contenido episodios de violencia explícita;

> "Entonces aquí en El Vergel, ahí donde vivía mi gente, nosotros éramos dueños. Aquí hay un testigo que tiene ochenta y tantos años, tiene vivencia de todas esas cosas. Cuando quisieron sacarlos de allí, los sacaron *a perro* porque no pudieron, les quemaron sus casas, les quemaron su sementera, y los que alcanzaron a arrancar se escaparon y los otros todos murieron, quemándoles sus casas. Y eso es un documento que me enviaron de Santiago, lo tengo aquí. Dice clarito la historia de Angol ¿Cómo entonces desaparecieron los mapuche de Angol? Mi familia. Y cuando queman una casa allá: *¡oh señor!* Que lo queman ellos mismos para cobrar su seguro. Y aquí mataron e hicieron tantas cosas, ahí no era delito; *ah no, era otro tiempo*. Ahora no po ¿te fijas? Entonces si eso uno lo llevara y quisiera venganza, puta estaríamos todos…no existiríamos porque nos habrían masacrado ¿te fijas? Es una cosa que la llevamos en el corazón y en la sangre. No es que estemos ignorantes. Algunos podrán decir: *puta los mapuche que son tontos, no reclaman*. Pero es que no tiene eco lo que nosotros podamos decir como verdad, con un buen fundamento. No, ya pasó, pasó a la historia"[57].

En el relato de Martín Calbún (de ochenta años), uno de los dirigentes mapuche más conocidos y con mayor trayectoria en el ámbito de la comuna de Angol, es posible apreciar los episodios que marcaron la experiencia vital de los grupos mapuche en esta zona. No solo el abuso legal y político fue la tendencia, sino que también la violencia explícita y directa

[57]Martín Calbún. Presidente comunidad mapuche "Chacaico – Red José Calbún", comuna de Angol. Resulta importante mencionar el hecho de que la familia Calbún es reconocida en la sociedad mapuche de la comuna de Angol por el hecho de que este grupo fue de las primeras grandes radicaciones en el establecimiento de las reducciones indígenas de fines de siglo XIX para esta zona, obteniendo de parte de la Corte de Apelaciones de Concepción uno de los diez Títulos de Merced que fue entregado por esta institución. Se conoce en la historia comunal que la familia Calbún era un grupo extenso y dueños de grandes extensiones de tierra, las que fueron expoliadas finalmente por el Estado chileno a través de distintas vías, incluida la violencia directa (Correa & Mella, 2010).

de agentes que, a través de la historia de los mapuche, propiciaron actos violentos hacia estos grupos; socavando su existencia, excluyendo y omitiendo los discursos e intereses de sus organizaciones en las instituciones, como en otras oportunidades ha podido ser conocido por la opinión pública.

A nivel general, el ámbito de la participación indígena en las actividades del Estado, los grados de incidencia de los grupos en cuestión son por lo general muy bajos, incluso para la población no indígena, como para constituir un proceso de toma de decisiones que sea equitativo en cuanto a la distribución del poder de decisión e influencia en un proyecto del Estado, y así poder incidir en los objetivos y criterios de las concesiones, a nivel local. Por lo tanto, no es solo la estructura social la que determinaba estas problemáticas, sino que también la conciencia de parte de este grupo de delegados de la realidad y la historia mapuche de las comunas donde habitaban, y por consiguiente, de las acciones sociales que llevaron a cabo a partir de ella, como para participar en igualdad de condiciones en la toma de decisiones, desde el punto de vista del MOP;

> "Pero el Estado matiza, orienta, moldea muchas cosas más. Dentro del vasto ámbito de las capacidades sociales humanas (los múltiples modos en que la vida social puede ser vivida), las actividades del Estado, de manera más o menos coercitiva, "alientan" algunas mientras suprimen, marginan, corroen o socavan otras. Algunas actividades reciben el sello de la aprobación oficial, otras son marcadas como impropias. Eso tiene consecuencias culturales enormes y acumulativas: consecuencias en cómo la gente concibe su identidad y, en muchos casos, cómo debe concebirla y en cómo identifica "su lugar" en el mundo" (Corrigan & Sayer, 2007, pág. 45).

La posición subordinada y excluida de los segmentos mapuche en la estructura social de comunas como Renaico y Angol, conduce al reconocimiento de dos realidades: la primera; la existencia de una identidad y subjetividad mapuche que se define a sí misma como sometida y víctima de la política de Estado (pero no inhabilitada para *hablar*). Lo segundo -que se desprende de lo primero-; el hecho de que existió un rechazo a la política indígena del MOP, a partir de que los resultados no entregaron los resultados esperados, como también la existencia -entre los grupos mapuche- de una conciencia en torno a que la historia del pueblo mapuche en Angol y Renaico fue una experiencia de etnocidio. Por lo tanto, la actividad pública de dirigentes indígenas se desarrolló en una plataforma político-burocrática que discriminaba a los mismos indígenas, donde las organizaciones mapuche no tenían participación ni injerencia en los ámbitos de toma de decisiones estratégicas para el devenir de las comunas donde habitan. Factor este que sin lugar a dudas impactó en

forma persistente en la manera en cómo estos delegados fueron estructurando su subjetividad e identidad étnica en relación al proceso de consulta indígena. Respecto a lo anterior, Pierre Ansart plantea que:

> "(…) toda sociedad crea un conjunto coordinado de representaciones, un *imaginario* a través del cual se reproduce y que identifica consigo mismo al grupo, distribuye las identidades y los papeles, expresa las necesidades colectivas y los fines a realizar. Tanto las sociedades modernas como las sociedades sin escritura producen estos imaginarios sociales, estos sistemas de representación a través de los cuales se autodesignan, fijan simbólicamente sus normas y valores" (Ansart, 1983, pág. 17).

Como lo plantea el autor, los imaginarios sociales forman parte de los sistemas de representación de toda sociedad, sea moderna o tradicional. Y estos a su vez son parte sustancial de la definición de identidades y formas de pensamiento, que influye incluso en las interpretaciones y concepciones políticas que se hacen de todo este ámbito. La identidad cultural y la subjetividad se entablan como base para el surgimiento de los imaginarios, para la mantención de los mismos y para la pronunciación discursiva respecto de los hechos.

Como se ha visto en los medios de comunicación en las últimas décadas, a los líderes indígenas se les ha otorgado, en forma progresiva, mayor protagonismo a la hora de colocar la discusión sobre la modernidad o el desarrollo local, pero pocas veces el Estado les concede la razón cuando abogan por los derechos de sus comunidades (la escasa cobertura y difusión comunicacional que se les otorga es una prueba de ello). Detrás de eso no existe una efectiva voluntad política que permita a los indígenas obtener mayores cuotas de poder para tomar decisiones en la participación con los servicios públicos, considerando que se encuentran frecuentemente marginados y cuestionados por fuerzas políticas que sobrepasan sus estatus y aptitudes, en términos de igualdad de condiciones políticas, y es en aquel punto donde la estructura social determina los escenarios.

En un contexto de exclusión, no existe un diálogo efectivo que posibilite un cambio social. No se encuentra presente un real "interlocutor". En base a ello, es necesario tener en cuenta el hecho de que tales escenarios influyen a su vez en la configuración de las subjetividades de la población indígena, las mismas que después sirven como base para el pronunciamiento, para las tomas de posición, para los discursos, respecto de las acciones

del Estado en el territorio. Perspectivas y puntos de vista que después van, incluso, permeando a las nuevas generaciones (Corrigan & Sayer, 2007).

15. Interpretación de la Política Indígena: contexto social, impacto cultural y efectos discursivos (*Formación de Estado*)

En primera instancia, en el proceso de analizar las acciones y los discursos de respaldo o rechazo a las políticas indígenas del Estado, surge el concepto de *legitimación* elaborado por Berger & Luckmann. Según los autores, la mejor manera de describir tal concepto sería concebirlo como un proceso social, y que constituye una objetivación de "segundo orden";

> "La legitimación produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de "primer orden" ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles" (Berger & Luckmann, 1986, pág. 120-121).

Lo anterior refiere al hecho de que la *legitimación*, como proceso, apunta a que la creación de nuevos elementos simbólicos -sobre una red de significados ya definidos respecto de las relaciones sociales-simbólicas entre individuos y grupos-, permite la mantención de cierta adhesión o cierto rechazo de dichas relaciones o elementos simbólicos, a nivel de comportamiento y discurso. Esto quiere decir que la legitimación resulta como tal cuando se le otorga un sentido objetivo y subjetivo a las instituciones y relaciones sociales, junto a las convenciones humanas que resultan de éstas; tradiciones, políticas, normas y leyes establecidas. En otras palabras, la legitimación o deslegitimación de las políticas indígenas, como la consulta indígena o el Convenio 169 OIT, respondió en función de los elementos que pudieron ser observados en los relatos de los delegados mapuche, respecto de su propia experiencia de participación y trayectoria como dirigentes y como partes de una organización indígena en el marco de su relación con el Estado.

Los *procesos institucionales dispares*, por su parte, dicen relación con el carácter heterogéneo de los símbolos y significados que se puedan atribuir respecto de las relaciones sociales establecidas entre individuos y grupos. Es decir, el sentido social o el significado que puede otorgar una persona o una colectividad respecto de la realidad social pueden no coincidir con el que otorgan otros individuos y grupos respecto de los mismo. Para este caso, las políticas indígenas del Estado son "instituciones" que produjeron

reacciones (en comportamiento y discurso), símbolos y significados en los actores, y eso pudo ser observado en los grados de legitimación o deslegitimación que adoptaron tales políticas en la población participante, o en las acciones que desplegaron en respuesta, cuando los talleres fueron realizados.

En este ámbito, para el año 2008 el gobierno de Michelle Bachelett promulga el Decreto que adopta el Convenio 169 OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes al ordenamiento jurídico nacional. Aquí un extracto de su intervención presidencial en dicha ceremonia:

> "(…) al promulgarlo, cumplo con un compromiso de mi gobierno, pero también con una obligación pendiente del Estado durante los últimos 20 años. De esta manera estamos marcando el inicio de una nueva forma de relación entre los pueblos indígenas, la sociedad chilena en su conjunto y el Estado. Relación que deseamos se caracterice por el diálogo, la elaboración y consideración de propuestas y el intercambio constructivo y democrático. Hemos promulgado el Convenio en toda su integridad, respetando su letra y su espíritu, por lo cual yo sé que los pueblos originarios van a sentir que efectivamente aquí se ha cumplido con el compromiso que ustedes esperaban (…).
>
> (…) también considera imprescindible la construcción de espacios de diálogo en los que se consensuen visiones, acuerdos y compromisos para la implementación de la participación de los pueblos indígenas y la adecuación plena de la organización estatal, como ya decía, para la aplicación del Convenio 169. Con todo esto ¿qué estamos buscando? Estamos buscando desarrollar la multiculturalidad, el respeto a la diferencia entre ciudadanos con igualdad de derechos, en el marco de una sociedad democrática, en la que varias culturas se dan cita en un espacio común (…) Con la promulgación del Convenio 169, estamos dando un gran paso adelante como nación. Sabemos que tenemos otras tareas, que tenemos que seguir trabajando en el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios, en todos los derechos políticos de los pueblos y en todo el conjunto de temáticas, en la educación, hogares, en fin, en toda la temática que estamos trabajando, la educación intercultural" (…)[58].

Al realizar un examen simple del discurso anteriormente expuesto, se podrían puntualizar ciertos elementos, mensajes y símbolos que se hayan presentes en él. Entre estos, el llamado a desarrollar una nueva relación entre indígenas, la sociedad nacional y el Estado, invocar a una "unidad nacional", la mantención del diálogo y el cumplimiento de "deudas históricas". También se encuentra presente la voluntad de incentivar el intercambio de visiones, propuestas y compromisos entre las partes, reforzar el respeto a la diferencia, minimizar la discriminación social y cultural, ejercer la igualdad de derechos. Finalmente,

[58]Discurso presidencial de Michelle Bachelett en Padre de las Casas, Temuco, el 16 de octubre de 2008, anunciando la promulgación del Convenio 169 OIT, en el marco de la adopción de la política social indígena "*Re-conocer*: pacto social por la Multiculturalidad" (Publicación oficial sobre la implementación del Convenio 169 OIT en el ordenamiento jurídico chileno. Gobierno de Chile, MIDEPLAN, 2009, págs. 11, 12, 17 y 21).

entregar a la población indígena –desde el Estado- un mensaje de “integración” y “respeto” a partir de la promulgación del Convenio 169 y otras acciones, el cual dispone un conjunto de obligaciones institucionales para los Estados, entre ellas, la participación plena en las iniciativas públicas del mismo, en función de dar cumplimiento a sus estatutos. En definitiva, una serie de mensajes políticos que podrían ser entendidos por los destinatarios como “positivos”, de “buena fe” y con voluntad política para realizar cambios significativos.

Respecto a lo anterior, el discurso presidencial antes expuesto sin duda generó una reacción en el mundo indígena, en base a que la comunicación entre grupos e individuos (culturalmente diferentes) resulta ser una instancia de producción (y reproducción) de símbolos y significados, de inesperadas y complejas consecuencias, dado el contexto político entre el Estado y los pueblos indígenas. María José Canel, en su trabajo “Comunicación Política”, señala al respecto;

> “...es la actividad de determinadas personas e instituciones (políticos, comunicadores, periodistas y ciudadanos), en la que, como resultado de la interacción, se produce un intercambio de mensajes con los que se articula la toma de decisiones políticas, así como la aplicación de estas en la comunidad…”
>
> “De manera que la comunicación política es un proceso que implica a todos los actores en forma activa. Pues todos operan, todos influyen, todos…interactúan. En definitiva, los significados que se transfieren no son sólo el resultado de la acción de quien habla, sino del *intercambio* que se produce entre todos los implicados en el proceso”.
>
> “…al entender la relación entre los protagonistas como una relación de interacción, implica una concepción circular del proceso de comunicación (abandonando la concepción tradicional clásica de emisor y receptor); y está abierta al dinamismo con que los protagonistas están constantemente generando significados” (Canel, 1999, págs. 25-27).

Visto así, el tratamiento de los asuntos políticos posee implicancias que se relacionan directamente con la comunicación que existe entre todos los actores involucrados respecto a ciertos temas. Los esquemas de comunicación en este caso; sean orales o escritos, verticales u horizontales, juegan un papel importante en base a que, en ese ámbito de la política, se dan a conocer las posiciones e intenciones (aparentes), lo que produce una serie de entendidos entre las partes, en el marco de un proceso de consulta indígena.

En este caso, el diálogo entre delegados mapuche y representantes del MOP derivó en un escenario de entrega y discusión de información técnica de un proyecto vial. Pero también derivó en una discusión en torno a la pertinencia de la iniciativa con la realidad cotidiana de

la población, en donde las posiciones y apreciaciones respecto a las políticas relacionadas con la "modernización" de los servicios públicos de la zona (carreteras interurbanas), o cuáles serían los impactos –negativos y positivos- o los posibles beneficios que pueda traer para las comunidades, en un contexto de relacionamiento desigual en términos sociales y políticos, nunca llegaron a ser completamente compartidas o similares.

De acuerdo al discurso de Michelle Bachellet anteriormente expuesto, existirían "caminos positivos" respecto a la política del Estado hacia los pueblos indígenas en el marco de la modernización. Por el contrario, para los destinatarios de esa política no existe una evaluación positiva respecto a lo que se dice y lo que sucedió en realidad;

> "Realmente hay poca participación, y estamos en un problema bastante grave. Se habla mucho, es como la banderita de lucha de muchas entidades estatales y políticas, de las comunidades. Siempre se habla mucho de las comunidades, pero al momento de los *qué hubo*, no hay una realidad, no hay verdadera consecuencia, no son consecuentes con lo que hablan. Por ejemplo, si uno postula a proyectos, mi comunidad en especial ha postulado a varios proyectos. Son validados los proyectos, pasan una o dos etapas y después muere el proyecto; *"no, para otra oportunidad"*, y así. Yo llevo tres años ya quedando *"para otra oportunidad"*; que lo reformule, que lo presente de nuevo y que va a salir. Piensan que uno es cabro chico, si las cosas se necesitan ahora. No se necesitan cuando les sobre algo del tema político, porque aquí hay mucha *cuña* política, hay mucho *compadre*, y todos esos salen con los proyectos y nosotros no. Entonces en ese aspecto, creo que no tenemos mucha participación. Y para poder participar tenemos que luchar, tenemos que pelearla.
>
> En mi caso, como te digo, estoy representando la mesa territorial del tema de interculturalidad en Angol, en el hospital de Angol. Ahí mismo hay una cosa fíjate. En el hospital de Angol se hizo un nuevo proyecto el año 2008 del nuevo hospital que se va hacer, un mega hospital ¿Me puedes creer que el arquitecto y el director del hospital reconoció que se estaba dejando fuera, que se había dejado fuera el sistema intercultural, estando el sistema intercultural inserto dentro del hospital hace once años? Y fuera, no lo querían. Entonces ahí uno nota que es de la boca hacia fuera el tema de la participación. Pero cuando llega el momento; *"no ustedes no, váyanse, ustedes no sirven acá"*. Entonces lamentablemente hay que pelear, darle y darle. Ni hablar el tema de las tierras, peor todavía"[59].

Como se puede apreciar en el relato, la política pública en temas de participación indígena en las instituciones no logró cumplir con las expectativas de algunos actores. Sin embargo, un tema es la evaluación que se pudo hacer de estos escenarios (acorde a las posturas), y otro punto diferente fue la constatación efectiva de que existieron vacíos técnicos, jurídicos e institucionales –vale decir, voluntades políticas- respecto de aplicar la política social

[59]Abraham Araya Huiliñir. Comuna de Renaico.

acorde al discurso formal que expone, las promesas de los gobiernos y a los estándares internacionales en esta materia (ONU-OIT). En ese contexto, resultó lógico entonces la ocurrencia de grados de deslegitimación de parte de las comunidades hacia las instancias de la consulta indígena y del proyecto, el escepticismo y la poca credibilidad en los resultados que se podían alcanzar con ella.

Para Chris Shore, profesor de antropología social en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, las aportaciones que puede entregar la disciplina al estudio de la política pública son en efecto reveladores al momento de arrojar luces sobre los ámbitos de análisis y las consideraciones que debiesen existir para todo investigador que se proponga realizar estudios respecto de la manera en cómo funcionan las políticas sociales al momento de ser experimentadas por la población. El análisis antropológico de la política pública parte del reconocimiento de que la formulación e implementación de las mismas son procesos que generan impactos sociales y simbólicos en los actores involucrados, aceptando la premisa de que las políticas son ambiguas, polisémicas y que pueden tener múltiples puntos de vista por donde ser evaluada, y que no siempre pueden ser precisados con la labor científica. Según su enfoque, los analistas deben prestar atención en cómo las políticas son recibidas e interpretadas por los actores; *qué es lo que quieren decir* para la gente. En efecto, para comprender objetivamente lo que significan para los actores, se debe observar cómo son *experimentadas* por las personas afectadas por ellas. Para el autor:

> "Las políticas son herramientas de intervención y acción social para administrar, regular y cambiar la sociedad. En este sentido, están interesadas en la imposición de orden y coherencia en el mundo. Parte de su función política consiste en otorgar legitimidad a las decisiones tomadas por aquellos en posiciones de autoridad. Por eso ellas expresan cierta "voluntad de poder" (Shore, 2010, pág. 32).

Desde el punto de vista formal, las políticas públicas tienen ese objetivo. Sin embargo, es diferente colocar el foco de atención en la manera cómo son interpretadas o recibidas por la población, cómo eventualmente son experimentadas y finalmente qué tipo de discursos permite configurar en la gente. En otras palabras, considerar el desenvolvimiento –dinámico- de la política en el entramado de la vida social;

> "(…) ¿qué quiere decir "política pública" en este contexto? ¿Qué *funciones* tiene? ¿Qué intereses promueve? ¿Cuáles son sus efectos sociales? ¿Y cómo este concepto de política pública se relaciona con otros conceptos, normas o instituciones dentro de una sociedad en particular?" (Ibíd., 2010, pág. 29).

En efecto, el objetivo del análisis antropológico es comprender los factores que pueden explicar todos los sentidos diferentes que pueden tener las políticas públicas, para los distintos actores involucrados. El objetivo que proviene de las acciones del Estado –a través de la política pública- apunta hacia el establecimiento de regularidades, administrar, organizar, supervisar dinámicas y tendencias de la población, clasificar a grupos e individuos no integrados completamente a la sociedad, como también dar base moral a las subjetividades individuales. El sentido social de la política de Estado –a nivel formal- es de mejorar las condiciones de vida de la población y entregarles mejores oportunidades de conseguir aquello a través de las líneas de desarrollo y modernización (acorde al discurso de Michelle Bachelett), en este caso. Sin embargo, lo anterior podría –en suposición- no estar en sintonía con las necesidades, contextos y dinámicas sociales en los que son implementadas, al igual que con los resultados que generan;

> "El Estado lo primero que tiene que hacer es, y no sé si el resto de las comunidades pensarán igual, reconocernos constitucionalmente. De ahí pa adelante empezamos hablar con el mapuche. Cuando estemos reconocidos, ahí empecemos. Mientras…es para mantenerlo, como le decía, para mantenerlo a uno...claro, y una que otra cosa le dan a uno para que estemos callados. Nosotros pertenecemos a *Orígenes*. Ahí claro, nos dan cosas y proyectos. Por eso nos tapan la boca para que nosotros estemos conformes. Y el otro problema es que también el mapuche…unos tiran para un lado y otros tiran para otro lado. Y ahí también se aprovechan, se aprovecha el Estado o las autoridades porque ven que andamos pa allá, unos pelean, otros están de acuerdo. Nosotros como mapuche tenemos que acarrear para el mismo lado todos. No que nos vengan a comprar.
>
> Porque a nosotros así a los mapuche los compran. Por lo que yo veo es que al Estado le conviene tener a la comunidad en general, mapuche o no mapuche, divididos. ¿Y cómo divididos? Formemos un grupito de Junta de Vecinos…allá el Plan *Puente*, y así. Entonces unos tiran para allá, otros para el otro lado, no para mi tiene que ser una sola organización; ¡Junta de Vecinos y punto! No que *esto…y Plan Puente*, buu entonces hay una infinidad. Y así tienen dividida a la gente. Lo mismo pasa con el mapuche. Ahí tienen al mapuche. La otra vez estaba escuchando en la radio, de que está infiltrado en Carabineros ¡Se lo compraron! Le dieron algo para que diera datos en contra de su misma raza. Eso es lo que tenemos los mapuche también, peleamos y…no si está…no si la consulta como yo le digo, hasta *por ahí no má*. Por ejemplo, a mí me pueden preguntar: *"¿Cómo se llama usted?"* Mario Martínez Paredes; *"pero usted no es mapuche".* Siempre me dicen lo mismo, pero soy descendiente. Mi bis-abuelo y mi abuela eran mapuche, por parte de mi padre"[60].

[60]Mario Martínez Paredes, presidente comunidad mapuche "Margarita Traipe", comuna de Angol. En su relato alude al programa social indígena "Orígenes" y "Programa Puente". El primero consistió en una serie de proyectos de tipo económico-productivo y de fortalecimiento organizacional-cultural que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), CONADI y MIDEPLAN implementaron desde 2001 a 2013 hacia comunidades indígenas rurales de Chile. El segundo resultó ser un programa perteneciente a las líneas de trabajo del sistema de protección "Chile Solidario", a cargo del Ministerio del Trabajo y Previsión Social (IPS). El programa se dirige a familias y personas en situación de pobreza extrema. Promueve la incorporación a redes sociales, así como su acceso a mejores condiciones de vida.

El punto de vista de Mario Martínez resultaba ser revelador, en el sentido en que, contrario a lo que planteaba el discurso oficial de los gobiernos respecto a las políticas indígenas, en el cual las acciones llevadas a cabo y los recursos desplegados para implementarlas estaban en sintonía con la realidad social en cuestión, su experiencia como presidente de su comunidad implicó el observar cómo las directrices del Estado generaban nuevos escenarios en el ámbito público respecto a los programas y proyectos (a veces más complejos que los anteriores a la implementación), y cómo incentivaban la configuración de nuevos discursos –adherentes y opositores-, o como promovieron o revelaron viejos y nuevos intereses o aspiraciones, influenciando en gran medida en las relaciones sociales entre los grupos mapuche, redefiniendo o reactualizando las identidades y/o subjetividades, y habiendo producido nuevos significados e identificaciones en la gente. En este sentido, resultó difícil que existieran símbolos, significados o representaciones de la política que hayan podido ser compartidas entre la realidad de los actores –por un lado-, y los intereses del MOP, por el otro;

> "(…) las políticas construyen nuevas categorías de subjetividad y nuevos tipos de sujetos políticos, particularmente conceptos modernos del individuo (…) han terminado por afectar todo lo que hacemos de tal manera, que se vuelve virtualmente imposible ignorar su influencia o escapar de ésta. A través de las políticas los individuos son objetivados y les son dadas categorías como "ciudadano", "adulto legal", "profesional", "residente permanente", "inmigrantes", "criminales" o "pervertidos". Desde la cuna a la tumba las personas son categorizadas, clasificadas y reguladas por procesos de política pública sobre los cuales tienen poco control o de los cuales son poco conscientes (…) no simplemente asignan identidades particulares a individuos y grupos específicos; construyen activamente esas identidades" (Shore, 2010, pág. 36).

En este sentido, acorde a lo que plantea el autor, identidad y subjetividad estarían determinadas por las acciones del Estado, sin margen de desviación. Pero, a pesar de que las identidades y las subjetividades sociales se encuentren "afectadas" en gran medida–o por lo menos, moldeadas- por las acciones estatales, no se puede establecer el hecho de que toda identidad (étnicas y no étnicas), y por consiguiente, toda subjetividad (colectiva o individual) no esté determinada también por una serie de hechos e ideas que escapan a la esfera de acción del Estado, como lo podrían ser las experiencias y hechos que se viven entre individuos y grupos de una misma cultura o de culturas diferentes. Es decir, la definición de las identidades y de las formas de pensar no es un ámbito exclusivo de las acciones del Estado.

Por otro lado, para Shore no existe nada particularmente novedoso en este tipo de aproximaciones, ya que, desde su perspectiva, la antropología desde sus inicios como disciplina científica ha estado interesada en la forma en cómo las personas se relacionan con expresiones y simbologías locales que en apariencia ocupan un lugar central dentro de una sociedad en particular, para eventualmente explorar como ese elemento se desenvuelve con el contexto más amplio en el cual se encuentra inmerso. Sus sugerencias apuntan a poder interpretar las políticas públicas desde los *efectos* que producen en la gente, las *relaciones que crean* y *los sistemas de pensamientos más amplios* en medio de los cuales están inmersas.

Para estos efectos, el "sistema de pensamiento más amplio" en el cual se insertaron las políticas públicas para grupos indígenas correspondió –por un lado- a la experiencia vital de los delegados y sus comunidades; a la imagen que tenían del MOP, a la representación social que tenían las comunidades mapuche de Renaico y Angol de sí mismas, de su realidad como indígenas y de su experiencia en la sociedad. Pero, por otro lado, también correspondió a la política indígena del MOP; cómo fueron concebidas y tratadas las organizaciones mapuche en el ámbito estatal o las formas en cómo se relacionó el Estado con los grupos e intereses indígenas, desde el pasado y en el presente, considerando los métodos y paradigmas sobre los cuales se realizó la planificación y formulación de la política indígena;

> "¿Si volvería a participar? Mire, este es un tema delicado para nosotros aquí. Especialmente nuestra comunidad Lonconado – Río Picoiquén, porque nosotros ya fuimos pasados a llevar con la hidroeléctrica que está ubicada aquí en el río Picoiquén. No fuimos tomados en cuenta. Fuimos ignorados. No nos insultan, pero tenemos el daño a nuestro camino. Día y noche está trabajando la empresa, y a nosotros ni siquiera se nos consultó o se nos dijo: *"miren ustedes mapuche, vamos a pasar por su comunidad…"*, nada. Entonces nos encontramos con que nos pasaron a llevar. Ahora mismo encontramos que acá es un protocolo, entonces el día de mañana al ver una consulta habría que ver cómo están los ánimos para poder volver a trabajar en una consulta, porque aquí nosotros estamos un poquito golpeados en esa área porque tenemos una empresa aquí mismo en nuestra comunidad y estamos siendo totalmente pisoteados. Una, porque nosotros no tenemos fuente de trabajo en esa empresa. Tenemos que salir a trabajar mucho de jornalero a empresas al pueblo, a la parte urbana, y teniendo el trabajo en nuestra misma comunidad. La empresa está trayendo gente de afuera, los vimos caminar por nuestra comunidad, y ya no sé si pueda ser creíble una nueva consulta indígena…por llamarla *consulta indígena*. Como que ya con lo que pasa ahora se cree poco, así que yo creo que, a la próxima, si llegara haber una consulta, habría que ver en la situación y el caso de nosotros, si nos perjudicaría directamente"[61].

[61]Manuel Lonconado, presidente comunidad mapuche "Lonconao – Río Picoiquén", comuna de Angol.

Al abordar la idea de los *sistemas de pensamiento más amplios* en los que se implementan las políticas públicas, ciertamente se pueden observar contextos y experiencias –aludiendo al relato anterior- en los cuales la evaluación que se hace resulta en su mayoría negativa, a partir de que los hitos y contextos sociales de estos grupos han estado marcados por una serie de hechos y factores que para ellos resultaron ser negativos. Entre estos, la escasez de empleo, la marginación social, la negación, la no consideración, entre otras cosas. La postura del Estado, desde el marco legal en torno a los indígenas y las distintas políticas que se han destinado a su integración y desarrollo, han estado caracterizadas por la mantención de una política aparentemente inmutable respecto a la cuestión indígena en Chile, y particularmente respecto de la situación de los mapuche. Se observaron posturas conservadoras (y negadoras) de los derechos que correspondían aplicar en este ámbito, y que en varias ocasiones fueron aplicados en forma parcial. Es esta base desde la cual se experimenta la política del Estado;

> "El sesenta y tres ya comenzamos, recuerdo tan claro, empezamos a organizarnos porque aquí siempre estábamos ahí, nos poníamos de acuerdo así con facilidad. Y después llegó esto de organizarse con presidente, por una parte estuvo bien porque recibíamos los recursos que el Estado tenía, por ejemplo el INDAP, CORFO, todas esas cosas. Organizados podíamos lograr, llegar a obtener esos beneficios. Pero así, perdimos a las autoridades que nos tenían siempre unidos como comunidad, con un ideal muy claro de cómo tenía que ser el comportamiento. No necesitábamos sicólogos, no necesitábamos nada, sino que teníamos una persona. Bueno, como no había posibilidad, y hasta ese instante éramos atropellados, pero por decir, uno no podía tener facilidades para llegar a un fundo a trabajar, porque el mapuche: *no que este es ladrón, que este es flojo*, calificado de la peor, ni para eso teníamos una facilidad para ingresar a un trabajo"[62].

La pobreza concebida en sus distintas dimensiones; social, cultural, económica. En base al relato se puede observar que la adopción de nuevas formas de integración y participación de los grupos mapuche de estas comunas, a partir de la política del Estado, implicó el abandono progresivo de sus formas tradicionales de organización y de una paulatina desvalorización de las autoridades tradicionales mapuche. Ello generó un impacto en la manera como estos segmentos se organizaron para poder participar en las acciones del Estado; para tener acceso a los beneficios de la modernidad[63], para recibir recursos, para participar en el sistema político nacional. Sin embargo, esta realidad operó simultáneamente frente a otra, en la cual existió de parte de varias organizaciones mapuche

[62]Martín Calbún, comuna de Angol.

[63]Educación formal, telecomunicaciones, conectividad, trabajo asalariado, acceso a centros de atención primaria de salud, participación y representación política en el sistema nacional, entre otros.

un intento de recuperar las tradiciones y cultura, en particular la envestidura de personajes que ejercieran la autoridad tradicional. Por tanto, se observó una suerte de "intercambio y selección" entre las antiguas tradiciones y las nuevas formas políticas que han debido ser adoptadas.

> "El tema de la representación seguirá siendo planteado sin duda durante algún tiempo. El liderazgo tradicional a nivel de comunidad lo ejerce generalmente una generación más vieja de autoridades locales quienes, a pesar de estar inmersos en la cultura de su grupo, no siempre están preparados para enfrentar los retos de las organizaciones "modernas" y las negociaciones políticas. Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación más joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios: las autoridades tradicionales de ancianos se ocupan de los asuntos de la comunidad, mientras que los líderes más jóvenes se dedican a construir organizaciones y alianzas y a tratar con el mundo exterior" (Stavenhagen, 1997, pág. 65).

Esto es así, debido a que, como comunidades mapuche, indígenas –desde el punto de vista del *hecho*[64], y no solo a partir de la política o la Ley-, no fueron consideradas en igualdad de condiciones como parte de la Sociedad Civil, y escasamente como ciudadanos; viéndose ignorados varios de sus derechos. A partir de esta constatación –en la que las comunidades indígenas fueron concebidas como "organizaciones indígenas de cuño estatal"-, cobra sentido prestar atención a las ideas de Corrigan & Sayer y Chris Shore, a partir de concebir que las políticas públicas influyen en la manera en que los grupos e individuos van definiendo su posición en la sociedad, sus subjetividades, y también su manera de comportarse frente a otros, o frente al MOP en este caso. Tales factores son los que finalmente dieron pie a la manera como los comuneros vivieron, experimentaron y comprendieron la política indígena; qué sentido le otorgaron, para luego configurar discursos respecto a ello;

> "Por ejemplo, la gran inversión que ha hecho el Estado chileno en las comunidades indígenas durante las últimas dos décadas –la mayor de toda nuestra historia como nación- ha contribuido a generar o profundizar procesos de reetnificación en amplios segmentos de la población originaria. Al mismo tiempo, al mejorar el acceso a la educación media y superior de los jóvenes indígenas, ha fomentado el abandono de las áreas rurales y el surgimiento

[64]Resulta necesario hacer la distinción entre lo que se denomina –en la jerga institucional- "comunidad tradicional" y "comunidad legal". La primera denominación alude a aquellas comunidades que, producto de varios factores históricos, presentaban agrupaciones numerosas que descendían de un mismo tronco familiar, en un mismo espacio geográfico (varias de ellas a la fuerza, producto de las reducciones indígenas del siglo XIX y XX). El segundo concepto hace referencia a aquellas agrupaciones que, por necesidad, conveniencia o coyuntura, legalizaron su estatus de "comunidad" a partir de la Ley Indígena de 1993. Sin embargo, en no pocos casos, ambas situaciones se encuentran entrelazadas en una sola comunidad.

> de organizaciones étnicas de cuño estatal. Este no es un proceso sostenible en el tiempo, pues descansa en un flujo creciente de recursos públicos y ha sido, además, fuente de divisiones internas dentro de las localidades o comunidades indígenas.
>
> El problema es comprender la dinámica de estos procesos de cambio, en los cuales la herencia del pasado y las condiciones actuales se interrelacionan de forma no lineal ni excluyente. La convivencia de instituciones, leyes, formas económicas, sociales y culturales surgidas en distintos periodos y cuyos fundamentos jurídicos, políticos e ideológicos son también diferentes, cuando no opuestos, permite hablar de "la simultaneidad de lo no simultáneo" (E. Bloch), o de "heterogeneidad estructural" (A. Quijano), versus la tendencia a subsumir la historia en un presente continuo o a considerar el presente como una situación completamente nueva y distinta del pasado.
>
> La realidad indígena actual está conformada por una compleja relación entre lo nuevo y lo viejo; entre el Estado y las organizaciones étnicas, que comprende tanto elementos de acuerdo como de conflicto, y entre cambio y conservación de la cultura vinculada a la tradición local/comunitaria" (Vergara, Gundermann & Foerster, 2013, pág. 15).

Como lo plantean los autores, el surgimiento de organizaciones indígenas que han sido fomentadas por la política pública del Estado, ha significado también el surgimiento de procesos de cambio social y cultural a nivel interno de las comunidades, permeando de esa forma la manera en cómo se les permite organizarse en función de participar en las acciones del Estado, como también la manera en cómo viven y experimentan la política pública. Esta realidad ciertamente ha originado adherentes y disidentes en la población mapuche, en particular porque –entre varios factores- ha permitido a ciertos segmentos de este grupo a tener acceso a mejores condiciones de vida; las becas indígenas y las compras de tierras propiciadas por la CONADI tienen ese "sentido social", desde el punto de vista del Estado, más allá de los resultados concretos a ojos de las familias beneficiadas respecto de esas políticas.

Por otro lado, contrario a la visión oficial de los gobiernos, las políticas sociales no vienen a ser implementadas en un campo o en un ámbito vacío en el que es posible determinar automáticamente las acciones y las opiniones de las personas, o la manera como éstas experimentan y evalúan la implementación y los resultados de las políticas. La idea (funcionalista) de que es posible determinar por completo el comportamiento y los discursos de los sujetos, en base al establecimiento de ciertas normativas, es una cuestión de puntos de vista. En muchos casos ha quedado demostrado que esto solo puede ser conseguido de manera parcial, puesto que los grupos finalmente adaptan parcialmente las normativas

de la política a su propia dinámica, y viceversa. Se podría decir, un desarrollo dialéctico entre la política de Estado (regulación y administración) y el quehacer de los grupos[65].

Entre las varias expresiones de este problema, se observó el hecho de que se encontraba socialmente aceptado que los delegados mapuche pudieran manifestar su identidad étnica de diversas maneras y expresar sus intereses mapuche en determinados espacios y contextos, pero, por otro lado, se encontraba mayoritariamente rechazado -desde el punto de vista político- la posibilidad de que las expresiones de la identidad étnica y los intereses mapuche ocuparan espacios formales dentro de la administración pública y en la discusión sobre el uso de los recursos públicos, o sobre la orientación que debían tener las las políticas indígenas en los municipios.

Una muestra del avance que han demostrado ciertas organizaciones indígenas en este ámbito -para el caso mapuche- lo demuestra ejemplo de los municipios con alcaldías indígenas y la aparición de alianzas estratégicas como la AMCAM, las cuales se han caracterizado por destacar la condición étnica de los gobiernos locales.

Esto también se debe a que las políticas indígenas fueron implementadas en un contexto social de exclusión; uno marcado por la pobreza de los grupos mapuche en estas zonas y la exclusión política hacia las mismas. En ese sentido, las atribuciones de la política del MOP no contemplaron la resolución de tales problemas o circunstancias, debido a que fueron factores que escaparon al rango de acción de las mismas. En otras palabras, en la

[65]En el transcurso del trabajo de campo que dio como resultado esta investigación, se pudo tener conocimiento –a través de informantes clave y la observación- del hecho que, en no pocas situaciones de la vida cotidiana de este grupo de representantes mapuche y sus familias, los aspectos culturales propios fueron relegados a un segundo plano, o bien destinados solo al ámbito privado de los ancianos del grupo. A partir de esto, aspectos como la lengua originaria, ciertas tradiciones, el conocimiento de los espacios geográficos sagrados y el conjunto de creencias religiosas han sido puestos “de encubierto” o recurridos solo en ocasiones que lo ameriten. Los argumentos de varios dirigentes era el de referirse al temor que les provoca los niveles de discriminación a los que estaban acostumbrados a enfrentar en la comuna, en parte para no afectar a las generaciones más jóvenes (una parte de ellos que no se interesaba en las tradiciones de la cultura y la otra parte que demostraba interés en recuperarlas), ya que como mapuche fueron víctimas de agresiones verbales, laborales, institucionales y físicas. Varios delegados de avanzada edad en este grupo expusieron la preocupación de que sus hijos, sobrinos y nietos no tengan que vivir lo mismo que ellos vivieron a esa edad. Para las reuniones que fueron marcando las distintas etapas de la consulta indígena, dichos caracteres fueron mostrados públicamente a los actores presentes en las reuniones solemnes que se realizaron (con funcionarios del MOP y el equipo consultor), pero la mayoría del tiempo, tales caracteres solo fueron utilizados entre integrantes específicos de las familias de manera privada.

elaboración original y en el diseño de la política pública no fueron consideradas las relaciones sociales de los actores en el contexto del territorio que habitan, tampoco su historia, y escasamente sus características culturales. Tampoco existió reflexión respecto al ámbito de relaciones interétnicas en las cuales es implementada la consulta indígena y en el que inevitablemente provocaron impactos.

Las acciones en esta materia de parte de los gobiernos, ha circulado en políticas y legislaciones[66] que tienen pocas capacidades institucionales de propiciar cambios estructurales y cualitativos, sino que más bien están limitadas a entregar pautas o soluciones a corto plazo, temporales, paliativas y no vinculantes con las acciones del Estado, en el marco de condiciones de vida de la población mapuche que están determinadas históricamente en la sociedad nacional;

> "Porque pueden decir cualquier cosa con decir que ´estamos´ ¿Qué derechos tenemos? Si nosotros estuviéramos reconocidos ya tendríamos más fuerza. Tendríamos parlamentarios. Y además que lo que el mapuche quiere es autonomía. Porque el Estado es el culpable y es el Estado el que tiene que devolvernos las tierras, porque ellos se la quitaron al mapuche ¿Cómo se la quitaron? Trayendo colonias alemanas, italianas, de todo. Este sector acá po, puros italianos en Traiguén acá, siendo un pueblo reconocido por los gobiernos de la época. Por Bernardo O´Higgins, por los mismos españoles. Es que Angol fue siete veces quemado y fundado. Y aquí metiéndose colonias y colonias ¿Quién los metió ahí? El Estado. La historia lo dice"[67].

Ciertamente la historia, las relaciones interétnicas y el contexto político, desde la óptica de los actores, resultaron ser factores clave a la hora de realizar evaluaciones a los resultados

[66]Desde el ámbito legislativo, entre las más vigentes y estratégicas; la Ley Indígena de 1993 y el Decreto Nº 134 de 2009 que crea la Ley 20.249 sobre ECMPO (Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios). Desde el poder ejecutivo, varios han sido los planes y programas que han sido desplegados en esta materia; el programa "Orígenes" (2000) en sus distintas fases y planes de desarrollo en el ámbito local, la formación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato en 2004, la iniciativa "Re-conocer; pacto social por la Multiculturalidad" en el 2008, el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) de 1997, que vino a sustituir la normativa de evaluación ambiental de proyectos en la Ley 19.300 Sobre Bases Generales del Medio Ambiente. El SEIA decreta espacios de participación de organizaciones indígenas en las acciones del Estado. Respecto al Convenio 169 de la OIT y la Consulta Indígena; el Decreto 236 de 2008 que promulga el Convenio 169 OIT en el ordenamiento jurídico, con la eventual promulgación del Decreto 124 de 2009 (actualmente derogado) que cumplió una función de delimitar y restringir los alcances políticos e institucionales de la consulta indígena, siendo sustituido en el presente por el Decreto Nº 66 de 2014, que regula y delimita las amplitudes y formatos de la consulta que realiza el Estado en contextos de inversiones públicas o privadas en territorios indígenas. Ciertamente estas últimas normativas, el Convenio y la Consulta, han considerado las características y particularidades culturales de los pueblos a los cuales se dirigen, en el marco de su elaboración. Sin embargo, su introducción al sistema jurídico nacional cambia sustancialmente los estándares y criterios de estas políticas (Aylwin, 2013).

[67]Mario Martínez Paredes, comuna de Angol.

de la consulta indígena. La dinámica del territorio es un escenario que vivenciaban las poblaciones que habitaban en él. Las autoridades políticas de las comunas –Angol principalmente- escasamente experimentaban la dinámica del territorio, pues sus labores se limitaban más que nada a reproducir y ejecutar la política de Estado en el ámbito local, y frecuentemente desde el espacio institucional. Lo mismo se podría decir respecto a las grandes empresas que se encontraban instaladas en el sector (frutícolas y forestales principalmente), pues si bien han generado una cantidad considerable de puestos de trabajo para muchas familias que habitan la zona, han sido estos mismos agentes los que han influenciado en gran parte a configurar la dinámica económica del territorio; en el sentido de la oferta laboral, los flujos y movilidad de mano de obra no calificada y el escenario ecológico[68].

El "mejoramiento y modernización" de la carretera Nº 180 respondía –en parte- a las necesidades logísticas de las empresas forestales de la zona -Mininco y Colbún, principalmente-, en función de optimizar el traslado y movimiento de sus mercancías, como también de la fuerza de trabajo. En este sentido, la implementación de una consulta indígena que sirviera de instancia mediadora entre la privatización de la ruta, los beneficios para el empresariado forestal y la posición desmejorada de las poblaciones indígenas respecto de este proyecto, resultaba mostrarse como una instancia que llevara a cabo una delicada labor de aminorar el impacto negativo que significaba para estas poblaciones mapuche la concesión de este camino.

> "Yo creo que involucra hartas cosas la ruta, o sea cosas buenas para unos sectores y cosas no tan buenas para otros. Una está en el mismo cobro de los peajes que se va hacer, y es más de lo mismo, que otros siguen enriqueciéndose con las desgracias de muchos, porque para muchos esto va a ser igual complicado, porque por ejemplo para la misma gente que vive cerca de los peajes y que tiene que movilizarse para uno o para otro lado, de repente van a ser un par de metros que va tener que salir, igual va tener que pagar peaje porque pasa por ahí. Entonces eso no lo considera el empresario, sino que él puso su caseta para cobrar peaje y todo vehículo tiene que cancelar no más, no queda otra. Además, como dice él, puede venir una segunda etapa, qué se yo, y la gente lo visualiza que es para el progreso,

[68]La empresa frutícola FRUSAN obtiene su fuerza de trabajo industrial principalmente de la población que habita los pueblos y ciudades de la zona (Angol, Renaico, Tijeral, Huequén) y los sectores rurales (Tolpán, El Almendro, Butaco, Lo Arcadia, Las Higueras, El Vergel, La Gloria), al igual que la empresa forestal MININCO, que posee casi la totalidad del monopolio en el rubro forestal de esta zona. Al respecto existen estudios en torno a la transformación del medio ecológico que habitaron los grupos mapuche en cierto periodo, pero que se ha visto radicalmente modificado producto del negocio forestal y agrícola de exportación (monocultivos) -en el presente- de la mano de grandes empresas, impactando en forma negativa elementos culturales de los mapuche y el entorno ecológico original (Montalba-Navarro & Carrasco, 2003).

> el dichoso progreso que beneficia a algunos y a otros no. Estas mismas carreteras, como son de doble vía y de tránsito con mayor velocidad digamos, hay algunas partes en donde suprimen las entradas. O sea, la gente tiene que ir a dar una vuelta pero gigante para poder entrar a su lugar, porque uno lo ha visto en la ruta 5 por ejemplo; se tiene que avanzar cuántos kilómetros para encontrar un retorno (…)
>
> Entonces imagínese, a nosotros nos pusieron una carretera de Huequén para acá, y tuviéramos que ir a Trinte para ir a darnos la vuelta para entrar a Chacaico. Como a las empresas les sale muy caro hacer una entrada, entonces hacen una sola para varios sectores. Entonces ellos no miran esa parte, nosotros seguimos siendo los mismos, vamos a tener siempre los mismos recursos, nosotros no vamos a enriquecernos con que ellos hagan la carretera o no. Son los empresarios los que en este minuto se ven beneficiados. Y se siguen enriqueciendo de nuestro territorio nuevamente. Entonces nosotros seguimos quedando en la misma situación, vulnerables siempre, ante cualquier cosa"[69].

Tales son los efectos discursivos que originaron con este tipo de procesos, con los eventuales proyectos. No resultaron estar siempre en sintonía con las necesidades cotidianas de la gente que vive en la zona, menos aún con los segmentos mapuche que –de manera marginal- habitan los límites despoblados y rurales de estas. Esto ocurrió cuando las políticas que regulaban este tipo de situaciones no fueron definidas ni discutidas en el propio espacio local de Renaico o Angol, ni menos haciendo participar a los actores como para que hayan podido dar a conocer sus puntos de vista, sus necesidades y las evaluaciones correspondientes para esta materia, pudiendo haber incidido en la toma de decisiones. En otras palabras, el escenario de discordia y rechazo a las políticas indígenas que fueron aplicadas en este marco para las comunidades mapuche, proviene del hecho de que tales directrices fueron definidas y determinadas en los centros político-administrativos a puertas cerradas, con una mínima porción de delegados que pudieron –incluso- llegar a tener una escasa representatividad de la totalidad de organizaciones indígenas que existían para estas comunas;

> "Exacto, falta un liderazgo más importante dentro de la comuna a nivel de comunidad indígena. Eso porque si hubiera existido un directorio, por ejemplo, de la comuna de Angol, el directorio se hubiera encargado de tomar las decisiones que hubiera querido. Pero como cada uno está por los derechos de cada comunidad, se le hizo más fácil a la consultora. Se le hizo más fácil, si últimamente andaban firmando los convenios y los acuerdos en forma individual. Si hay cosas que no deberían haber sido así. No debería haber sido en ningún momento así, porque cuando iniciamos la consulta, la iniciamos en conjunto, en conjunto con todas las comunidades. Y resulta que ahora vienen las firmas de los acuerdos y se firma en forma independiente. Entonces eso no debería haber pasado, no debería haber ocurrido. Bueno y la gente lo aceptó así, no hay nada que hacer"[70].

[69]Maritza Calbún, secretaria comunidad mapuche "Chacaico – Red José Calbún", comuna de Angol.

[70]Marco Millapi, presidente comunidad indígena "Pedro Segundo Ancamilla", comuna de Angol.

El recorrido institucional que supuso gestionar y administrar un proyecto concesionado, en todas las fases implicadas en él (planificación, construcción y explotación) tuvo su origen en el ministerio respectivo donde se formuló la idea del proyecto. Después de ello se derivó la información de las decisiones adoptadas a las Secretarias Regionales Ministeriales SEREMI, Gobernaciones Provinciales y municipalidades involucradas, las cuales se limitaron a validar y brindar apoyo político e institucional a estas decisiones que provenían de la capital. En ninguna normativa se establece que las organizaciones indígenas de base puedan formar parte en dichas instancias de forma tan temprana, como para incidir en el diseño e implementación de las obras o rechazar un proyecto de manera efectiva. O que los Gobiernos Regionales adopten medidas que impliquen adecuaciones del proyecto al contexto social local, respecto de las decisiones que fueron adoptadas en los centros. A este ámbito, los resultados que pudieron ser obtenidos en una consulta indígena no tenían la capacidad para invalidar el proceso como también el proyecto (por normativa ambiental), sin embargo, eso dependía también de una serie de factores, el que esos resultados pudieran efectivamente haber paralizado un proyecto de esta envergadura.

Por otro lado, no deja de ser sugerente el impacto que produjo en las relaciones entre comunidades mapuche la aplicación de la consulta indígena, como también los efectos que produjo en las relaciones interétnicas. Como lo indica Shore, las políticas actualizan y transforman las relaciones sociales entre individuos y grupos o bien las erradica, dejando sin efecto antiguas alianzas y sirviendo de plataforma para el establecimiento de nuevas redes.

Por otro lado, tampoco es posible referirse a los impactos sociales y efectos discursivos de este tipo de procesos, sin que se arroje luces respecto a las posturas y discursos que vieron con buenos ojos este tipo de actividades de parte del MOP, en virtud de llevar a cabo un mejoramiento en los servicios públicos del sector; en este caso una carretera interurbana. Son las dos facetas de un mismo proceso. La política del Estado, finalmente, son contextos y acciones que para ciertos grupos fueron positivos, y para otros no lo fueron;

> “Bueno, yo la encontré buena porque antes no se nos habían hecho consultas así como en este momento con esta consultora con la que estamos trabajando. Nunca nos consultaron nada, se hacían cosas y después solamente se nos informaba. Ahora fue diferente el tema

> porque fuimos bastante considerados en esto y encontramos que fue bueno, para dar nuestra opinión al respecto a lo que se piensa hacer.
>
> Quizás igual van haber cosas con las que uno nunca va estar de acuerdo porque nunca va ser todo como uno quisiera, pero fue bueno. También el trabajo de la consultora fue muy bueno porque no nos impuso cosas, sino que nos consultó a nosotros y nos hizo ver y nos escuchó bastante, muchas cosas que a lo mejor muchos dirigentes fueron muy duros con respecto a lo que se dijo, pero la consultora siempre se mantuvo ahí, nunca con agresión verbal o de mala respuesta"[71].

La política pública en este caso (Consulta Indígena / Convenio 169 OIT) tenía, por consiguiente, discursos y posturas adherentes y opositoras, dado el hecho de que eran políticas que seguían respondiendo –por un lado- a intereses que estaban en sintonía con el modelo económico dominante y los esquemas de modernización, que para algunos representaba más oportunidades que obstáculos. Para otros, representaba el desentendimiento del Estado de las necesidades reales y cotidianas de la gente que habitaba esta zona. En este caso, la concesión de una carretera interurbana respondía a la necesidad del Estado de "modernizar" los servicios públicos para así "optimizar el desarrollo" en esta zona –desde el punto de vista oficial del Gobierno-, en donde la perspectiva local y el trato respetuoso hacia grupos vulnerados representaba un ángulo de referencia de la población local para legitimar o deslegitimar las acciones llevadas a cabo en esa dirección, y entregar evaluaciones al respecto;

> "Bueno, al principio no tenía conocimiento de esto pero me fui integrando y pude ir informándome en cierto modo de las cosas que se pretendían hacer, o que se van hacer. El mejoramiento de la ruta Nahuelbuta que le llaman, a mi parecer encuentro que está bien porque vamos a evitar lo que se llaman los accidentes. Todos sabemos que es un gran riesgo que se corre en esa Ruta por el tema del transporte de las maderas que hay que son camiones grandes y pesados, y viaja harto vehículo chico. Entonces como es una sola vía, se congestiona y se han producido bastantes accidentes. Y bueno, si se logra un mejoramiento, sería lo ideal que eso no siguiera ocurriendo. En cierto modo en realidad he pensado, y opto porque está bueno lo que se va hacer.
>
> Si, como dicen que viene gente de afuera, a lo mejor ellos solamente por mapa, no sé de qué otra manera ellos pueden catalogar las necesidades que hay y cuál es el mejoramiento más adecuado que les den. Nosotros mismos que vivimos en carne propia se puede decir, lo que produce esa carretera, a lo mejor no es la misma visión que ellos tienen allá a lo que nosotros vivimos acá. Entonces si se pudiera alguien más cercano ver lo que pasa ahí, sería mejor. Porque vive, como le digo, en carne propia la situación. Porque si viene una persona de afuera, por ejemplo, y fuera a verificar mi casa, siendo que soy yo la que permanezco en

[71]Nadia Linconir, presidenta comunidad "Juana Huailquil", comuna de Angol.

> ella, no va a detectar los deterioros que tiene como los he visto yo. Entonces sería mejor que una persona cercana viera ese tema. Sería lo ideal"[72].

Como se puede apreciar en el relato de María, no todos los representantes mapuche participantes de la consulta indígena vieron de manera escéptica y crítica el mejoramiento de la carretera y la consulta indígena, junto con los posibles impactos que esto podía generar en sus vidas. La consulta indígena respondía a eso y tampoco fue evaluada negativamente por todos. Algunos esperaban con ello que el renombrado "desarrollo" del que se escuchaba de los representantes del MOP y en los medios de comunicación pudiera mejorar su propia situación, recibiendo de ello quizás algún tipo de beneficio. La preocupación en que las acciones que realizó el MOP estuvieran acorde a los movimientos locales y a la realidad de las poblaciones, era una arista ineludible en las discusiones que se abrían en las instancias de los talleres, como también el hecho de que fueran consideradas las comunidades mapuche del sector en igualdad de condiciones, en el proceso de toma de decisiones.

Esto fue así debido a que el MOP en los proyectos no tomó en consideración la participación inicial de estas comunidades en la elaboración del diseño del proyecto. Por lo tanto, fuera en adhesión o en rechazo a la política indígena y su forma de implementación, la idea respecto a la integración plena en el proceso de toma de decisiones, la consideración de la realidad local, la pertinencia social y cultural de las iniciativas son temas que estuvieron pendientes.

> "Tienen que mejorarse los derechos indígenas, y yo también creo que faltó un poco más de consulta hacia las comunidades. Porque igual hubieron cosas con las que uno no estaba de acuerdo, pero de repente las autoridades más grandes tomaron la determinación y otros quedamos abajo no más ya. Quizás hubieron cosas que no le tomaron mucha importancia los dirigentes comunales, es decir las autoridades comunales, los alcaldes. Entonces como de un rato para otro estábamos todos iguales en una postura, entonces apareció la noticia de que sí: los alcaldes aceptan todo lo que viene…y hasta ahí llegó quizás lo que a nosotros nos consultaron. Es de esperar que de todas las propuestas que presentaron las diferentes comunidades de acá de Angol, se vea algo cuando este proyecto esté listo"[73].

Como se observa en el relato de la Sra. Nadia, el escaso poder con el que contaron las organizaciones indígenas locales frente a las decisiones que adoptaron las autoridades del

[72]María Velozo, presidenta comunidad mapuche "Juan Quintre", comuna de Angol.

[73]Nadia Linconir, comuna de Angol.

MOP es otro ángulo en el cual se generaron conflictos, puesto que fue posible la ocurrencia de un escenario inicial en que las poblaciones indígenas rechazaron totalmente un proyecto, pero su postura no logró ser más determinante que la de un alcalde o un gobernador o un intendente respecto a la aprobación o rechazo de una iniciativa de este tipo. Los discursos de estos últimos se limitaron a legitimar el proyecto a partir de los supuestos beneficios que traerían para las poblaciones locales, o un desarrollo para la región, etc. En otras palabras, la verticalidad del poder de decisión fue un punto crítico en este proceso, lo cual no representó nada positivo para este grupo de delegados mapuche, que observaron cómo las decisiones más relevantes en relación al proyecto y la situación de las comunidades fueron adoptadas o directamente ignoradas, sin la presencia de ellos.

Sin embargo, lo que tenía que ver con situaciones de mayor complejidad para las poblaciones involucradas; a saber, los litigios de tierras pertenecientes a los Títulos de Merced en manos de particulares, la escasez de empleo y fuentes de ingreso, por ejemplo, los organismos del Estado como el MOP, no se adentraron en estas circunstancias más allá de su propia jurisdicción, en base al argumento de que existían esfuerzos de parte de la institución que estaban siendo llevados a cabo para cumplir con la responsabilidad social del Estado, pero que tomaba tiempo visualizar los cambios o bien eran ámbitos en los cuales el MOP no tenía injerencia. Este hecho originó desacuerdos, ya que las necesidades que expresaron los actores respecto a los grupos que representaban fueron en varias ocasiones determinantes para sus vidas y de necesidad inmediata, y los procesos de consulta indígena no tenían ese enfoque. Es decir, la política pública no contempló la revisión de aquellos problemas, sino que se limitó a ser una política que posibilitara la negociación y aprobación (formal) de la población indígena frente al proyecto de la nueva ruta;

> "Yo al menos firmé el acuerdo, hay cosas que nos cambiaron y no las quería perder. En unas partes unas pasarelas y unas garitas para los buses y los paraderos, la ciclo vía que la peleé solito; gané la ciclo vía de Renaico a Tijeral, porque va mucha gente a trabajar en bicicleta y no tenía ciclo vía considerada. Bueno ya, entonces se metió. Pero el tema de la compensación lo tiraron para el lado. No quieren compensar a mi comunidad por el daño que se produce por los peajes. Y yo dejé marcado ese tema, ya que vamos a tener que ir a juicio al final y vamos a terminar con recurso de protección. Ahí vamos a parar. Y me van a tener que compensar, yo les estaba pidiendo cinco mil UF para comprar un terreno con esa plata y hacer un centro cultural. Una cosa preciosa; no, no tuvo cuórum. Entonces ahí yo veo que la parte política se maneja muy, muy mal del tema de la relación hacia las comunidades, el apoyo a las comunidades. Ellos ven sus objetivos, ven sus *lukas* no más, y el resto que se las arregle como pueda. Y sigue así la cosa, todos los gobiernos han sido así (…)

> Imagínate te voy a contar algo. En el gobierno de Patricio Aylwin se hizo un proyecto de análisis de todas las tierras que estaban con Título de Merced en poder de las forestales. Nuestra tierra, más del cincuenta por ciento del área del Título de Merced, nosotros siempre supimos, está en manos de la forestal Mininco ¿tú crees que desde el ´93 hasta la fecha alguna autoridad política o del Estado se acercó a nosotros y nos dijo: *"¿Oye ustedes tienen tanta tierra que está dentro de Mininco, que nosotros le vamos a recuperar esto?"*. Nada. Ni la CONADI ni la autoridad política, nada. Ahí está, si yo no lo encuentro ese documento no pasa nada. Ahora la forestal Mininco…si pones las noticias y pones atención, el miércoles o jueves se destapa la bomba, revienta, porque está el recurso de protección en Temuco, el martes entro con la demanda civil en Angol, por daños, por moral grave, por usurpación, por una pila de cosas"[74].

En definitiva, tanto el Convenio 169 OIT como la consulta indígena, no poseían una credibilidad plena que les permitiera a los actores poder utilizar ambas como herramientas legales y políticas para haber defendido y haber hecho efectivos sus derechos indígenas, en la totalidad de los estatutos y estándares que se planteaban estas políticas. No completamente, en apariencia. A nivel general (y simbólico), para no pocos sectores indígenas representaban "herramientas" para hacer valer derechos, de mayor alcance político y complejidad judicial que la Ley Indígena, respecto a los derechos de participación de los pueblos originarios, y en base a eso se depositaron expectativas y aspiraciones respecto a su propia situación y de sus comunidades o en base a los resultados que se podían obtener del proceso de consulta indígena o del proyecto. En no pocas ocasiones la la deslegitimación fue la respuesta de las organizaciones mapuche con este proceso, precisamente porque eran pautas que no generaban cambios visibles para ellos. Más aún, por el hecho de que eran políticas que los obligaron a adoptar formas de comportamiento y organización que no eran propias ni comunes. Dicho eso, para algunos delegados mapuche, la consulta indígena y el convenio 169 OIT se limitaron a tener un sentido funcional a los intereses del MOP y particulares, y no de las comunidades.

Numerosas han sido las políticas que se han adoptado en esta materia y que han impactado de varias formas negativas para estos pueblos, al punto de transformar su organización social y cultural. En este contexto, y refiriéndose exclusivamente a los últimos 30 años, las políticas indígenas adoptadas en esta materia han estado diseñadas para administrar los distintos ámbitos sociales que comprometen la permanencia de la etnia mapuche actualmente en el marco de la sociedad actual, quedando impactada de manera permanente después de siglos en conflicto; con los españoles, con la imposición religiosa,

[74]Abraham Araya, presidente comunidad mapuche "Eugenio Araya Huiliñir", comuna de Renaico.

la encomienda, las reducciones, la esclavitud y el surgimiento de la república (Rupailaf, 2002).

Las formas y los niveles de discriminación y exclusión hacia los mapuche y sus organizaciones de los beneficios de la modernidad y de su participación en los espacios políticos de la democracia; formar parte de la ciudadanía por ejemplo (con los derechos, responsabilidades y beneficios que conlleva), integrar espacios de legislación (senadores y diputados) y toma de decisiones oficiales (gobernaciones, municipios y gobiernos regionales), lejos de ir disminuyendo y cambiando hacia esquemas que representen mejores oportunidades, con el tiempo se han mantenido e incluso aumentado y adoptando nuevas modalidades. No solo desde ciertos sectores de la sociedad nacional, sino también de los poderes del Estado. Las políticas indígenas han jugado no pocas veces un rol negativo para los propios actores, alejándose del objetivo formal de generar un nivel de bienestar en estos segmentos (Aylwin, 2013 – Marimán, 2012);

> "Se hizo un congreso aquí en Ercilla, adonde son los guerreros, ahí fuimos. Y ahí se plantearon cosas ¿Sabe lo que dijo el mapuche tosco?; *Para salir de esta situación no hay otra que preparar a los niños, educarlos, para que ellos entonces sepan defenderse y puedan buscar una forma de cómo darse a respetar, porque en este momento no hay ninguna posibilidad, así como estamos.* Eso lo dijo el campesino analfabeto, la esperanza la tenía en la educación. Y para ellos entonces, incluso ahí en la discusión: *¿pero cómo los vamos a educar peñi? Si apenas podemos llegar a la escuela…llegar a sexto año*. En la escuela campesina. Entonces se empezó a analizar todas esas cosas y llegamos a la conclusión, que tenía que mejorarse los caminos, tenía que haber una habitación, entre casas que se entregaron después, la luz eléctrica. Entre los propios mapuche, como peleando ahí: *¿Que nos van a dar luz? ¿Que nos van a dar esto otro? Si así como estamos, nos ponen corriente nos quemamos todos porque las casas son de paja.* Claro, ignorantemente se decía eso.
>
> Pero se afirmó y nos convencimos que era la única forma, educar a los niños ¿Pero cómo educarlos? La fecha indicada decía que tenía que ser una de las cosas que llegara rápidamente, y los internados en los colegios, o sea en la ciudad, para así entonces el niño pueda llegar a la ciudad, porque en el pueblo aquí yo…porque mi gente, nosotros, éramos despreciados totalmente, una discriminación, pero…totalmente. Entonces eso hacía que todo lo que yo sufrí, me hacía ponerlo en primer lugar, a que las cosas pudieran tener un cambio. No sufrieran lo que yo sufrí ¿Qué es lo que pasó? Llego en ese día de la clausura, estuvimos cuatro días en el campo ahí, con puras carpitas, pero cientos de dirigentes de comunidades, todos gente así campesinos, no había profesional. Y cuando vieron que había una cantidad de mapuche reunidos y el Gobierno y todo político…porque ahí estaba *pescar el anzuelo y agarrar*. Andaba el ministro Trivelli aquí en La Hortensia, en Arauco, y le comunicaron: *anda para allá, porque allá están los zorzales bajitos*. Se vino Trivelli a Temuco y llegó al congreso, no invitado. Ese no venía nada más que a…bueno, respetuosamente se le dio la oportunidad y se le entregaron las conclusiones, y dentro de ellas se encuentran, como primera conclusión la educación, la vivienda, la comunicación; que era la cuestión de los caminos y la salud.

> Entonces él dijo tan claro que me acuerdo: *ustedes los mapuche no son de tercera o cuarta categoría, sino que son igual que todos los ciudadanos* ¿Cómo le entregamos educación a la otra sociedad? Dijo: *ustedes tienen que tener lo mismo. Las viviendas, todo eso va tener que ser accesible, porque ustedes son chilenos como todos, no pueden estar marginados de los bienes y recursos que tiene el Estado.* Bueno lo dijo clarito ahí en delante de toda la gente, pero se cumplió[75].

Como se puede apreciar en el relato de Martín Calbún, quien recordó antiguas experiencias en sus inicios como dirigente campesino en la década de 1960, en el que numerosas organizaciones se reunieron con frecuencia dado el álgido contexto político que se vivía en el campo para esos años, en el marco del proceso de reforma agraria. En base a su experiencia y relato, se pudo observar el hecho de que el acceso a los recursos sociales básicos, tales como vivienda, educación y suministro eléctrico –entre otros- se volvió una necesidad urgente y prioritaria, debido en la mayoría de los casos a la precariedad económica y el aislamiento geográfico en el que vivían las familias mapuche en esos años -incluso en el presente- manteniéndolos excluidos de los beneficios de la modernidad y, por consiguiente, quedando subsumidos en posiciones subordinadas en la estructura social; individuos y grupos por igual.

Para la resolución de aquellos problemas, la organización fue la respuesta. En este sentido, los beneficios mencionados formarían parte de lo que comúnmente se concebía como parte del progreso y la modernidad, ya que –desde cierto punto de vista- son dichos fenómenos y coyunturas los que generan “riquezas”. O determinado concepto de riqueza.

La tendencia general que se pudo observar de la postura de las autoridades del MOP para el proceso de consulta, fue una cierta inmovilidad para haber dado respuesta a las demandas estratégicas que los mapuche expresaron, las que tenían que ver con recuperación de tierras, inclusión, reconocimiento cultural y constitucional, fuentes de empleo, etc. Más todavía, cuando en la experiencia subjetiva y objetiva de los grupos

[75] Martín Calbún. En su relato recuerda la ocasión en la que Hugo Trivelli Franzolini, quien fuera Ministro de Tierras y Colonización, además de Ministro de Agricultura para el Gobierno de Arturo Frei Montalva, desde 1967 a 1970, dio un discurso frente a un centenar de organizaciones y comunidades campesinas, de las que muchos representantes y líderes pertenecían a familias mapuche. Martín Calbún en ese entonces era muy joven. Por otro lado, en las políticas de desarrollo para el mundo rural en esos años, tanto de los países como de organizaciones internacionales, las categorías que representaran *lo indígena* fueron puestas en segundo plano, siendo reemplazadas por otras que no tenían relación con la realidad cultural de los sujetos, sino con su condición socioeconómica, en función de realizar un proceso de integración (Bengoa, 2000).

mapuche se vio incorporada la violencia de parte de "agentes" del Estado, hacia poblaciones y delegados mapuche. Hechos que se sumaron a la consciencia tanto individual como colectiva de los individuos, y constituyeron lo que para Berger y Luckmann representa el *universo simbólico* mapuche. O en palabras de Marc Augé, el *sentido social* que le otorgaron los actores a la propia política indígena, considerando el peso de la historia.

16. Sentido social de la Política (Consulta Indígena – Convenio 169 OIT)

Para Marc Augé,

> "La antropología trata del sentido que los humanos y las colectividades le dan a su existencia. El sentido es la relación y, en este caso, lo esencial de las relaciones simbólicas y efectivas entre seres humanos y pertenecientes a una colectividad particular. Hablar del sentido, en este contexto, es hablar del sentido social (…)
>
> (…) No se actualiza más que en enunciados particulares, al especificar las relaciones entre las diferentes partes de la vida social –enunciados circunstanciales que aluden a las relaciones normales (es decir, culturalmente simbolizadas y admitidas) (…) (Augé, 1996, pág. 35).

Como lo expone el autor, el sentido social se constituye a partir de las relaciones efectivas y simbólicas entre los sujetos, pertenezcan o no a los mismos grupos de origen y referencia. El sentido en tal caso es el sentido simbólico y del comportamiento –en estricto rigor-, en base a que se normalizan e instituyen tipos de relacionamiento y comportamiento entre los sujetos y grupos, en función de la implementación de las políticas publicas. Dicho sentido se articula a partir de la especificación que se produce en la interacción entre individuos de diferentes culturas y clases sociales; "especificación" que consta de la institución[76] de "pautas" de comportamiento (y discursos) que ejercen determinados grupos hacia otros.

En otras palabras, las relaciones entre el Estado, las políticas indígenas y las respectivas poblaciones destinatarias de estas normativas, son relaciones que se encuentraban estereotipadas –"normalizadas"- y significadas; en el sentido en que, desde el punto de vista del MOP, se esperaban comportamientos y discursos de la población indígena en base a la implementación de la consulta indígena. A su vez, desde la perspectiva de los actores,

[76]Según el Diccionario de la Real Academia Española, *instituir* o *institución* hace referencia a la acción social de establecer o fundar algo, en este caso, el establecimiento de pautas de discurso y comportamiento en el marco de la interacción. Más allá del significado asociado a los organismos fundamentales del Estado o de una sociedad, la acción de *instituir* hace alusión al hecho de fundar, establecer o determinar un cierto tipo de funcionamiento, y en este contexto, otorgar principios rectores a la dinámica de los grupos sociales (www.rae.cl).

también se esperaron ciertos actos y discursos del MOP, en el marco de lo que cada parte estaba acostumbrada a recibir de la otra. A eso alude Marc Augé cuando se refiere a los *comportamientos globalmente conformes con los tipos de conducta simbolizados e instituidos en y por la sociedad de parte de quienes integran la vida social* (Augé, 1996, pág. 35). No resulta extraño aludir al hecho de que desde el Estado y la sociedad nacional; bajo el prisma de los prejuicios culturales y la discriminación, se construyeron estereotipos y prejuicios sobre los grupos mapuche y sus representantes, los que son compelidos a la gestión de los intereses de sus comunidades, por lo tanto, se encontraban más expuestos al escrutinio público.

Sin embargo, a pesar de esta normalización de los comportamientos y discursos "anti-sistémicos" de los mapuche, sigue existiendo –en forma relativa- la idea de que, a pesar de su condición étnica, se esperaba de ellos la aprobación de la consulta indígena y el proyecto Nahuelbuta.

En ocasiones surgieron prejuicios tales como "flojos", "anti-sistémicos", etc., son los que se vislumbraron en distintos momentos de la consulta indígena, los que se pusieron en discusión cuando se consideró el contexto belicoso que se desarrollaba en la actualidad en las comunas donde existía conflicto indígena. Por lo tanto, la "normalidad" de esta relación que va desde el Estado y la sociedad hacia los mapuche, se ha caracterizado por colocar a los respectivos en posiciones subordinadas y deslegitimizadas -o "amenazantes" para la sociedad-, como objetos del desprecio social hacia lo que los pueblos indígenas representan para no pocos sectores conservadores de la sociedad chilena; a saber, que los pueblos originarios, sus comunidades son los ejemplos del atraso de la modernidad, "obstáculos" para el progreso y un problema para la seguridad pública en ocasiones.

> "(…) Más aún, los movimientos mapuche radicalizados constituirían una "amenaza anti sistémica" […] contra el Estado y la institucionalidad", de "perfil extremista" o "rupturista", "claramente insurreccional" que, en algunos casos, tiene un "componente militar en su estrategia", etc. (2003, Pág. 152-165). Este exceso de superlativos deja entrever que los términos del discurso se han convertido en significantes vacíos, aunque aparentemente eficaces en la forma de apelar del sector político conservador respecto de los peligros que representarían las movilizaciones indígenas. Sin embargo, se ven indicios en dicho sector que muestran una mayor apertura hacia las demandas y reivindicaciones mapuche. El ya fallecido historiador Gonzalo Vial, compartiendo su rechazo a las organizaciones mapuche más combativas, sostuvo una conclusión opuesta a la de los investigadores de Libertad y Desarrollo: "Los agitados últimos años demuestran lo peligroso que ha sido y es desconocer la realidad de que existe y actúa un pueblo mapuche, dotado de una cultura propia, y que no

> encuentra un marco de convivencia con el chileno y su cultura" (Vergara, Gundermann & Foerster, 2013, págs. 71-72).

A pesar de las críticas sostenidas , resultaba interesante constatar el hecho de que la voluntad de haber alcanzado el hecho de formar parte de la ciudadanía existió también en las comunidades mapuche de esta zona, es decir, la aspiración de formar parte de la sociedad asumiendo sus responsabilidades y derechos, pero al mismo tiempo, que la sociedad nacional reconociera y aceptara su identidad étnica, sus intereses, como para formar parte de ella. Pero aquello surgía básicamente debido al contexto de marginalidad en el que vivían estas poblaciones, en diferentes ámbitos, en donde la modernidad y el progreso no son concebidos como la fuente de los problemas, sino que como posibles vías de solución;

> "Porque no es tanto lo que pedimos, es algo más básico pero para nosotros es algo muy importante porque nosotros, como estamos alejados de la ciudad, lo más accesible que podemos tener nosotros es el camino. Para no tener problemas con locomoción, porque si el camino está malo, ningún vehículo va querer venir a dejarnos, que en este tema nosotros pagamos *colectivo*. Y usted sabe que un *colectivo* es un vehículo, es un auto que en cualquier parte se puede estropear, más debido al mantenimiento del camino, cosas así. Entonces ahí prácticamente quedaríamos aislados. Nosotros por lo que tenemos que luchar es por mejorar nuestro camino, que nos lleva acceso a la ciudad donde tenemos que ir a buscar tantas cosas. De la salud para arriba, porque para ver médico hay que ir a Angol, para ir hacer sus cosas, todas sus compras, tiene que viajar a Angol"[77].

Al hacer una reflexión del relato de María anteriormente expuesto, John Durston elabora una interesante idea respecto a los pueblos indígenas y su devenir en el mundo actual, y en particular en torno a la modernidad creciente, entendiendo que los ámbitos urbanos forman parte de ese "mundo moderno". Para el autor, contrario a lo que frecuentemente se debate acerca de los pueblos regidos por la tradición y los aspectos de la modernidad (donde ambas realidades estarían en permanente contradicción), la modernidad no solo implicaría la incorporación de los adelantos en la tecnología para el crecimiento económico o la productividad en una nación; para Durston "lo moderno" se define también por aspectos sociales y culturales implicados en el desarrollo:

> "La modernidad implica que el hombre común pueda empezar a controlar su propio destino colectivo, a ser el sujeto de su propia modernización (…) La democracia y la igualdad de

[77]María Velozo, presidenta comunidad mapuche "Juan Quintre", comuna de Angol. La comunidad se encontraba emplazada en el sector de Butaco, zona rural que se ubicaba unos cinco kilómetros detrás de la localidad de Tijeral y el río Vergara, en dirección hacia la cordillera de Nahuelbuta. Tijeral estaba aproximadamente a unos 10 kilómetros de la ciudad de Angol y a 8 Km de Renaico.

> oportunidades son entonces aspectos centrales de la modernidad: ni la extrema pobreza de parte importante de la población ni la inequidad son modernas. El modelo económico neoliberal tampoco es moderno, ya que es incompatible con muchos de los postulados éticos básicos de la modernidad que cobran creciente fuerza en el mundo (Durston, 1993, Pág.93)".

Si consideramos el ámbito urbano y todos los servicios que ofrecía para la población (comercio, educación formal y completa, acceso a centros de salud, empleo, sistema de alcantarillado en las viviendas, caminos pavimentados, agua potable, etc.), en comparación con la pobreza que existía en estos sectores rurales, no fue extraño encontrar no pocas instancias de inequidad, asumiendo que la pobreza es una realidad multifacética. Sin embargo, las urbes seguían ofreciendo mayores servicios que la vida en el campo, donde se pudo hallar una variedad de problemas sociales que aún se reproducían; limitado acceso a la salud, a la educación, a ofertas de empleo, a suministro eléctrico y de agua potable, poblaciones en aislamiento geográfico, entre otros.

En este sentido, el relato de María Velozo no fue una expresión del rechazo hacia la presencia del Estado y la consulta indígena, sino un cuestionamiento a la ausencia de éste en aquellos sectores en donde el denominado progreso y la modernidad no han estado presentes a ojos de estas comunidades, en el entendido de que los caminos pavimentados –para estas poblaciones- representaban soluciones a la vida en aislamiento y a la exclusión de los servicios sociales básicos, realidades que en palabras de Durston no forman parte del mundo moderno.

Por otra parte, posiblemente los mapuche pudieron tener comportamientos y discursos que para varios actores en la consulta podrían no tener ningún sentido lógico, en particular respecto a sus tradiciones, sus intereses culturales o su relación con el entorno ecológico. Sin embargo, como parte integrante de la población del territorio de Chile, fueron considerados ciudadanos y por consiguiente se esperó de ellos –desde el punto de vista del MOP- comportamientos y discursos que avalaran el proyecto y la consulta indígena. Ese es el principio rector del proceso que se vivió, considerando las diferencias culturales que existían -en ese contexto- entre etnias y clases sociales.

Pero si se consideran los hechos tal cual fueron en la práctica, las acciones del MOP hacia los grupos mapuche y las respuestas de estos mismos hacia la política indígena, dicho sentido social no se desarrolló acorde a la formalidad de la política estatal. Es decir, no

existió una correspondencia generalizada entre las experiencias de vida de los actores, lo que pensaban y lo que decían, y lo que el discurso oficial del gobierno expuso respecto de la política de participación indígena. Producto de esto, se significó (normalizó) el pensamiento y la conducta de los mapuche como disidentes al proceso de consulta y el proyecto, en base a las críticas que expresaron respecto de la negación de derechos de participación;

> "Entonces, todo eso, la misma gente, porque sale en la prensa, sale en la televisión, la misma gente dice: "tenían derecho de haberlo, que se yo, muerto porque es conflictivo". Pero no es así. Lo que la gente necesita es un espacio, como le estoy diciendo yo, un espacio para poder tener a su familia, ellos estaban peleando por eso, siguen peleando por eso. Porque les invadieron con plantación, o sea le usurparon su tierra con negocios, que se yo, con triquiñuelas. Entonces ellos reclaman sus derechos no más ¿Por qué? Porque tienen el documento. El documento claro, está todo apolillado. Claro porque el mapuche no va a guardar, no teniendo la comodidad, un documento perfecto y sano. Y ahí los niños, los jóvenes ven ese documento y dicen: *pero si esto es de nosotros, si lo dice clarito*. Se juntan y empiezan a reclamar, pero eso no es válido, porque dice que ya pasado tres, cuatro años esas tierras no las cultivaban, no estaba en poder de los mapuche; pasa a ser tierras de quien está viviendo. Entonces ahí comienzan los conflictos. Para la gente común y corriente no entiende esa parte, sino que seguimos siendo los conflictivos[78].

El texto de la Ley Indígena respecto a los litigios de tierras no se pronuncia sobre algún mecanismo institucional que hiciera posible la devolución de las tierras que están en poder de particulares y que pertenecen a las hectáreas originales entregadas en los Títulos de Merced. Se mantuvo establecido, en cambio, un fondo de tierras –administrado por la CONADI-, en el cual las comunidades debían postular para obtener un subsidio y comprar terrenos que les significara ampliar su capacidad productiva, o adquirir más espacio para sus familiares, etc. Sin embargo, distinta fue la experiencia de los actores, según lo que contaron en sus relatos, particularmente porque los mecanismos de adquisición de tierras de CONADI chocan con las formas tradicionales en esta materia, que aun seguían existiendo en algunas comunidades, originando pugnas internas o entre comunidades.

En base a lo anterior, el respaldo a la política indígena en temas de tierra en muchos casos resulta ilusorio o parcialmente efectivo. A pesar de ello, como se mencionó anteriormente, los discursos y pensamientos siguen siendo una realidad heterogénea;

> "Claro, si por eso le decía yo que las consultas son así muy generales digo yo. Pasan por encima, no se involucran más. Y eso es lo que pasa cuando uno empieza hacer más

[78]Martín Calbún, comuna de Angol.

> preguntas y que eso no es atingente a lo que se está consultado, entonces nada tiene que ver con lo que uno…muchas personas ven más que sea un material de ayuda digamos, es como una burla también. Entonces claro, para que vengo a perder el tiempo aquí si igual con lo que opine yo la cosa ya está lista, da lo mismo. Cosa de llenar un papel y listo. Entonces, el Estado tiene que hacerse responsable de las cosas que pasan acá. Después para el ojo humano, para la gente ignorante…lo mismo pasa con nosotros, aquí hay un estigma con nosotros, que somos solamente conflictivos, y eso no es así. O sea hay conflicto y es porque algo pasó, pero la gente no se pregunta eso, sino que sale y ve que la gente fue a pelear, fue a quemar por la violencia ¿Pero cuántos años hemos sido pasados a llevar? Eso no lo dicen"[79].

En el relato de Maritza Calbún se puede apreciar la inconformidad que existía respecto de la consulta indígena. La crítica en torno a la poca profundidad que poseía esta normativa con las necesidades primordiales para este conjunto de delegados mapuche y las comunidades que representaron, resultó ser la tendencia general en esta materia. Es decir, el MOP solo tomó conocimiento de los problemas que surgieron a partir de los posibles impactos que el proyecto tendría para estas comunidades, y con mucho manejo de la imagen pública que ello podía tener en el contexto regional. Por otra parte, eran políticas que tampoco aportaban a resolver la cuestionada imagen negativa que posee el mapuche y sus organizaciones en el ámbito público, situación que hasta el día de hoy impacta en las posibilidades de integración de las poblaciones mapuche a una ciudadanía completa, en base a que esas voluntades se encuentran de frente con una serie de trabas o resistencias (culturales) de la población no indígena como para formar parte de la sociedad en todos ámbitos de la vida nacional;

> "Mire yo lo tomé, la consulta, la tomé políticamente. Como estamos en el gobierno, que aún le queda poquito ya, políticamente para ellos poder captar más votos. Esa fue la impresión mía, personal. Y a lo mejor la comunidad pensó igual, porque mi comunidad la componemos mi pura familia no más. Eso fue políticamente ¿Por qué no la hicieron mucho antes, cuando empezó este caballero? Siempre a última hora para ver si…entonces eso yo lo tomé así, políticamente. Tiene un sentido electoral no más, así en ese tiempo. Ahora vamos a ver de aquí en adelante, porque para mí esta cuestión no sé cómo la irá a tomar el nuevo gobierno. Ojalá que la cuestión resulte y camine.
>
> Porque si es electoral…yo lo tomé electoralmente, políticamente. Porque si es así, es para que la gente, para mantenerla tranquila y en el fondo, la hagan o no la hagan, vamos a pagar peaje igual. Si no pagamos aquí, pagamos en Los Ángeles, para ir a Concepción. En el fondo vamos a pagar igual no más. Yo la consulta…hasta por ahí no más. Porque es bien poco lo que nos van hacer caso. Para darle una imagen al país de que el Estado está con los mapuche. Hasta por ahí no más. Y el Convenio se lo echan a la cartera. Si para empezar

[79]Maritza Calbún, comuna de Angol.

> tenemos que estar reconocidos constitucionalmente. Ahí tendríamos un poquito más de fuerza nosotros[80].

El relato de Mario Martínez apuntaba al hecho de que el sentido social que le otorgaba a la consulta indígena –un sentido "electoral" según sus palabras- se encontraba relacionado a los intereses de la clase política. O sea, aparentemente el objetivo político (informal) que persigue no se encontraba en sintonía con la idea de la responsabilidad social del Estado. Como se mencionó anteriormente, la consulta indígena fue implementada en un contexto en que las políticas indígenas han generado un escenario con varios conflictos en ámbitos internos y externos de las comunidades, o incluso entre ellas. La transparencia política que se interpela en estas instancias quedó cuestionada, debido a que se consolidó la opinión de que las políticas del Estado no resolvían los problemas de los indígenas, sino que, al contrario, llegaban incluso a generarlos, considerando el hecho de que los mapuche en Chile no cuentan con representación política en el Congreso –al igual que el resto de los pueblos originarios- ni en muchas otras instancias oficiales de toma de decisión, lo que resulta simbólicamente negativo, desde el punto de vista político, para no pocas organizaciones indígenas[81];

> "¿La consulta? Pantallas no más, pero no se está aplicando como corresponde. Se está haciendo el Convenio 169, si, para meter *boche*, para decir: *"lo estamos haciendo, Chile está trabajando con el Convenio".* Pero vamos a la letra chica, vamos a la realidad, no es así. Porque no se está respetando la integridad de la gente, del mapuche, no se está aplicando lo que corresponde. No están hablando de mitigaciones, no están hablando de compensaciones ¡jamás se habló de eso! Ellos le sacaban el quite. Por lo tanto, para mí la consulta es solo protocolo de cumplimiento para dar imagen al exterior no más. Se sigue todavía con el tema de la discriminación. Se está disfrazando el tema, se discrimina igual pero más disfrazado no más. Esa es mi respuesta"[82].

Para Abraham Araya Cid, la consulta indígena –como política pública- solo quedaba en procesos protocolares del Estado para tener el argumento de que existieron acciones que persiguieron el bienestar de las comunidades en el marco de este proyecto. Pero también

[80]Mario Martínez Paredes, comuna de Angol.

[81]Existen concejales, alcaldes, parlamentarios e incluso senadores y diputados que poseen ascendencia y raíces indígenas, pero ello opera en un segundo plano, no de forma directa y representativa; no con un partido político o una coalición que integre el Parlamento y que se presente oficialmente en función de intereses estrictamente indígenas. El ejemplo de la Federación Araucana en 1938, que llegó a integrarse en el Partido Conservador de ese periodo y después conseguir que su líder –Venancio Coñuepan- llegara a formar parte del Gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, es quizás lo más próximo a una representación política oficial de alto rango que han tenido los mapuche en la primera mitad del siglo XX (Menard, 2005).

[82]Abraham Araya Huiliñir, comuna de Renaico.

se refirió al hecho de que las políticas del Estado expusieron formalidades que posteriormente no cumplieron en la práctica, con mucho manejo de lo que era la imagen que esas acciones le otorgarían al MOP a nivel regional;

> "No, es un tema más que nada…es una forma de informar a las comunidades de que de repente las decisiones ya están tomadas. Por ejemplo, este mismo proyecto viene trabajando hace como ya cinco años me dicen. De cinco pa siete, porque hablaban del 2005 cuando hicieron los primeros estudios. Entonces eso significa que eso es para darnos a conocer no más a las comunidades indígenas el tema de la consulta. Porque a nosotros nos deberían haber integrado desde el comienzo. Así uno podría haber tenido más tiempo para haberse organizado. Eso es lo que se ve. La consulta es un mero trámite no más que hay que realizar"[83].

Marco Millapi, por su parte y como presidente la comunidad mapuche "Pedro Segundo Ancamilla" consideró que la política de la consulta es solo un trámite del gobierno, a partir de que la supuesta participación de las comunidades mapuche de Renaico y Angol quedó relegada a una práctica de informar a los funcionarios públicos de las decisiones que ya habían sido determinadas en los centros políticos de la capital y de la novena región. La exclusión política de la que eran objeto estas organizaciones mapuche sumaba a la tendencia general de los gobiernos y del Estado en no integrar a las organizaciones locales que habitan las zonas en donde se emplazarán los proyectos de inversión como para que formen parte de la planificación de los mismos. Por consiguiente, se continuaba reforzando la imagen (simbólicamente) negativa de la consulta indígena y del MOP para con estos grupos;

> "(…) porque el sentido en cuestión es el sentido social, es decir, el conjunto de relaciones simbólicas instituidas y vividas entre los unos y los otros en el seno de una colectividad que dicho sentido permite identificar como tal. Si la antropología es ante todo una antropología de la antropología de los otros, ello no se debe a que no haya sociedades que, de un modo más o menos estricto, no hayan definido una serie de relaciones "normales" (instituidas y simbolizadas) entre generaciones, entre primogénitos y cadetes, entre hombres y mujeres, entre aliados, entre linajes, entre grupos de edades, entre hombres libres y cautivos, indígenas y extranjeros, etc." (Augé, 1996, Pág. 11).

Como lo expone Augé, el sentido social es el conjunto de relaciones simbólicamente instituidas y experimentadas entre individuos y grupos en el marco de la interacción social. En este caso de estudio, fueron relaciones simbólicamente instituidas entre individuos de distintas etnias y clase social, en el marco de un proyecto, y para ser más específicos, relaciones simbólicas que articularon la implementación de políticas del Estado en la

[83]Marco Millapi, presidente comunidad mapuche "Pedro Segundo Ancamilla", comuna de Angol.

población indígena. En otras palabras, a las relaciones simbólicamente instituidas entre el Estado y etnia mapuche, en que la introducción de la política estatal resultó ser el factor que articuló dicho intercambio simbólico, dicho tejido social e interétnico. Esto sin duda generó una dinámica en amplio sentido en los actores, debido a que eran poblaciones que se han regido principalmente por la tradición; o sea, que tal dinamismo, tal "apertura" de sus formas socioculturales a procesos de participación y cambio social –se podría argüir-, no es propio de las sociedades indígenas, en las que los procesos de transformación social y cultural no se producen con la misma frecuencia o velocidad que en la sociedad moderna.

17. Ritual y Cambio Social (*Formas de Estado*: Consulta Indígena, Formato y Ritual Político)

En primera instancia, la antropología social concibe al rito como:

> "(El) acto formal en el que quienes participan realizan una serie de acciones estereotipadas, pronunciando declaraciones conforme a unas normas rígidas y minuciosas, prescritas en gran medida por la costumbre y aceptadas por el grupo. Los ritos parecen tender a ser mucho más estables que la mayoría de las actividades que se rigen por las costumbres de las sociedades humanas. El rito es la celebración y actualización del mito: hace que el mito se haga presente y eficaz. Por este motivo el rito es repetitivo (…) El mito, además, exhibe regularidad estandarizada con formas fijas, que buscan manifestar fines sociales, transmitidos tradicionalmente y que provocan conformidad de actitud a partir de la participación colectiva" (Campo, 2008, Pág. 142).

Por su parte, el mito se encuentra definido como:

> "(La) construcción social, que simbólicamente expresa la realidad, la convierte en metáfora, en una forma explicativa trascendente. Dentro de lenguaje simbólico-mítico se metamorfosea esa realidad, refiriéndose a cada elemento de la misma como un ser vivo, dándoles así un orden y coherencia representativa (…) El mito se inserta en varios aspectos de la vida cultural (no solo en el religioso). En líneas generales viene a ser una narración que describe y "retrata", simbólicamente, el origen de los elementos y supuestos básicos de un grupo humano; los procesos que se incluyen son elementos fundamentales para comprender la vida individual y cultural de un pueblo (Ibíd., 2008, pág. 112).

Definidos de esta manera, tanto el rito como el mito, se tiene la intención de reflexionar acerca del proceso de consulta indígena -como parte de las políticas indígenas del Estado- concebido como un rito, un ritual político del Estado en el que se ponen en práctica "*acciones estereotipadas*, *declaraciones emitidas conforme a normas rígidas y minuciosas"*. Bajo esta óptica, se puede analizar el hecho de que la consulta indígena desarrollaba su carácter ritual al reunir a delegados mapuche y representantes del MOP en talleres de consultoría bajo el rótulo de "consulta a los pueblos indígenas", lo cual -según lo que se ha

podido desprender de este estudio- se encontraba lejos de poseer carácter vinculante con dicha actividad y carecía de beneficios concretos para los actores involucrados, de parte del órgano ministerial.

En este marco, la reproducción del mito equivalía a reunir a este grupo de personas bajo la idea de una "participación efectiva" de los indígenas en la actividad pública del Estado; discutiendo supuestos beneficios que vendrían de parte del proyecto para los grupos afectados, sosteniendo discusiones acerca de las consecuencias positivas o negativas de la iniciativa sobre la base de considerar que la consulta indígena era una actividad de naturaleza técnica (cuando su esencia es eminentemente política) basada en la *buena fe* del Estado y las empresas que proponen los proyectos concesionados. Todo ello llevado a cabo de manera "ritual"; o sea como lo plantea Campo: reunión social, diálogo colectivo, reproducción de mensajes, normas y discursos prescritos de parte de cada grupo de actores involucrados, presencia de autoridades (del Estado y del pueblo indígena), refuerzo simbólico de alianzas -prexistentes y nuevas entre comunidades indígenas o con el Estado, valores y voluntades, manejo de simbologías tanto locales como nacionales, y finalmente el objetivo de establecer acuerdos respecto de las materias tratadas; o sea, *celebración y actualización del mito*: conseguir fines sociales; instaurar la idea de que existía una cierta igualdad compartida (el mito) que era posible alcanzar mediante el proceso de consulta indígena, llevando -en forma simbólica- la idea de *participación plena y vinculante,* a un estándar ya no ubicado solo en el plano simbólico, sino que también en un plano de realidad, de obtención de resultados.

Resulta pertinente recordar los planteamientos de Shore expuestos anteriormente, en el que concibe una relación estrecha entre mito y política, respecto al análisis antropológico de las políticas públicas:

> "Inspirados en las observaciones de Malinowski (1926) acerca del papel del mito en la sociedad trobriand, sugerimos que las políticas, al igual que los mitos, proveen un "plan de acción". Como los mitos, las políticas públicas ofrecen narrativas retóricas que sirven para justificar -o condenar- el presente, y algo más usual, para legitimar a quienes están en posiciones de autoridad establecidas. Como los mitos, las políticas a su vez proveen de medios para unificar el pasado y el presente, de tal manera que otorguen coherencia, orden y certeza a las acciones a menudo incoherentes, desorganizadas e inciertas del gobierno. Finalmente, como los mitos, las políticas también proveen una zona de alianza, una manera de unir a la gente en pro de una meta o finalidad común y un mecanismo para definir y

> mantener las fronteras simbólicas que nos separan a “nosotros” de “ellos” (Shore, 2010, Pág. 32).

A partir de los planteamientos del autor, se destacan algunas ideas importantes que se estarían cumpliendo para el caso de estudio. En primer lugar, que la consulta indígena como política pública sugería una *narrativa retórica* de parte del Estado en el ejercicio de su aplicación; en que se promovió la idea y un discurso sobre la participación indígena y que ella respondería a la voluntad del Estado en integrar a los mapuche en la evaluación ambiental del proyecto. Sin embargo, la realidad es que el proceso en sí pretendía soslayar el hecho de que existía una ausencia de participación efectiva de las comunidades mapuche en todas las etapas y fases del proyecto; desde su formulación hasta su operación, junto al hecho de que tampoco fueron integrados en el proceso de tomar decisiones. Dicha *narrativa retórica*, aparte de formar parte de la modalidad ritual[84] (política) en que se desarrolló el proceso, estaba *justificando* la consulta junto al proyecto, como para obtener la aprobación sobre ambos de parte de la población indígena; como también sugería el ejercicio de *normar* simbólicamente el hecho de que existieran formas propias, ajenos a la regulación del Estado, respecto de las figuras propias que practicaban las comunidades mapuche para reunirse y tomar acuerdos.

En segundo lugar, como lo expone Shore, las políticas proveen una *zona de alianza*; es decir, formas o vías de obtener niveles de aprobación y legitimación hacia la política, una manera de reunir a grupos de individuos en pro de una causa común, en este caso haber reunido en talleres de trabajo a grupos de delegados mapuche en función de una idea de participación indígena bajo la cual se definieron -en apariencia- ciertos objetivos de manera colectiva. Las metas se relacionaron al hecho de que esa participación arrojara resultados y que estos se pudieran ver traducidos en cambios visibles para ellos.

Por último, se rescata la importante idea de que estas políticas implicaron maneras de establecer los límites sociales y culturales entre los actores involucrados en el proceso de

[84]Es interesante enfocarse en el hecho de que, si bien se plantea la naturaleza política de la consulta indígena, llevada a cabo bajo una modalidad ritual, ello no significa que de parte de los pueblos indígenas involucrados en estas instancias no desarrollen determinados ritos o ceremonias que resalten y destaquen hitos. En la experiencia del investigador, tanto para el caso de los aymaras en el norte como de los mapuche en el sur, el inicio de procesos de consulta indígena ha implicado el desarrollo de ceremonias de parte de los actores, al igual que con el ciclo de cierre.

consulta; los representantes del MOP, los delegados mapuche y el equipo de consultores que ejecutó este proceso. Es decir, establecer *las fronteras simbólicas que separan a "nosotros" de "ellos"*. Tales fronteras adquirieron un carácter explícito al desarrollarse estas instancias en base a la modalidad en la que se desenvolvió: una situación social en la que funcionarios del MOP y los delegados colocaron en práctica las posiciones que cada uno ocupaba en la estructura social formal. Dichas posiciones sugirieron relaciones de poder desiguales, en la que los mapuche se ubicaban en los eslabones más bajos de la cadena. De esa manera, las fronteras quedaron definidas y establecidas.

Por otro lado, en últimos años en Chile se ha visto cuestionada la escasa capacidad de participación que poseen las poblaciones indígenas respecto a incidir en los proyectos de modernización, tanto para grupos indígenas y no indígenas, particularmente para los sectores rurales. La participación real de la población en estos proyectos se volvió un mito, en base a que la formalidad de la política indígena indicaba la modalidad y el canal de participación para la población, o la tipología de participación. Pero no señaló nada respecto a cómo se encontraba establecida la estructura social en función de concebir formas efectivas y vinculantes de participación indígena en este proceso; no se expone la correlación de fuerzas políticas y económicas que están a la base de estos procedimientos, lo que determinó en última instancia los grupos que tomaron las decisiones importantes y aquellos que no; los que *deben* y los que *no deben*, los que *pueden* y los que no (Aylwin, 2013, Boccara, 2008).

Para estos efectos, la idea de un *equilibrio social* y los beneficios para las poblaciones mapuche involucradas en este proceso revistieron de esa manera el mito de la *participación indígena en la gestión pública del Estado.* Lo reforzaron, más aún cuando existieron factores políticos, judiciales y culturales concretos que reforzaron la exclusión de las comunidades mapuche en el proyecto y en todas las actividades de planificación[85]. Por otro

[85]En los manuales de participación ciudadana e indígena para las iniciativas del Ministerio de Obras Públicas y de otros organismos estatales, existen alusiones en torno al nivel de participación al que pueden aspirar las poblaciones consultadas respecto de un proyecto, las que solo apuntan a permitir un nivel meramente *consultivo* del proceso de participación, lo que representa mínimas posibilidades de incidir en las decisiones. Por otra parte, la normativa legal en torno a la temática indígena expone de manera general y escueta el problema de la participación a nivel general de todos los pueblos originarios. Esto resulta válido para la Ley Indígena de 1993, el Decreto N° 66 acerca de la regulación de la consulta indígena en el ordenamiento jurídico chileno, la Ley Lafkenche entre otros. Las alusiones que realiza el Convenio 169 OIT en torno al derecho de los pueblos originarios a participar en todas las etapas de los proyectos es de carácter figurativo, pues la introducción del

lado, las alternativas de no haber participado en dicho proceso de consulta equivalían a quedar totalmente fuera de todo ámbito o posibilidad de decisión respecto a estas iniciativas, o mejor dicho de negociación, en torno a las acciones del proyecto que tendrían en el corto plazo un impacto significativo y permanente en la vida cotidiana de estas comunidades.

En base a esto, es importante colocar el foco de análisis en la manera en cómo la consulta indígena (discursos y actos políticos) fue implementada en la población mapuche y bajo qué contexto. Es decir, la modalidad de transmisión de los mensajes; las actividades para realizar dicha tarea, el mensaje y el discurso en sí mismo y la situación social que enmarcó el ejercicio de estas modalidades: la consulta indígena y todas las acciones que implicaron su procedimiento; planificación, viajes, resoluciones legales, convocatorias oficiales, asistencia de autoridades políticas, entre otros. Por otro lado, los problemas sociales que figuraron como los causales de la aplicación de esta política indígena; situaciones de cambio social, principalmente en base a los impactos de los proyectos en la población indígena. Pero también resulta necesario considerar en el análisis la concepción, la interpretación, la recepción que hacen de ellas las poblaciones destinatarias y, lógicamente, con las respuestas que originaron.

> "Pero la formación del Estado (las implicaciones y consecuencias de la política, la propia forma de "el Estado") y las formas estatales (el significado de aquellos rituales y rutinas, el repertorio completo, el propio peso de "el Estado") también reciben visibilidad y un nombre coherente desde arriba (…) para ignorar sistemáticamente (como suele pasar) el proyecto organizado de los que tienen el poder social de definir, se requiere el mismo tipo de mala fe que aquella que permite explicar patrones duraderos de subordinación por la "falsa consciencia" de los subordinados"(Corrigan & Sayer, 2007, pág. 53).

Como lo plantean los autores, las *formas estatales* corresponden -entre otros factores- a aquellas modalidades empleadas por el Estado para introducir en la población significados y símbolos que le permitan regular y administrar determinadas situaciones sociales; el significado del ritual y de las rutinas que establecen las políticas públicas, en particular la consulta indígena. Por consiguiente, tales acciones implicaron la *formación de Estado*, es decir, el proceso de legitimación (y las acciones que de ello se derivan) que se imponen en

mencionado convenio implica una (política) interpretación judicial, en función de su incorporación al sistema judicial, lo que supone la modificación de los estándares que contiene este tratado. A raíz de estas causales, se produce un vacío subjetivo en los individuos al comparar la formalidad de las políticas y la realidad acontecida (Manal de Participación Ciudadana para iniciativas de infraestructura, Ministerio de Obras Públicas, 2007, Gobierno de Chile. Aylwin, 2013).

la población y las consecuencias que de ello se derivan, a través de actividades oficiales y el manejo de símbolos políticos. En cambio, la *Formación de Estado*, se refiere a las implicancias y consecuencias de la política.

El factor que incide en este caso, en la interpretación y en la evaluación de la política indígena es el formato en el cual estos procesos fueron implementados, entre otros factores desde luego. Es decir, la manera en cómo se aplicó la consulta indígena, las *formas estatales* en palabras de Corrigan & Sayer; los tiempos que existieron para llevar adelante el proceso, las actividades, los parámetros que se establecieron respecto a lo que era posible lograr para las comunidades involucradas y lo que no. A qué pudieron aspirar y a lo que no. La funcionalidad de tales actividades; es decir, un formato establecido para todas las instancias de participación sin reconocer las diferencias que existían entre pueblos originarios. Posiblemente no fue el punto central del proceso, pero sin duda influyó en la manera que los actores fueron relacionándose y sacando conclusiones de la consulta, pues también es la forma en cómo los delegados mapuche interactuaron con los representantes del MOP y de la consultora que realizó los estudios del proyecto y con las autoridades políticas de la comuna y de la región.

Respecto a este punto, Edmund Leach elabora un concepto distinto de actividad ritual, más relacionado a una expresión de la estructura social, en el sentido en que el rito hace una representación simbólica de los tipos de relaciones que articulan a los grupos que constituyen la sociedad y las posiciones que ocupa cada uno en dicho esquema;

> "(…) el ritual, afirmo, sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual (…) mi punto de vista es que la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social" (Leach, 1976, pág. 33-36).

Lejos de concebir el acto ritual como exclusivo de las actividades y sistemas religiosos, Leach plantea un concepto de ritual ligado a la dinámica política de las sociedades complejas, entendiendo estas últimas como aquellas donde impera un poder centralizado (Estado) que impone las directrices en la población acerca de cómo debe funcionar y cómo deben comportarse los grupos humanos. Según el autor, estos actos cumplen el rol de proyectar el orden establecido; la estructura social, con las relaciones y posiciones sociales que la componen. En otras palabras, son estos contextos en los cuales es posible visualizar

el ordenamiento político que existe entre los grupos que forman parte de la sociedad, pudiendo identificar relaciones-posiciones dominantes y subordinadas. Resulta necesario destacar el hecho de que Leach no deja de lado en tal definición los aspectos relacionados a la creencia, pues todo acto ritual conlleva un conjunto de símbolos que son trabajados en estos espacios;

> "La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones *adecuadas* entre los individuos y entre los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento (…) La acción ritual refleja la estructura social, pero también es una recapitulación dramática del mito. El mito y el ritual son, pues, complementarios, y sirven para su mutua perpetuación" (Ibíd. 1976, pág. 37-287).

Bajo esta óptica, se puede plantear el hecho de que la instancia de la consulta indígena, el conjunto de acciones y actividades que representaron–de manera ritual y simbólica-, y los resultados que pudo arrojar, estuvieron determinados por la estructura socio-política que opera a la base de los procesos de participación indígena en los proyectos del Estado, lo que sugiere un ámbito distinto para efectos de haber considerado -equivocadamente- a la ciudadanía como un conjunto homogéneo[86]. La aplicación por parte del MOP de esta política no hizo sino perpetuar *el mito* de que existía un estándar de participación que permitía alcanzar una cierta equidad en el contexto de un proyecto concesionado y las poblaciones locales; en el cual, de manera concreta, las comunidades mapuche y sus delegados no formaron parte de ningún proceso oficial de toma de decisiones relevantes respecto a las características del proyecto y de la planificación del mismo. La consulta indígena *dramatizó* y *disfrazó* el hecho de que –en la práctica- subyacía una inequidad social que seguiría existiendo y reproduciéndose a pesar de que se abrieran esas vías de participación en un proyecto del MOP, que finalmente iba a beneficiar a sectores aislados y reducidos de la sociedad;

> "Experiencias varias, pero se repite el mismo patrón de otras consultas que ya se han hecho, por lo menos las que nosotros hemos visto en el último tiempo. Para nosotros por lo menos, para la gran mayoría es de cierta manera un poco complicado a veces porque la consulta, como bien dice él, está en base al Convenio 169, que muchos desconocen de qué se trata. Ni la gente está preparada como para respetar digamos, el Convenio. Entonces el problema que hemos tenido hasta ahora es que las consultas vienen con cierto formato, con ciertos tiempos que responder. Entonces eso nos dificulta a nosotros. Una por lo que le digo, porque

[86]En términos conceptuales, la *ciudadanía* se ha extendido. Ya no solo apunta a la población que habita en las ciudades, sino que abarca también las que habitan los sectores rurales, y su relación con el mundo urbano señala dinámicas distintas, pero no por ello excluyentes (Bello, 2004).

> vienen con el trabajo hecho ya, solo vienen a preguntar ciertas cosas. Nosotros no sabemos bien de que se trata, porque tampoco tenemos el conocimiento de cada cosa que se nos consulte y tenemos que responder en determinado tiempo. Tampoco tenemos los recursos como para contratar a alguien y pedirle que nos colabore en hacernos entender o explicar de qué se trata la materia que se nos está consultando. Entonces por lo tanto cualquier cosa que se nos consulte no siempre vamos a responder como se debiera, ni en el tiempo que corresponde tampoco. O sea, generalmente llegan acá, se presentan, quiénes son, a qué vienen, pero a más de eso no pasa. Y todo ya viene rápido, que en tal fecha tiene que ser entregada toda la documentación, qué se yo.
>
> Entonces muchas personas ni siquiera alcanzan a opinar, ni se dan cuenta de que se hizo una consulta, y eso es lo que nos ha pasado generalmente en las consultas que se han hecho. Para mí no tienen ese valor que podría tener, que realmente se respetara lo que la comunidad piensa o llegar a…cómo le puedo explicar; a que nosotros podamos tener algo asertivo, porque nosotros mismos, en esta consulta que se hizo de la Ruta Nahuelbuta, preguntamos de dónde se iba a extraer el material, porque nosotros no queríamos tener de nuevo el problema de la *chancadora* aquí al lado, o que otras comunidades vayan a pasar lo mismo que nosotros. Entonces de eso no se sabe. Cuando nos trajeron los mapas de donde iba a estar la Ruta, donde iban a estar los paraderos, qué se yo, prácticamente los mapas eran inentendibles porque venían en unos dibujos muy chiquitos, y muchas cosas que nosotros no sabíamos que significaban, porque son simbología, les pedimos si podían traer un mapa más grande y nos dijeron que no se podía. Entonces sobre lo que nosotros teníamos que opinar no nos pescaron. Le colocamos una observación de que no era suficiente para nosotros el material que nos habían enviado, pero como fuese, para ellos la consulta ya estaba hecha. O sea el hecho de que nosotros hayamos respondido a eso, estaba hecha. Y si uno no responde pasa como si uno no quiso responder no más y eso no tiene mayor importancia para ellos. O sea ellos hicieron su trabajo que era la consulta. Le hayan sacado provecho o no, es un trámite más no más que hicieron, que les correspondía hacer. Entonces eso, para mí por lo menos es igual a pasarnos a llevar"[87].

Para Maritza, la consulta indígena se encontraba cuestionada y parcialmente aceptada, desde el punto de vista técnico y en base a la realidad particular de los actores, pero también en base a su naturaleza política. Se destaca el hecho de que los formatos en los cuales la política se implementó, es decir, como fue puesta en desarrollo, tampoco fue aprobada en la práctica, puesto que no se dio un completo entendimiento en el proceso de diálogo y entrega de información hacia los actores. En definitiva, las maneras de comunicación y organización entre las comunidades mapuche y el MOP, como para haber participado en una consulta indígena, desembocaron en convertirse en pautas de relacionamiento e imposición de requisitos, formalidades y modalidades, desde el proceso de consulta hacia los actores

> "No si el Convenio está clarito, dice las cosas claritas. El tema es que aquí no se aplican. Se dice…que es diferente. Aquí se dice, se habla, pero no se aplica. Si se tiene que aplicar: *"nopo es que esto… ¿cómo vamos a entregar la manzana entera? Saquemos un pedazo, aunque la manzana sea de ellos".* No sé si te queda claro el tema. Entonces eso es lo que

[87]Maritza Calbún, secretaria comunidad mapuche "Chacaico – Red José Calbún", comuna de Angol.

> molesta. Aquí mismo la gente molesta por la tuición de las tierras…si el Estado sabía; estaba bien que estuviera la Mininco ¿quizás cómo se arreglaron? *"Dejémoslo ahí no más, a lo mejor no se van a dar ni cuenta".* Pero me di cuenta"[88].

Concebida la consulta indígena meramente como actividades protocolares (del Estado) en función de cumplir con la normativa en materia ambiental, se reprodujo y se reforzó de esta manera otro mito: el que el proceso de participación fue realizado de *buena fe*, lo que también fue puesto en cuestionamiento por los delegados mapuche.

Finalmente, la comunicación que se dio en estas instancias desembocó en discusiones técnicas acerca del diseño del proyecto y de las maneras adecuadas de haber compensado a las poblaciones indígenas afectadas por los impactos, cuando en lo concreto, la consulta Indígena no otorgó poder de decisión efectiva a los actores, y probablemente lo mismo pueda señalarse respecto a las políticas sociales en general y las capacidades reales de participación ciudadana o indígena, en cada una de ellas. Por consiguiente, para el caso de las comunidades mapuche, el beneficio se buscó en lo que pudiera arrojar el proceso de consulta, y contrario a lo que se podría llegar a pensar; que representaba una búsqueda de apoyos del MOP, lo que los delegados mapuche buscaron con la participación era un mejoramiento de la situación propia de cada comunidad, lo que si podía ser traducido en términos económicos, ya que en última instancia la economía doméstica de las familias mapuche de estas comunidades se expresaba en diversas actividades, no solo una;

> "Bueno más allá de la información, de lo que se va a hacer, no hay otra cosa. Yo al menos había optado por no asistir más porque dije: *si se dice que no se va a hacer lo que nosotros estamos pidiendo ¿por qué voy andar perdiendo mí tiempo?* Porque si uno va a una reunión a tal parte, aquí y allá, todo eso para mí significa un costo, y si no logro nada para que voy andar entonces. Cuando me dijeron esa… a mí ya la última decisión de que no correspondía lo que yo estaba pidiendo… y entonces para qué vengo más. Porque si yo ando es porque necesito algo para mi comunidad. Y si no lo logro, es un tiempo perdido mío y no voy a lograr nada. Bueno ahora subió mi autoestima porque, como le digo, me entregaron otro informe por escrito donde dice que sí se puede. Hay que estudiarlo y a lo mejor se puede. Ya hay esperanzas, entonces usted dice: *si lo puedo lograr, continuo, pero si no logro nada ¿para qué?* Porque yo creo que a cualquier persona se le baja la autoestima si le dices algo así: *no, esto no se puede lograr*. Porque si usted anda sacrificando su tiempo, sus días, es porque quiere conseguir algo bueno ¿sino para qué? Yo creo que a todos nos pasaría lo mismo[89].

[88]Abraham Araya Hueliñir, presidente comunidad mapuche "Eugenio Araya Huiliñir", comuna de Renaico.

[89]María Velozo, presidenta comunidad mapuche "Juan Quintre", comuna de Angol.

Por otro parte, a pesar de que se observó la adopción de formas no tradicionales de organización en las comunidades, en base a la Ley Indígena; es decir, una mesa directiva en representación de la comunidad y no a través de autoridades tradicionales, las modalidades y frecuencias de participación de los actores muchas veces no coincidieron con la programación que impuso el MOP para el proceso. Tampoco se logró una efectiva identificación de la población con estos itinerarios, ni mucho menos se dio una aprobación de la totalidad de los participantes respecto a las formas de establecer los acuerdos finales. Ello se debió a que eran realidades diferentes y poco comprendidas por los funcionarios públicos, por un lado, pero por otro, el hecho inicial de la no consideración -en la formulación del proyecto y en la programación de actividades de participación- de las dinámicas cotidianas de la población indígena, ni de las formas de organización propias o tradicionales que les otorgara el derecho a tomar decisiones relevantes en el proyecto;

> "No yo creo que el gobierno manda representantes que vienen exclusivamente a defender lo que es la posición de su puesto de trabajo y muy a la defensiva encubriendo un poco al Gobierno. Sipo, no se ve otro asunto ahí, no vienen tan llanamente a darle solución a lo que uno solicita. Más que nada vienen a informar, a informar de lo que se está haciendo y ese es el deber de ellos, y lo más preocupante es que lo único que les interesa es que uno les firme, ya tanto sea las listas de asistencia a las reuniones, como los acuerdos. Lo único que les interesa es que uno les firme, nada más"[90].

Si bien el concepto de modernidad que trabaja Durston plantea que los individuos y los grupos tienen el derecho y el deber de ser los protagonistas de su propio desarrollo; de tener el derecho a participar en los espacios de toma de decisión, de colocar en práctica conceptos propios de bien estar, eso no ocurrió en este caso. En muchas situaciones, el discurso y el "mensaje" oficial hegemónico que se pensaba enviar desde las la consulta indígena como política pública; el mensaje, las acciones y el símbolo "positivo" que intentó transmitir hacia la población, en el sentido de la supuesta integración de estos segmentos marginales a la sociedad y sus consiguientes beneficios –a través del mercado y las políticas sociales-, tenía la posibilidad de no ser recibido o significado de la forma esperada por el MOP. Podía ser aceptado o bien rechazado; legitimado o deslegitimado, o interpretado y asumido acorde a los contextos bajo los cuales vivían estas comunidades, posiblemente habiendo originado hechos y consecuencias inesperadas en la misma gente y, concretamente, pudieron no tener ninguna capacidad de cambio real respecto a la situación social que la política indígena pretendía regular.

[90]Marco Millapi, presidente comunidad mapuche "Pedro Segundo Ancamilla", comuna de Angol.

En ese contexto, quedó en evidencia el hecho de que las concepciones respecto a la participación indígena y los proyectos de modernización no eran similares ni compartidos entre las partes. O dicho de otro modo: entre los centros políticos y las poblaciones periféricas. La idea de democracia, de equidad, de participación, o las mismas nociones de progreso, no eran realidades palpables que se encontraran presentes en la experiencia vital o cotidiana de este grupo de delegados mapuche, respecto de lo que expuso el discurso oficial del MOP en este caso. Por el contrario, la tendencia general para las comunidades mapuche de Renaico y Angol es la de encontrarse al margen del desarrollo económico y social de la región, la mayoría de las veces teniendo que ser espectadores y no partes integrantes de los procesos de desarrollo. Las nociones de equivalencia, de igualdad de derechos y oportunidades, se encontraban ausentes en base a que -a nivel general- el discurso de los gobiernos generó una brecha, un vacío, entre lo que se ha dicho que se va hacer, lo que se dice que se llevará a cabo para solucionar los problemas indígenas y lo que fue posible de observar en el contexto de este proyecto y la consulta indígena;

> "Porque nos limitan, nos restringen de muchas cosas y otra vez el pueblo mapuche vuelve a quedar marginado de todo ¿y dónde está el artículo? Solo queda en que la Consulta la hicieron, pero el pueblo mapuche sigue siendo el más perjudicado de todo. Porque no tenemos fuente laboral en las empresas grandes que están trabajando en la zona. No hay apoyo de las empresas. Traen gente externa y al pueblo mapuche ni siquiera lo dejan acercarse a las empresas. Entonces eso es lo más terrible, que vienen a trabajar a nuestras tierras y no podemos trabajar en algo que está tan cercano ¿Qué es lo que hace el mapuche? Se va a trabajar a las faenas en Santiago, y siendo que están los trabajos aquí mismo en nuestra tierra. Entonces ahí uno se da cuenta que es solamente *política*, protocolo, y todo queda en nada. Porque las mismas *lagmien* empiezan a ver que sus maridos, sus hijos, se van para otras ciudades porque viene pura gente de afuera a trabajar. Y ahí está el desgano y la gente se da cuenta[91].

Las fuentes laborales, entre otros elementos, concebidas como riqueza, producto del beneficio del progreso en aquellas zonas que se caracterizan por la escasez y precariedad socioeconómica, resultaron ser uno de los objetivos prácticos que los delegados mapuche de Renaico y Angol aspiraron a poder alcanzar en el proceso. La política pública en este sentido, se concibió como un vehículo para el acceso a tales economías. Sin embargo, este tipo de lógicas sociales no son exclusivas del ámbito indígena, sino que pueden ser observadas en distintos contextos en los que se ven involucrados grupos vulnerados en su

[91]Manuel Lonconado, presidente comunidad indígena "Lonconado – Río Picoiquén", comuna de Angol.

relación con las políticas sociales del Estado, en general. Probablemente, lo particular de este caso es que haya sido la política del Estado la que debía colocar el acento en las características culturales y sociales de los grupos mapuche, frente a sus condiciones socio económicas, como también la adopción de una "puesta en escena" del MOP para relacionarse con estos grupos[92].

Sin embargo, un formato de participación que *invoca* y *apela* a un cierto "equilibrio" resulta ser la herramienta política (y ritual) del Estado para conseguir la aprobación de las comunidades y fundar -de manera simbólica- un cambio en su perspectiva de visualizar el proceso, para simular un impacto social positivo, que represente un equilibrio en la conciencia social de este grupo de comunidades y sus delegados;

> "Nosotros aspirábamos a que las compensaciones fueran un poco más elevadas como le decía. Que se manejaran, no se po, más recursos. Nosotros quedamos amarrados de por vida a la carretera de doble pista, y de hecho aunque digan que van a pagar los que tienen plata los peajes y todas esas cosas, resulta que la gente que es más modesta y que tiene menos recursos solamente viaja en bus. Y obviamente las empresas de buses van a levantar los valores de los pasajes ¿y quién paga los pasajes? La gente más pobre, la gente más humilde, la que tiene menos recursos. Si finalmente somos los pobres los que financiamos esto. Esa es la verdad"[93].

Si se parte de la concepción de que un proyecto es una herramienta económica, social y política (integral) del Estado para propiciar situaciones o cambios sociales positivos en la población (el progreso o la modernidad, como proyectos permanentes del Estado, tendrían esa formalidad), entonces se puede discutir el hecho de que los proyectos que no generan ningún impacto social positivo en la población ni mucho menos que representen un beneficio concreto para la población local, sino que por el contrario, solo benefician a un sector muy reducido, en tal caso se vuelve pertinente la interrogante respecto a cuál sería el sentido (social) de realizar un proceso participativo junto a las comunidades mapuche de este territorio, si es que de antemano no existía concretamente el poder de injerencia o de decisión de los actores mapuche con el proyecto; tampoco un beneficio real y concreto de

[92]Los procesos de consulta indígena pueden ser asemejados a los Parlamentos Hispano–Mapuche del periodo de la Conquista española y la Colonia. Su semejanza se basa en que son instancias en las que el grupo dominante dialoga con la población nativa que era sometida, en un contexto de encuentro social regulado y normado, con estrictas obligaciones respecto al comportamiento de los individuos en este tipo de actividades y con los objetivos claros.

[93]Marco Millapi, comuna de Angol.

los impactos hacia las comunidades, ni menos constituir un equilibrio social entre la realidad de todos los actores que estuvieron involucrados, entre los cuales no existían posiciones equivalentes ni similares en la estructura social dominante, como tampoco existió una visión compartida sobre el supuesto progreso que el proyecto iba a traer a la zona.

En base a lo anterior, la puesta en marcha de un proceso de participación que permitiera a la población indígena haber participado del diseño del proyecto (que ya estaba definido preliminarmente), hubiera permitido al MOP haber establecido el equilibrio social necesario para alcanzar una participación equitativa, para que este tipo de proyectos puedan concretarse con un estándar mínimo de espacios democráticos de participación, disponiendo a su vez de la aprobación de los actores presentes;

> "Sipo, realmente, colocándose la mano en el corazón se puede ver que es algo de protocolo no más. Porque hasta el momento se ve y queremos un cambio, queremos verlo, y el gobierno sigue haciendo lo mismo, y el gobierno que venga. Pero mano dura hay para el pueblo mapuche, mano dura hay para todo el pueblo mapuche y en todas las leyes. Pero el que le hace daño al pueblo mapuche, la ley lo ampara. Somos terroristas, somos comunistas como nos dicen algunos. Y la palabra no es *comunistas*. Nosotros somos comuneros mapuche. Empieza con la misma letra pero el significado es diferente. Por eso yo veo que es protocolo, medio monótono el sistema, pero ver po; si ya está todo claro hasta el momento o vendrá alguna sorpresa de que a lo mejor algún beneficio iremos a tocar. Porque se ha prometido en estas conversaciones, a nosotros como comunidades se nos ha prometido. No a grande escala la ayuda, pero se nos ha prometido algún, se puede decir, compensación y ver algo aunque sea pequeño, no en grande escala, yo creo que sería muy beneficio para poder creer. Si a nosotros no es que queramos que nos regalen todo ¿Pero por qué siempre el pueblo mapuche tiene que quedar de los últimos? Uno ve en las Juntas de Vecinos, se hace algo y sale todo bien ¿Entonces por qué el pueblo mapuche tiene que quedar como aislado?
>
> Entonces hasta el momento no quiero llamarlo como tiempo perdido, pero sí las nuevas generaciones ir conociendo como está trabajando el Gobierno y las grandes empresas. Para eso nos sirve esto, es para que nosotros nos demos cuenta de cómo se está trabajando. Y hasta el momento no es cien por ciento productivo. Poder decir que un sesenta por ciento del tiempo ya no vamos a poder recuperarlo porque se puede llamar como perdido. Porque uno deja de trabajar, deja para estar en las reuniones, en las charlas. Pero ojalá podamos rescatar algo de esta consulta. Porque si es consulta netamente, el artículo 169 para el pueblo indígena, que sea para el pueblo indígena. No sé, buscar algo que quede para el pueblo indígena, que quede tranquilo y pueda decir: "*realmente fue productivo"*. Así que no lo encuentro totalmente productivo hasta el momento"[94].

Como lo expuso el relato de Manuel Lonconado, las familias mapuche de estas comunas quedaron excluidas del equilibrio social y económico que debía existir para efectos de este

[94]Manuel Lonconado, comunidad Mapuche Lonconao Río – Picoiquén. Comuna de Angol.

proyecto, observando -entre varios hechos- como las empresas que explotaban los rubros de la zona incorporaban fuerza de trabajo proveniente de otras zonas del país; en cómo les negaban el derecho a trabajar en las empresas que llegaban a sus zonas de residencia, en el hecho central de que no existieron beneficios directos del proyecto para ellos, sino que solo beneficios bajo la figura de las compensaciones[95]. Pero lo más destacable del relato; la importancia de haber recibido un beneficio que representara algo real *para poder creer*, más allá de lo que normalmente reciben las comunidades mapuche de servicios públicos como el MOP*;*

> "Por un lado nos toman en cuenta para poder participar. Todo proyecto, por la parte política, se puede recibir como que está bien, pero volvamos al punto otra vez de que los resultados son bajos. Entonces que me tomen en cuenta solo para que yo de una opinión, no es válido, no es válido para nuestro pueblo porque se supone que es una opinión, y nosotros queremos una respuesta. Nosotros somos pasados a llevar, y sin embargo no hay una respuesta con la Consulta Indígena con la que ellos vienen. Porque ahora mismo por la carretera se nos consultó, nosotros dijimos algunos puntos pero nos dijeron que no se podía, solo vienen a mostrarnos los proyectos que ellos ya tienen. Es complejo el tema de que a nosotros mismos y a muchos de mis *peñis* no quieren participar en esto, por lo mismo ven que solo se puede llamar, entre comillas, una pérdida de tiempo para ellos. No comprenden que nos tomen en cuenta en una opinión, pero queda solamente en una opinión no más. Yo como presidente de mi comunidad lo encuentro por un lado bueno. De estar trabajando en esto, pero con los resultados estoy disconforme, muy disconforme por lo que es el resultado hasta el momento. Porque al término de largas conversaciones y reuniones todavía no hay resultados. Por ese lado casi más puntos en contra a este nuevo artículo 169, que de ley para Consulta Indígena está clara: Consulta Indígena. Pero no sé en qué parte dice que se va a respetar la Consulta Indígena. Es solamente Consulta Indígena, es tan básico como la palabra. Voy y consulto al pueblo mapuche, consulto y nada más, eso es como lo vacío de la idea, consulta no más. Yo por ese lado hay una disconformidad"[96].

En ese sentido, la interpretación, la significación y el cómo se concibió la política del MOP respecto a la participación indígena, desembocó finalmente en una concepción negativa y disidente respecto de esta acción, donde la idea de "participación" quedó rápidamente desacreditada en varios aspectos, dando paso a concepciones negativas y/o nociones propias de lo que debía ser este tipo de procesos, y por consiguiente, nociones propias de lo que debía ser el supuesto progreso que vendría del proyecto o la consulta indígena propiamente. Desde esa perspectiva, elementos como el trabajo, la educación, los centros

[95]Las familias mapuche de esta zona, al carecer de capacitación laboral y niveles educacionales que cumplieran con los requisitos de distintos empleadores para acceder a fuentes de trabajo en el sistema público, el foco de atención para obtener empleo se trasladaba a el sector privado, particularmente las empresas que existían en la zona, en donde se requería mínima calificación laboral para la oferta de mano de obra. No obstante, las empresas también establecían criterios para integrar fuerza de trabajo a bajo costo.

[96]Manuel Lonconado, comuna de Angol.

de salud, los puntos de comercio y mercado, el acceso a los servicios sociales básicos en general, eran muy valorados en estas poblaciones mapuche en que la pobreza, que estaba manifestada en diversas expresiones (cesantía, aislamiento geográfico, exclusión social, discriminación o racismo, analfabetismo, precariedad laboral, bajos niveles educacionales), era uno de los factores que determinaba la vida social y cultural de sus vidas.

La constitución (de una parte) del poder del Estado; su poder simbólico, su institucionalidad y legitimidad; la puesta en marcha de rutinas, formatos y modalidades de intervención en la población implicó –entre otros factores- el desarrollo de discursos, acciones concretas y/o actividades -coyunturales principalmente- dirigidas hacia "dar sentido" al proceso. Esa era la naturaleza del discurso de Michelle Bachelet anteriormente expuesto. No equivalía a la política del Estado con los indígenas, sino que representaba las orientaciones (e intereses) sutiles de un determinado Gobierno en torno a la relación con los pueblos indígenas, la que se encontraba determinada de antemano en la estructura social. El establecimiento de un orden social -y la mantención de ese orden- ha significado en la historia republicana el despliegue de prolongadas campañas que han perseguido objetivos de naturaleza social y cultural en la población, buscando regular y controlar distintas actividades o ámbitos de los segmentos que integran la sociedad (Corrigan & Sayer, 2007).

Resultó interesante destacar el hecho de que, con el desarrollo de la consulta indígena, los representantes de cada comunidad se vieron expectantes a poder recibir apoyos económicos en varios casos. En el marco de las compensaciones del Estado -en vista del grado de afectación que iba a generar el proyecto en el territorio- no pocos delegados mapuche solicitaron, por ellos mismos y a petición de sus comunidades, poder ser integrados en como fuerza de trabajo en las obras de construcción que estaban consideradas para hacer la nueva Ruta. Ello sin duda reflejó de manera parcial la situación precaria que experimentaban estas familias.

Necesario es también analizar el hecho de que -finalmente- el foco de atención de los delegados mapuche se dividió en dos direcciones: la primera, en las observaciones y comentarios de ellos hacia el diseño del proyecto. Para los delegados resultó importante y

necesario que el diseño original integrara el punto de vista de las comunidades[97], de lo contrario la consulta indígena no tenía ningún sentido práctico, considerando que, en ningún momento a lo largo del proceso se les mencionó o se les explicó el hecho de que ninguna participación de la población -indígena o no indígena- era vinculante con la actividad pública del Estado. O sea, que no tenía injerencia real o definitiva en las decisiones que ya habían sido adoptadas por otros agentes y en otras instancias de decisión. Probablemente en base a esta realidad, es que el foco de atención se dirigió también hacia los posibles beneficios que el proceso de consulta podía entregar a las comunidades, en vista de que el beneficio social y económico que debía llegar desde el proyecto era, en lo concreto, muy bajo o casi nulo;

> "Lo que se ve, y que ojalá no sea así como uno piensa, con varios he conversado…de que esto es una etapa que va llegar a Angol dicen. Que para acá (hacia el sector de Chacaico, 10 km hacia el sur desde Angol) no nos afecta mayormente, según… ¿Pero no será que mañana empieza la segunda etapa, y va pasar por aquí por nuestro territorio? Ahora, no tenemos la documentación, como los Títulos, como para decir: *"tiene que indemnizarme, tiene que pagarme"* ¿no cierto? Porque la vía va pasar por aquí. No hay, esa es una de las cosas preocupantes. Y lo que es también, en este momento, preocupante; porque siempre estaríamos afectados, se cumplieran las normas como se dice así, de que todo pudiera ser con cerco protector para que no pudiéramos nosotros, nuestros animales irse a la vía, al camino. Porque en este momento tenemos que de alguna forma…estamos restringidos, porque no puede ningún animal pasarse a la calle. Si hay un accidente…el pobre mapuche queda…sino se va a la cana y vende todo lo que tiene para poder pagar esa multa ¿Y quién responde por eso? Nadie. Porque el dueño cierra su parcela, porque para eso somos dueños. Pero que el dueño tenga derecho de recibir algo, para hacer el cerco siquiera, no lo hay. Entonces eso sería una cosa preocupante aquí en esta…si va la segunda etapa. Y lo otro que decíamos, estando el camino bien hechito, no somos nosotros los que vamos andar en vehículo, porque todavía se usa la bicicleta, todavía se usa el caballo, todavía se usa el carretón[98].

[97]A saber, paraderos ubicados en la entrada a la comunidad para disponer de locomoción colectiva; muchas veces sucedía que la poca frecuencia con la circulan los microbuses en los sectores rurales y que se dirigían hacia otros destinos -principalmente Los Sauces, Angol, Tijeral y Renaico- no se detenían debido a que no existían paradas oficiales de locomoción. Las salidas y entradas a la carretera que tenía considerado el diseño original del proyecto y que éste pudiera integrar las observaciones por las comunidades (en el entendido de que ninguna salida-entrada estuviera exenta de pagar peaje de ingreso a la carretera); las pasarelas, que resultaban ser importantes para las comunidades en general en este tipo de obras viales, fueron solicitadas frecuentemente debido a que permitían el flujo peatonal (sin cobro) de las personas por la nueva ruta (lo que antes de la construcción del proyecto podían realizar sin mayor inconveniente); sin embargo, tanto las salidas y entradas, como las pasarelas que no estaban en el diseño original, significaban mayores inversiones para la empresa, por lo que su integración al diseño nunca estuvo exento de polémicas, negociaciones o directamente omisiones de los funcionaros ministeriales, generando discusiones entre la población mapuche y el MOP.

[98]Martín Calbún, comuna de Angol.

Así las cosas, el relato de Martín Calbún de alguna manera reflejaba una realidad común a este grupo de comunidades mapuche y su relación con el proyecto, en la cual no existían consideraciones del MOP respecto a posibles imprevistos que pudieran haber sucedido con el camino ya construido y concesionado; como, por ejemplo, accidentes debido al cruce de ganado en la ruta, lo cual sucedía con frecuencia en las zonas rurales. O también el hecho de que las comunidades escasamente disponían de vehículos motorizados con los que desplazarse, lo que reflejaba de antemano el hecho de que este tipo de proyectos no estaba pensado para las poblaciones rurales de la zona, pero si para el cobro de los peajes, con la readecuación de las dinámicas de desplazamiento de la población de la zona. Esta realidad inevitablemente llevó al cuestionamiento acerca de la utilidad del proceso de consulta indígena y todas las actividades que implicó su desarrollo. La formalidad del MOP argumentaba que era para cumplir con la normativa medio ambiental. Sin embargo, para los comuneros mapuche eso era algo que no podía ser objetivado de manera precisa e inmediata -ininteligible en primera instancia para ellos- y que tuvo mucha relación con el ámbito político y simbólico del proceso de participación;

> "Para ganar votos pues. Lo mismo pasa con el Convenio, para mi esta cuestión es para mantener esta cuestión de las consultoras, si a las finales la cuestión la tienen cocinada, la van hacer igual… ¡la van hacer igual! Y esto a nosotros nunca nos beneficia ¿cuál es el beneficio que vamos a tener nosotros ahí cuando vamos a tener que pagar peaje igual?
>
> ¿Por qué no hicieron la Consulta antes al mapuche? Antes de que tuvieran toda la cuestión de que construyeran la carretera, antes. Y no llegan y traen todos los papeles *hechitos* ya no ma y empiezan a engrupir al mapuche. Felizmente ya hay mapuche que están más civilizados. No nos van hacer tontos tan luego. Eso es lo que pienso yo por lo menos y mi comunidad"[99].

De discutir los beneficios que podía generar el proyecto hacia este grupo de comunidades mapuche, la relevancia finalmente quedó centrada en los beneficios que se podían entregar desde la consulta indígena, lo que señalaba dos ámbitos completamente distintos, ya que el proceso de consulta definió las compensaciones que el MOP podía entregar a las poblaciones indígenas. El objetivo formal de la consulta -acorde a lo que estipula el Convenio 169 OIT- es lograr el consentimiento o la aprobación de la población involucrada respecto a una medida administrativa o legislativa susceptible de afectarles, lo que no guardaba ninguna relación con la postura inicial del MOP respecto a no entregar beneficios

[99]Mario Martínez, comuna de Angol.

a los grupos participantes. Sin duda, el consentimiento o la aprobación con el proyecto venía de la mano de visualizar beneficios concretos para las comunidades. Sin embargo, para este caso, eso no sucedió así al principio del proceso, debido a que una situación era entregar medidas compensatorias en base a la normativa medio ambiental establecida, y otra distinta era que el proyecto generara beneficios concretos para los grupos vulnerables del territorio, lo que para este caso solo se cumplió parcialmente, puesto que este tipo de proyecto se enfocaba hacia la población que sí disponía de los recursos para verse beneficiados como usuarios de la nueva autopista. En ese sentido, solo quedaba para las comunidades mapuche buscar beneficios en el proceso de consulta indígena, en el que fue posible discutir la entrega de compensaciones gracias a la presión que los delegados mapuche introdujeron en el proceso.[100].

Para efectos de llevar adelante el proceso de consulta, la aplicación de la política debe presentar un formato acorde al contexto cultural de los actores y a sus dinámicas cotidianas. Para ello se dispuso de especialistas y facilitadores culturales, llevando el trabajo de participación al propio terreno de las organizaciones indígenas involucradas. Las modalidades y los contextos en los que las autoridades del MOP transmitieron el mensaje de la política de Estado cobró mucho sentido ya que fueron situaciones en las que se produjo una especie de rito que invocaba, consagraba y revestía su poder simbólico, que permitió reproducir una suerte de "modalidad ritual" de legitimar el poder del Estado en estos grupos que habitaban estas zonas del país; allí donde los servicios básicos del Estado se caracterizaban por su ausencia o precariedad. En donde los procesos de modernización y desarrollo económico no han entregado resultados positivos para muchos sectores empobrecidos, como los mapuche. Por consiguiente, no era extraño observar en las poblaciones indígenas tendencias a rechazar y deslegitimar la presencia del Gobierno y de cualquiera de sus acciones que argumentaban alcanzar un cierto "equilibrio" entre las partes;

> "Mire, políticamente yo creo que en el gobierno anterior se le dio mucha…se le quiso dar mucha actividad a la Consulta. Cosa que no es muy bueno acelerar el tema de las consultas porque a nosotros nos tienen que dar un tiempo para comunicarle a nuestras comunidades y poder tomar una decisión, cosa que no se puede hacer, que se yo, de un mes para otro, porque finalmente uno se reúne en asamblea todos los meses. Pero resulta que hay otros

[100]En este marco, la importancia de las compensaciones radicaba en la política medio ambiental, no así en los entes que ejecutaron las obras del proyecto. No obstante, si es posible discutir en relación a los criterios que cada actor maneja respecto a lo que se concebía como medidas compensatorias.

> temas que son importantes de comunidad y se deja de lado lo que es el tema de la Consulta. Sipo, hasta que no haya una reunión exclusiva para hablar el tema de la Consulta. Pero eso significa muchas reuniones para la comunidad. Sí, porque fíjese uno cita y no llegan todos los asociados a la reunión[101].

Se destaca lo mencionado en el relato, en el sentido en que afectaba la representatividad que pudiera haber obtenido -de su propia comunidad- un delegado mapuche. Puesto que la representatividad de un líder indígena requería ser actualizada por el grupo al cual pertenecía, resultaba complicado para las comunidades ponerse de acuerdo respecto a quién los representaría en una consulta indígena, por ejemplo, considerando las dificultades en los tiempos, las distancias, las formas de trasladarse y las actividades de cada individuo y grupo, o incluso, lo complicado para efectos de participar en la consulta el que hayan existido pugnas internas que existían en las comunidades o entre ellas; elementos que no se encontraron considerados en la planificación de la consulta indígena y menos en su ejecución.

Lo anterior tuvo implicancias y consecuencias para las comunidades mapuche. Dentro de las implicancias, se observó que los grupos se enfrentaban a dos escenarios cuando se vieron involucrados en el proceso. Por un lado, existía la posibilidad de no participar, puesto que la consulta indígena no era un procedimiento estrictamente obligatorio para ellos, liberando en tal caso al MOP de la responsabilidad de los costos ambientales del proyecto en la zona. Sin embargo, eso significaba que las comunidades que se abstuvieran de integrar el proceso quedaban al margen de la entrega de compensaciones del MOP para estos efectos, encontrándose fuera de la lista de beneficiados, lo que finalmente representó un cálculo simple para los delegados mapuche; participar para estar “vigentes” y ser escuchados por las autoridades.

Por otro lado -y como ha sucedió en este estudio-, los grupos indígenas involucrados solicitaron participar en el proyecto y gozar -en igualdad de condiciones- de los beneficios que este pudiera generar en el territorio (haber sido considerados como mano de obra principalmente). Pero sucedió que los grupos mapuche se armaron de expectativas demasiado altas, particularmente por el formato y la metodología que fue utilizada en el proceso de consulta, y sobre la base de una participación no vinculante, hecho que condujo

[101]Marco Millapi, comuna de Angol.

a reacciones de frustración y desaprobación de una parte de los delegados mapuche, respecto de la utilidad de esta política.

Las consecuencias pudieron ser diversas para estos efectos, tanto para las comunidades mapuche involucradas, como para el MOP. Para los mapuche, las consecuencias de no participar en el proceso ya han sido señaladas; perder la oportunidad de validarse frente al Estado -y frente a las otros servicios públicos involucrados, como los municipios-, como también quedar fuera de la entrega de beneficios. En cambio, las consecuencias de participar representaban una interrogante, puesto que el resultado era un escenario que se fue desenvolviendo a medida que el proceso tenía su curso. Para el caso de la consulta indígena, los delegados mapuche participaron no sin dejar expresados sus puntos de vista en relación a la incapacidad que presentó el mecanismo para haber dispuesto de una participación efectiva y vinculante con las decisiones del MOP, y no sin antes presionar a esta institución a establecer acuerdos con las comunidades.

Entre las diversas implicancias para el MOP en haber desplegado un proceso de consulta indígena, se encontraba aquella relacionada a tener que incorporar al proceso a los delegados de las comunidades que estuvieran validados, lo cual implicó un cierto grado de incertidumbre para el órgano público debido a que el dilema de la representatividad de las comunidades indígenas a las cuales se consultó era un asunto interno de cada grupo, que escapaba al control del Estado. En esa decisión, influyó mucho la situación de cada organización, en particular el tipo de relación que sostenían con los servicios públicos. Tanto la normativa ambiental como la normativa indígena señalan que, para efectos de un procedimiento de participación, será la directiva la que represente a la organización siempre y cuando ésta se encuentre vigente en el Registro de Comunidades y Asociaciones Indígenas de la CONADI, lo cual tampoco tenía relación directa con la situación de la representatividad dentro de cada comunidad, ya que se trataba de un proceso social que le correspondía a cada grupo y en el que se introducían una serie de factores que también escapaban al manejo de las instituciones.

Otra de esas implicancias se relacionó al impacto que generó la consulta indígena en las relaciones interétnicas; entre los grupos mapuche y el MOP o entre comunidades; situación que tampoco fue tratada con la atención necesaria en la implementación del proceso.

Finalmente habría que mencionar que para efectos del punto de vista de los delegados mapuche que participaron junto al investigador en este estudio, para ninguno de los delegados y participantes la CONADI representaba un organismo que velara por su desarrollo y bienestar, por tanto, también existieron vacíos institucionales en torno al dilema de la representatividad, ya que a ojos de los organismos centrales del Estado, como el MOP, la CONADI representaba el órgano que debía encabezar el proceso de consulta indígena, lo cual tampoco resultó de esa manera, ya que ningún funcionario de CONADI se presentó en ninguno de los talleres o reuniones solemnes de la consultoría[102].

RESULTADOS; INDICADORES Y SISTEMATIZACIÓN

A continuación, se presentarán los resultados del análisis de categorías e indicadores que fue aplicado en este trabajo. El fin es entregar un cuadro general respecto a cuáles fueron las respuestas de los actores, complementando la reflexión teórico-práctica anterior, seleccionando aquellas sentencias que representaron con mayor fidelidad los objetivos que se han perseguido en este estudio, de parte de cada entrevistado. La sistematización y análisis de los indicadores permitió conocer más sobre qué interpretaron este grupo de delegados mapuche con la consulta, qué significaron y qué concibieron respecto a la participación, o cuáles fueron los elementos positivos que les quedaron del proceso.

La sistematización se realizó sobre la base de descomponer los indicadores en una dimensión de “Contexto”, en la cual se realizó un subanálisis que llevó a indicar cuáles fueron las circunstancias y factores -objetivos preferencialmente, pero también subjetivos- que jugaron un papel importante para dicha persona como para haber emitido tal o cual juicio, opinión o discurso.

Se desagregó otra columna de análisis; “Elementos Socio Culturales Involucrados”, en la cual se realizó un examen que intentó identificar qué elementos sociales (situaciones,

[102] La única autoridad mapuche de la zona que dio su aprobación a que el MOP desarrollara un proceso de consulta indígena por el proyecto de la nueva ruta Nahuelbuta, fue la *Werkén* Ana Llao de la zona de Malleco, quien en dicho periodo se desempeñó como una de las consejeras territoriales de la CONADI. Ana Llao formaba parte de la organización Ad Mapu como mensajera y también como representante de la organización que conformaron las comunidades mapuche de Temocuicui en ese periodo. Asistió solo a la ceremonia de inicio de la consulta indígena para posteriormente no asistir a ninguna otra instancia.

problemáticas, prácticas o hechos concretos) estuvieron presentes en ese discurso. Y, finalmente, una columna que intentó descifrar el "Sentido social" que pudo ser develado en los relatos, respecto a la participación indígena con el MOP.

Las Tablas de indicadores y el análisis al que se alude, se encuentran en el apartado de Anexos, las cuales irán siendo mencionadas y citadas en el análisis de cada comunidad mapuche y sus delegados que estuvieron presentes en este trabajo y que fueron entrevistados, en función de propiciar un mayor orden de redacción y presentación de resultados.

18. Comunidad Mapuche "Juan Marín Rayín"

De parte de este grupo mapuche, durante el trabajo en terreno se fijaron reuniones individuales con la secretaria de la comunidad indígena, la sra. Cecilia Marín, quién representó a la comunidad mapuche "Juan Marín Rayín" en los talleres de consultoría, y en ocasiones junto a otros vecinos. Sin embargo, ella se excusó de entregar una entrevista personal en dos ocasiones, lo cual hizo difícil haber obtenido de parte de ella algún relato que nos contara sobre su parecer respecto al proceso de consulta indígena. No fue posible entrevistar a la delegada puesto que finalmente se rehusó a ello. No obstante, es importante destacar que dentro de los grupos mapuche que integraron la consulta, el grupo más numeroso en asistir a los talleres correspondió a esta comunidad. Sin embargo, no dejó de ser sugerente el hecho que la desarticulación de la directiva indígena -por los factores que fueron mencionados anteriormente- influyó en la participación de los delegados en los talleres, puesto que, al no haber directiva constituida, la sra. Cecilia Marín tuvo que asumir la representación del grupo en la consultoría, cuando en realidad su cargo era la de ejercer como secretaria de la junta de vecinos del sector rural de Trarulemu Bajo.

Lo anterior le generó reparos en su decisión de tener que haber representado a la comunidad en los talleres como delegada de la comunidad indígena, ya que, al tratarse de un conjunto numeroso de personas, la sra. Cecilia flaqueó en su decisión de asistir a las convocatorias, después de estar siendo acompañada por un grupo de vecinos que asistían con ella. De este conjunto de personas, todos asumieron que la sra. Cecilia Marín debía ser

la portavoz del grupo, por lo cual ninguna otra persona quiso entregar su relato al investigador.

19. Comunidad Mapuche "Eugenio Araya Huiliñir" – Comuna de Renaico

La entrevista etnográfica de Abraham Araya Cid, presidente de la comunidad mapuche "Eugenio Araya Huiliñir", reveló su postura y su forma de pensar respecto a la consulta indígena. En ella fue posible observar la influencia o la determinación en algunos casos de la forma de concebir e interpretar el proceso. En este caso, en lo que se reflejó en la Tabla N° 17, en Anexos, es la experiencia negativa que tuvo Abraham Araya como dirigente mapuche, en la cual relató su exclusión como delegado mapuche de la comuna de Renaico, en la Mesa de Salud Intercultural del Hospital de Angol. Dicha experiencia fue relevante para él, pues le hizo predisponerse a las actividades de los organismos públicos en forma negativa desde entonces. El Sistema Intercultural de Salud en el Hospital de Angol venía funcionando desde hace más de 11 años antes, y debido al proyecto de construcción del nuevo establecimiento hospitalario, que implicó la demolición del antiguo edificio, las autoridades del Hospital decidieron no dar continuidad a dicho programa de salud indígena, sin contar con la opinión ni presencia de Abraham Araya como el representante de los grupos mapuche de Renaico. Tal suceso determinó su visión respecto a la participación indígena en los servicios públicos.

De esta forma, la consulta indígena venía a formar parte de la misma lógica de exclusión que observó en el Hospital de Angol, en la medida en que era una expresión más de la situación en la que los mapuches no forman parte de las decisiones importantes que afectan sus propias vidas. Visto así, la consulta indígena no presentó "nada nuevo" que pudiera haberse considerado como instancia de participación indígena efectiva. Bajo su perspectiva, se continuaba con la discriminación institucional y la exclusión social, pues no se le respetó como representante mapuche en otras oportunidades, y respecto al proceso de consulta, no se respetó a la comunidad indígena debido a que seguían siendo excluidos de las instancias de toma de decisiones importantes en relación al proyecto Nahuelbuta, como por ejemplo la discusión sobre la ubicación de las plazas de peajes.

En términos analíticos, la clasificación de este indicador ha sido ubicado en la categoría “Inclusión-Exclusión”, debido a que el contenido reveló las experiencias de esa naturaleza vividas por el entrevistado, acorde a los contenidos identificados en las entrevistas. Experiencias que influenciaron su forma de pensar y su forma de identificarse como mapuche frente a la sociedad y los servicios públicos, y en particular la forma en cómo este delegado se adaptó a las exigencias de la consulta indígena. Esta categoría forma parte de la dimensión “Sentido social”; dimensión que se desprende de los contenidos identificados en la entrevista a este personero mapuche. Este indicador y su sistematización puede revisarse en la Tabla N° 17 de los Anexos.

En otra línea, la percepción que tuvo Abraham de la consulta indígena es que el proceso conllevaba una dimensión judicial, un ámbito legal en el cual podían ser atendidas las preocupaciones o demandas de las comunidades mapuche cuando estas no fueron atendidas por el MOP en su complejidad. Eso se puede ver reflejado en la Tabla N° 18, cuando el presidente de la comunidad hizo alusión al proceso de compensaciones que debía tener el proyecto con las comunidades. Por lo tanto, como existía una dimensión judicial en esta problemática y dentro de la visión del presidente, por lo que su accionar en relación al proyecto se tradujo en acudir al mismo canal de resolución del conflicto; el camino judicial, considerando que para las comunidades indígenas actualmente la vía legal representa una alternativa para resolver sus conflictos cuando no son escuchados por las autoridades políticas (el Sr. Abraham Araya, como presidente de la única comunidad mapuche de Renaico, interpuso un recurso de protección en la Corte de Apelaciones de Temuco el año 2014 que finalmente fue acogido, por lo cual el proyecto estuvo paralizado por un año. Sin embargo, la resolución judicial del tribunal terminó por validar el proceso participativo que se realizó entre 2013 y 2015, dejando sin efecto el recurso presentado por esta comunidad, junto a otras).

El indicador contenido en la Tabla N° 18 de los Anexos, se ubica dentro de la categoría “Leyes y Derechos”, debido a que expresa una percepción de parte del entrevistado, en la cual apela a los procesos judiciales para garantizar los derechos indígenas que le correspondía al MOP aplicar en estas instancias con las comunidades que se vieron afectadas por los impactos del proyecto. A partir de esto, se vislumbra que el Sentido social del proceso vivido en la consulta, de parte del Sr. Abraham Araya, se relacionó directamente

a una noción en la cual el poder judicial representaba una solución más que un obstáculo, ya que revestía una herramienta para garantizar derechos, cuando el Estado y sus organismos centrales no lo hicieron. Para el presidente de la comunidad, la situación le representó un completo desamparo o abandono por parte del MOP con la responsabilidad social que le compete al Estado como encargado del bien estar de la población. Un desamparo judicial también, a la vez que un acto de negligencia política por la forma como se trataron los derechos indígenas.

Los comuneros de Renaico consideraron que la no existencia de un programa de compensaciones que estuviera acorde a la inversión que contemplaba el proyecto, representaba una falta de respeto y un atropello a los derechos indígenas que le correspondía al MOP implementar en este proceso. Como ello no fue así, se entendió que existía efectivamente una omisión a la participación de las comunidades en el proyecto y un atropello a su condición de población vulnerable. Más aun, cuando se consideró que detrás de esta problemática, lo que faltaba eran las voluntades políticas de las autoridades de cumplir con dichos estándares, y que, a juicio del delegado, estaban lejos de concretarse. En este punto es cuando este grupo de comuneros concibieron que eran objeto de un desamparo, tanto judicial como social de parte del Estado, y por tal, acudieron al poder judicial para intentar resolver el problema. Esta reflexión se desprende del indicador contenido en la Tabla N° 18, de los Anexos.

Al igual que el indicador descrito, el pronunciamiento contenido en la Tabla N° 19 deja entrever que la percepción de la consulta indígena apuntó a un proceso en el cual es necesario considerar recurrir a los Tribunales de Justicia, a partir de que el proceso no entregó las certezas ni las garantías de que las comunidades fueran a ser escuchadas, y representó una situación a la que el grupo mapuche de Renaico estaba acostumbrado; las evasivas institucionales. El Sentido social de la consulta rodeaba la realidad de exclusión que afectaba a muchas comunidades mapuche de la región, y en este caso, quedó circunscrito a una problemática judicial, desde la visión de Abraham Araya. Por otro lado, el proceso no aportó en nada al mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades, ni mucho menos reconoció los derechos indígenas que correspondía respetar en estas instancias; partiendo por los derechos estipulados en la Ley Indígena o el Convenio 169 OIT. A partir de ello, cobró fuerza la idea o la percepción de que la consulta indígena

respondía más a una expresión de abandono del Estado con su responsabilidad social, a que una instancia de participación indígena en un proyecto. Y esa visión de las cosas se justificó en la medida en que no se respetaron los derechos indígenas, de acuerdo a la percepción del entrevistado.

La clasificación de este indicador contenido en la Tabla N° 19 se ubica en la categoría "Leyes y Derechos", en base a la noción que se identifica en este relato sobre la participación indígena en el proyecto, la cual se relacionó con el poder judicial, concebido como una herramienta para garantizar derechos, frente al desamparo perpetrado por el MOP respecto de las comunidades y sus condiciones de vida, lo cual representó también para Abraham Araya la reproducción de formas distintas de discriminación y la falta de reconocimiento cultural propia de las instituciones públicas con los indígenas.

En torno al indicador contenido en la Tabla N° 20, Abraham Araya concibió que la consulta indígena era una herramienta política del Estado, y como tal su naturaleza no podía ser otra (no participativa como se presentó en su formalidad). A raíz de ello, consideró que el proceso era solo un "pantalla política" del Gobierno para dar buena imagen, y más bien respondía a un ejercicio protocolar más que una convocatoria de efectiva participación. Dentro de su visión, se continuaba con la discriminación a las comunidades mapuche, ya que el relacionamiento que estableció el MOP con los grupos fue poco acertado en función de integrar efectivamente a las comunidades mapuche a los beneficios reales del proyecto; no se fundó sobre la base de una verdadera voluntad política de generar cambios en las condiciones de vida de los mapuche. Muy por el contrario, el proceso se prestó para la manipulación (política) de los grupos participantes, en base a un discurso demagógico de parte del MOP sobre la participación indígena. Una forma de hacer "propaganda".

El pronunciamiento de la Tabla N° 20 ha sido clasificado dentro de la categoría "Política", debido a que la percepción del entrevistado sobre el proceso hizo alusión a la naturaleza política de la consulta indígena como herramienta del MOP, donde el actor denunció la intencionalidad del proceso de consulta, en el que las comunidades mapuche se verían inmersas sin anticipar la política que estaba detrás, ni las consecuencias que esto generaría en el corto plazo, formando parte de un proceso que no estaba enfocado en que los mapuche tomaran decisiones relevantes en el proyecto, sino que por el contrario, buscaba

la manipulación o el engaño, desde el punto de vista de este delegado. Por lo tanto, detrás de esa política pública existiría una mala fe de actuar, y la intención de construir una imagen positiva del Gobierno en su relación con los mapuche. Ese era el Sentido social del proceso para Abraham Araya.

Continuando con el análisis, la percepción del presidente de la comunidad con la invitación a participar en el proyecto generó altas expectativas en él y entre los integrantes de la comunidad. La visión de Abraham respecto a la convocatoria del MOP en la consulta indígena le originó la idea de que el proceso significaba recibir beneficios concretos, de largo alcance y de mejoramiento de las condiciones de vida. Independiente de que ese tipo de acciones desprendan de los servicios públicos con las poblaciones indígenas en ocasiones, en el marco de los proyectos, se destacó el significado que le atribuyó el presidente de la comunidad a la convocatoria, en donde se asoció la idea de participación con la entrega de mejoramientos en la calidad de vida, antes que una invitación a discutir sobre el proyecto en sí mismo. Por tanto, el Sentido social del proceso de consulta estuvo asociado a tal expectativa. Sin embargo, en el desarrollo de los primeros talleres de consultoría, Abraham pudo reparar en el hecho de que, gracias a algunos comentarios de unos de los funcionarios del MOP, no generaba ninguna diferencia si las comunidades mapuche de la zona participaban o no del proyecto, puesto que de todas maneras la iniciativa sería implementada a pesar de que se opusieran, sin recibir compensaciones ni beneficios. A partir de ese comentario del funcionario público, tanto Abraham Araya como el grupo de comuneros que lo acompañaba en ocasiones reaccionaron negativamente, aludiendo a que ese comentario representaba un atropello a los derechos de las comunidades y al Convenio 169 OIT.

A partir de ello, Abraham dejó de considerar a la consulta indígena como un proceso en donde las comunidades fueran a ser escuchadas realmente. Por el contrario, consideró que se les faltaba el respeto a los delegados mapuche y al resto de los comuneros al emitir comentarios como ese, al invitarles a una actividad de supuesta participación indígena, pero con efectos poco concretos en el proyecto. Pero, por otro lado, continuó su asistencia en el proceso hasta el final, ya que de una u otra manera conseguiría beneficios para su comunidad, o “lucharía” por ellos hasta conseguirlos. Para el grupo de delegados que asistieron a los talleres, la situación representó un acto de exclusión, porque se planteaba

el tema de la participación, pero en el camino fueron dando cuenta de que no iban a formar parte efectiva de las decisiones relevantes, aquellas que se relacionaban con las situaciones más complejas; si el proyecto los afecta en sus economías, si los afectaba en sus traslados, si es que los podían beneficiar con puestos de trabajo, etc. El episodio dejó entrever los bajos niveles de participación que poseían estas comunidades en el proyecto, siendo interpretado por todos los presentes como un acto de exclusión total, ya que fue inevitable destacar que los integrantes de la comunidad mapuche “Eugenio Araya Huiliñir” se les originaron altas expectativas con el proceso.

La reflexión anterior se desprendió del indicador contenido en la Tabla N° 21 de los Anexos. Su clasificación corresponde a la categoría “Expectativas y Motivantes”, la cual se configuró a partir de los contenidos identificados en las entrevistas, y dice relación con los motivantes que impulsaron a este delegado mapuche a participar y a haber mantenido su participación en el proceso de consulta hasta su final.

Ciertamente la lectura que hicieron no pocas organizaciones indígenas del texto del Convenio 169 OIT se vincula estrechamente con una noción judicial, dada su condición de ser una fuente de derechos indígenas. Sin embargo, se vislumbró la visión que poseía Abraham Araya sobre este proceso, y salió a luz su percepción de que a pesar de existir tratados como el Convenio 169, el Estado no cumplía con dicha normativa, por lo tanto, su perspectiva general sobre el devenir de la situación era negativa. Tal era el Sentido social de la consulta indígena; un proceso que no respetaba las leyes ni a las comunidades mapuche.

En la misma línea, en el indicador contenido en la Tabla N° 22, Abraham respaldaba su postura al recordar que la comunidad a la que él pertenece realizó numerosos intentos de obtener fondos públicos de financiamientos para distintas iniciativas de su grupo, acudiendo al municipio, a la gobernación, etc. Sin embargo, casi ninguno de estos esfuerzos pudo tener buenos resultados, ya que, según su experiencia, para ser beneficiados tendrían que haber dispuesto de contactos y redes en los cuales apoyarse, debido a que el sistema público funcionaba de esa manera; en base a redes informales, en las cuales los mapuche de Renaico no tienen participación. A partir de ello, para este delegado mapuche la percepción es que la consulta indígena formaba parte de la misma lógica, y por ello, no

tenía la intención de escuchar a las comunidades que participaban, ya que nunca fue el interés del MOP en hacerlo. Dentro de su visión, Abraham consideró que el proceso de consulta era otra expresión de la exclusión social a la que eran sometidas las comunidades indígenas con los proyectos del Estado, donde se deja entrever los bajos niveles de participación que existen en estas instancias con otros proyectos del MOP, así como con otros servicios públicos.

El escenario completo, para Abraham le representó una situación de exclusión de los mapuche y en todos los ámbitos relacionados, principalmente porque ninguno de los programas y proyectos en los que participó como representante de su comunidad, han sido discutidos con ellos en los momentos y en los espacios indicados de toma de decisión. Nunca sucedió de otra manera que no fuera así. La regla era que los pueblos indígenas nunca han sido escuchados por la sociedad ni las instituciones, por lo tanto, la consulta indígena forma parte del mismo sistema excluyente; no planteaba la voluntad de hacer cambios reales. Los bajos niveles de participación que estaban establecidos en el programa era una expresión de ello. Este análisis se desprendió del indicador contenido en la Tabla N° 22, de los Anexos.

Tal indicador se clasificó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, categoría que intenta reflejar una condición estructural que se ha repetido en los contenidos de las entrevistas analizadas, en la cual los individuos se definieron a nivel identitario bajo una lógica de discriminación y exclusión en muchos casos, con muy pocos espacios sociales de reconocimiento e inclusión como indígenas, como mapuche. Por lo tanto, la dinámica de sentirse excluidos de la sociedad y del escaso reconocimiento cultural de los servicios públicos con las etnias -una suerte de “tira y afloja”- estaba muy presente en el relato de este delegado mapuche, configurando su identidad y subjetividad. Con la idea de “inclusión” se alude a dicha dinámica en la cual los grupos excluidos de la sociedad, fueron “incluidos” pero en un contexto particular y bajo criterios igual de excluyentes.

Finalmente, la sistematización de estos resultados puede ser revisada en la Tabla N° 23, de los Anexos.

20. Comunidad Mapuche "Margarita Traipe" – Comuna de Angol

Como se ha podido observar, los indicadores elaborados a partir de la entrevista etnográfica realizada junto a Mario Martínez, presidente de la comunidad mapuche "Margarita Traipe", estuvieron relacionados y referidos a las problemáticas de reconocimiento político y cultural del pueblo mapuche frente al Estado, argumentando que la carencia de este factor impactaba de manera directa en los niveles de participación e incidencia en los proyectos, de parte de los mapuche frente a las iniciativas de los servicios públicos. En base a ello, la supuesta participación indígena en estas instancias no tenía capacidad real de incidir en dichas acciones, por lo que la consulta indígena, como política pública, redundaba en un acto vacío, en un "significante vacío" o ambiguo, que formalmente planteaba una participación indígena que en lo concreto no estaba diseñada para que los mapuche tomaran decisiones, y por lo tanto, solo suscitó confusiones en los actores.

Según la visión de Mario Martínez, la problemática tenía una naturaleza judicial, la cual indicaba que, a nivel de política pública, los mapuche en Chile no toman decisiones sobre las acciones del Estado, aun cuando estas afectaran sus vidas. El Sentido social que don Mario le otorgó al proceso era eminentemente político y judicial, por lo que su percepción redundó en que los pueblos originarios debían primero estar reconocidos en la Constitución Política, antes de tener la capacidad de tomar decisiones sobre los asuntos públicos. De lo contrario, cualquier tipo de actividad de participación indígena no tenía sentido alguno, ya que no eran reconocidos legalmente como actores políticos que forman parte de la sociedad, según su visión. Por el contrario, su percepción del proceso apuntó a considerar esta actividad como una pantalla política del Gobierno para generar una imagen positiva a la sociedad, de que el Gobierno estaba de lado de los mapuche de Angol. Para el entrevistado, este tipo de problemáticas se generaron debido a que los grupos mapuche eran excluidos de las decisiones importantes, así como también eran objeto de una falta de reconocimiento de su identidad cultural desde los organismos públicos en el ámbito de la participación. Por lo tanto, para poder participar en igualdad de condiciones, resultaba necesario el reconocimiento constitucional para desarrollar una participación efectiva que les permitiera a los mapuche ser parte de las decisiones relevantes en la sociedad en la que están inmersos.

El análisis anterior se desprendió del indicador contenido en la Tabla N° 24, ubicada en los Anexos. Su clasificación corresponde a la categoría “Leyes y Derechos”, en base a los contenidos identificados en la entrevista etnográfica del presidente de la comunidad indígena, y que dio cuenta de las percepciones que este delegado mapuche se armó del proceso de consulta, relacionando los objetivos y la forma del proceso con una problemática judicial, en el cual los mapuche requerían de mayores cuotas de reconocimiento, tanto político como cultural, para incidir realmente en los proyectos y en todo ámbito de las decisiones sobre los asuntos públicos de la sociedad. El Sentido social de la consulta, por lo tanto, se tradujo en que el proceso no reconoció los derechos indígenas ni respetó las normativas en el área, lo cual dio paso al rechazo de la consulta indígena dentro de la visión del entrevistado.

Independiente de la falta de reconocimiento de los indígenas en la Constitución Política de Chile, el carácter no vinculante de la consulta indígena, como instrumento de participación, tenía su origen también en el hecho de que -para Mario- la exclusión social no había terminado de existir o reproducirse en las distintas esferas de la sociedad, particularmente en la comuna de Angol, lo cual representaba para este delegado la certeza de que ninguna acción del Estado iba a considerar a las comunidades mapuche en el proyecto. No existió una lógica que otorgara coherencia a los actos del Estado desde el punto de los afectados, por un lado, y el discurso de la política pública por el otro.

Continuando con un análisis similar, el indicador contenido en la Tabla N° 25, ubicada en los Anexos, podemos encontrar un indicador que expresa la percepción que tiene Mario Martínez como delegado mapuche de su comunidad, la cual hizo referencia a que frecuentemente se debía enfrentar a los cuestionamientos, desde los servicios públicos, sobre su identidad étnica, debido a que no poseía nombres o primer apellido que expresaran su ascendencia mapuche, de acuerdo al sentido común establecido en la sociedad. A raíz de esas experiencias, este delegado adoptó una actitud escéptica y crítica con todo tipo de procedimientos que requirieran someter a las comunidades mapuche a procesos de participación, ya que, según su relato, ni siquiera le respetan su condición de mapuche; ni de parte del MOP en esta ocasión de consulta, como tampoco de otros servicios públicos de la comuna. Este hecho suscitó en el delegado un reforzamiento de la imagen negativa que posee de los organismos públicos, por tanto, desembocó en un

rechazo del proceso de consulta de manera casi automática, que difícilmente pudo ser revertido. Mario Martínez era un hombre de edad avanzada, y ya no contaba con el mismo ánimo para formar parte de procesos participativos de este tipo, menos aun cuando practicaba una visión sobre la situación de las comunidades mapuche de Angol que distaba mucho de ser positiva.

Así las cosas, el sentido social que Mario le terminó por otorgar al proceso, equivalía a que la consulta formaba parte de la misma lógica de exclusión que propiciaba el Estado en la mayoría de los organismos públicos hacia los indígenas, en los que él ha podido experimentar. Por este motivo, para el entrevistado el proceso dejó entrever la discriminación que se continúa practicando con los mapuche en todos los ámbitos del Estado, destacando directamente la falta de reconocimiento cultural que era inherente a la política del MOP. Este hecho, que pudiera parecer sin mayor trascendencia, reveló una problemática compleja en la cual los representantes indígenas, en el ámbito público, son sometidos a estereotipos por la sociedad y por los funcionarios públicos; a caricaturas por así decir, en los que se construye una imagen ideal del indígena, la cual debe coincidir, casi de manera impositiva, con la idea o concepto que poseen la mayoría de las personas no indígenas, sobre los indígenas. Ello puede suceder como no suceder, y la experiencia de Mario Martínez es que sucedía con mayor frecuencia de lo que se pensaba, propiciando todo tipo de desencuentros entre el servicio público y las poblaciones que se reconocen así mismas como indígenas o descendientes de indígenas.

El análisis anterior ha sido realizado desde el indicador contenido en la Tabla N° 25, y se ha clasificado bajo la categoría “Inclusión-Exclusión”, en base a que representa las percepciones y nociones que el entrevistado expresó en la entrevista y las que han permitido dilucidar el Sentido social que Mario Martínez le otorgó a su experiencia en el proceso de consulta indígena. La categoría agrupa las expresiones o pronunciamientos del entrevistado respecto a la noción que poseía sobre los actos o situaciones en las que él entendía como excluyentes con su calidad de mapuche y que sucedieron durante el desarrollo de la consultoría. Situaciones como aquellas fueron las denunciadas en el pronunciamiento de la Tabla N° 25, la cual expresó su noción de exclusión y discriminación.

En otra línea de argumentos y nociones, si revisamos el indicador contenido en la Tabla N° 26, ubicada en los Anexos, se observa que para Mario Martínez la participación indígena no existía realmente; la consulta indígena solo servía para introducir el engaño y la manipulación política en las comunidades. Aseguraba que esta nueva política indígena poseía una ineludible naturaleza electoral de cooptar sectores de votantes para las elecciones de autoridades. No obstante, a pesar de que la consulta indígena, como programa enfocado en la participación, posee altos grados de desaprobación entre la población a la que se dirige, también es cierto que la figura del Convenio 169 OIT difiere con dicha imagen, ya que a dicho documento se le confiere un estatus de Ley, de normativa que debe ser cumplida por los organismos públicos, en función de respetar los derechos indígenas. No así el proceso de consulta, al cual se le otorgaba un velo negativo por ser un instrumento que no cumplía concretamente lo que planteaba en el discurso formal, pues introducía la manipulación política entre los actores.

El pronunciamiento de la Tabla N° 26 se clasificó dentro de la categoría “Política”, ya que el indicador corresponde a la noción o percepción que tuvo el entrevistado sobre el proceso de consulta indígena. Para Mario Martínez, el proceso poseía una naturaleza política y perseguía objetivos de la misma índole, los cuales, bajo su visión de las cosas, no estaban acorde a lo que se planteaba formalmente respecto de la participación indígena o de respetar los derechos de las comunidades participantes. Dentro de su visión, los resultados que podían ser obtenidos eran efímeros, poco reales o concretos, ya que el objetivo real de la consulta indígena era captar el voto de los participantes en favor de una coalición política o de un Gobierno en particular. Su discurso apuntó hacia los intereses políticos que estarían operando detrás, en forma indirecta, de las formalidades expuestas en la política indígena, y que no estaban enfocados en respetar los derechos de los mapuche. Esta situación dejaba a la consulta indígena como política que llamaba a la participación de las comunidades, en un acto “vacío” o en acciones que no entregaron un mensaje o un significado claro; en un “significante vacío”, carente de una lógica concreta que les representara a los delegados que efectivamente la política pública generaba el espacio para los que mapuche fueran escuchados por las instituciones. Finalmente, como ello no sucedió a ojos de don Mario, en la conciencia de los asistentes no quedó ninguna señal de que la metodología que fue implementada haya podido generar cambios reales para la situación de las comunidades mapuche de Angol.

Definidas así las cosas, para el entrevistado el Sentido social de la consulta indígena estuvo inevitablemente asociado a un procedimiento que solo buscó el interés y el beneficio político de determinados sectores de la sociedad; en particular los sectores dominantes y las autoridades, que solo persiguieron el voto de las personas a través de entregar todo tipo de falsas promesas de cambio y de participación, dejando al proceso de consulta nuevamente como una acción sin resultados concretos respecto de su objetivo formal.

Siguiendo en esta línea de análisis, la problemática a la cual se le hace referencia en el indicador contenido en la Tabla N° 27, en Anexos, adquirió una suerte de doble dimensión; la primera, en donde se expresaba la relación negativa que experimentó este delegado mapuche en distintos momentos con el desarrollo del proceso de consulta. Pero también señala la discriminación o la exclusión existente respecto a cada delegado o grupo mapuche que estuvo presente en el proceso en base a diversos factores, entre ellos, la posición política de las autoridades o líderes de la comunidad con la situación de los mapuche en general, o cuál era el comportamiento que tuvo determinado líder o determinada comunidad indígena en su relación con los centros de gobernanza, con la sociedad o particularmente con el proyecto. Una suerte de relación ambigua que se estableció con las poblaciones indígenas; entre tratar con los "*indios sumisos"*, y excluir a los "*indios rebeldes"*, en caso de que estos no se adaptasen a los distintos procesos normativos de la sociedad.

En ese sentido, la relación entre las partes desembocaba finalmente en que el Estado se vio en la necesidad de implementar una política con pertinencia cultural, pero en donde esas acciones no buscaron originar cambios concretos en la situación de la participación indígena con las comunidades que integraron el proceso; o en lograr establecer un equilibrio entre las partes, sino más bien en intentar instaurar la imagen -a través de actividades de distinta índole- de un Estado que escuchaba a los indígenas, pero que al mismo tiempo reforzaba su imagen negativa entre estas poblaciones, al dejar una idea de *participación indígena* en un estado de incoherencia total, desde un punto de vista semántico, simbólico y práctico, ya que en los hechos los mapuche no pudieron tomar decisiones importantes en el proyecto, ni tampoco participaron de la planificación de ninguna de las actividades en las que el MOP debía integrar a las comunidades mapuche, como lo indicaba el Convenio 169 OIT. Por tanto, el Sentido social que Mario Martínez le otorgó al proceso se relacionó

directamente con la creación de un "espectáculo político" para haber entregado buena imagen al país. Para el delegado mapuche, en este tipo de procedimientos se negaron los derechos indígenas de participación, a la vez que se dejó entrever la exclusión social que se reprodujo en estas instancias.

Como indicador, el pronunciamiento contenido en la Tabla N° 27 se clasificó bajo la categoría "Convenio 169 OIT", ya que dentro del análisis de la entrevista a Mario Martínez se identificó la presencia de esta idea o concepto circulando dentro de su discurso, en relación a dicho documento. Teniendo una visión muy clara de lo que debería ser la consulta indígena y cómo se debería implementar el Convenio 169, don Mario aludió en este pronunciamiento la capacidad normativa de tal documento; sus alcances como fuente de derechos indígenas, pero a la vez aludió a la capacidad que tenía el proceso de ser manipulado, viciado o soslayado en relación a la postura de las comunidades mapuche con el proyecto. Es decir, a la tendencia de soslayar los derechos indígenas consagrados en fuentes con las que el Estado chileno se ha comprometido a respetar. La consulta indígena, como procedimiento, también se prestó para la misma lógica de manipulación, porque finalmente la discusión sobre los niveles de participación ya era un asunto determinado de antemano. Por lo tanto, el Sentido social de la consulta se revistió de una imagen de "show mediático" que no respondía a ninguna lógica.

Continuando con la misma línea de argumentos, en la Tabla N° 28 de los Anexos, encontramos un indicador que señaló la visión que tuvo el entrevistado respecto del proceso de consulta, el cual consideró como un acto de exclusión encubierta. Las razones, apuntó el presidente de la comunidad, es al hecho de que las comunidades nunca fueron integradas al proyecto en forma temprana, antes de que el MOP tuviera un proyecto formalizado y se realizaran los primeros estudios en el año 2005, lo cual hubiera permitido que los grupos mapuche se organizaran para definir una estrategia o una postura frente al proyecto y el MOP, o que al menos se organizaran entre las comunidades mapuche de Angol para dichos efectos. Dicha situación representó para Mario Martínez un acto excluyente y que demostró que el Estado no estaba realmente interesado en escuchar a los mapuche. Por lo tanto, la situación general permitió que el entrevistado le otorgara un Sentido social de acto de manipulación del MOP con las comunidades, porque al decir *"Y no llegan y traen todos los papeles hechitos ya no má y empiezan a engrupir al mapuche"*,

aludió precisamente al hecho de no considerar a los actores dentro del proyecto de manera concreta y efectiva y en los tiempos pertinentes; por el contrario, dentro de la visión del entrevistado, lo que buscó el MOP fue la manipulación política de los comuneros solo para conseguir sus aprobaciones.

Como parte del análisis, el indicador descrito anteriormente se clasificó bajo la categoría "Inclusión-Exclusión", ya que el pronunciamiento es dirigido hacia el hecho que es observado y experimentado por don Mario dentro de su punto de vista, para el cual representó acciones excluyentes pero que fueron implementadas aparentando una política de inclusión que al final no entregó esos resultados precisamente, dejando un vacío en la consciencia de los actores. Acto seguido, el Sentido social otorgado representó un acto de manipulación del MOP con las comunidades mapuche.

La percepción de exclusión en el proceso de consulta indígena se amplificó si se observa el indicador contenido en la Tabla N° 29, ubicada en los Anexos, en donde Mario Martínez hizo una alusión a la ratificación del Convenio 169 OIT, acto que para él representó soluciones a los problemas que aquejaban a los pueblos indígenas. En su punto de vista, las comunidades mapuche no son escuchadas en ninguna instancia ni servicio público, por lo que la legalización de dicho documento obligaría al Estado a cumplir con la normativa, y de parte de las comunidades indígenas la tarea de tener que "luchar" para que ello sea una realidad. La percepción negativa de las acciones del Estado estuvo presente en pronunciamientos como este, donde la consulta indígena formaba parte de esas acciones, ya que no implementó una participación indígena como lo indicó el Convenio 169 OIT.

Por otro lado, en el indicador es posible observar una alusión que se dirige hacia la responsabilidad que tiene el Estado en promover el bienestar y el desarrollo de la población, lo cual para don Mario no se estaba realizando con procedimientos como ese, al decir *"A nosotros nos desfavorecen en todo sentido, a que el Gobierno y la autoridad no haga caso"*, insinuando con ello la noción de desamparo que tiene el entrevistado respecto del Estado y su condición de indígena. En su punto de vista, las comunidades que estuvieron presentes en la consulta se les negó el derecho a ser escuchadas, a participar en igualdad de condiciones y a ser compensados por los costos que iban a tener que asumir por el proyecto.

El indicador descrito se ubica dentro de la categoría “Convenio 169 OIT”, ya que se alude directamente a los alcances de dicho documento respecto de los derechos indígenas, haciendo una comparación con los resultados que entregó la consulta. El Sentido social, en este caso, el entrevistado lo llevó a un escenario en el cual el Convenio era la única herramienta institucional que tenía la capacidad de obligar al Estado a escuchar a las comunidades en relación al proyecto, y por sobre todo, a contrarrestar las arbitrariedades del MOP con estas poblaciones; arbitrariedades a las cuales estaban constantemente expuestos.

En otra línea de hechos relevantes para este delegado, el indicador de la Tabla N° 30 de los Anexos señala la importancia para este grupo de las problemáticas asociadas al aislamiento geográfico en el cual vivían, expresando su preocupación por el cuidado de las vías de conexión entre el sector donde residían y la zona urbana de Angol, protestando en relación a las modificaciones territoriales que iba a introducir el proyecto en la dinámica local, afectando en cierta medida el libre desplazamiento de la población. El diseño del proyecto contemplaba peajes troncales y laterales, lo cual obligaría a la dinámica del transporte vehicular de la zona a adecuarse a la nueva autopista, afectando los costos, tiempos y en particular los sectores rurales cercanos a la carretera; no pocos de ellos quedarían desfavorecidos respecto a los accesos y las salidas, viéndose obligados a buscar vías alternativas, sobre todo cuando los vehículos de carga pesada buscarían evitar el cobro de los peajes. Esto iba a provocar que el sector en donde vivían varios integrantes de esta comunidad mapuche se vería invadido de vehículos de todo tipo, preocupándose la comunidad por el daño que iba a recibir el único puente que los conecta con los centros urbanos importantes de la zona; Angol y Collipulli. El sector de La Arcadia quedaría completamente aislado si es que el paso de los camiones que buscan no pagar los peajes daña severamente dicha estructura. No obstante, para Mario Martínez, la solución estaba en que el MOP construya un nuevo puente La Arcadia, de concreto y metal, porque el que existe solo es madera y no soportará el paso frecuente de camiones.

Desde ese punto de vista, la consulta indígena se asoció a la idea de una oportunidad para un posible reparo o compensación con un nuevo puente en el sector donde habitaban, que evitara seguir agravando la situación de aislamiento. Nuevamente; la política pública originó

expectativas y motivantes particulares en individuos, a pesar de su desaprobación, bajo la idea de acceder a bienes o subsidios inalcanzables para ellos. Es decir, los actores sopesaron en una balanza lo que traía mayor beneficio para ellos; si mejorar las condiciones materiales al corto plazo (por las compensaciones) o mantenerse al margen de la tutela del MOP inmersos en una posición disidente, ya que no participar del proceso implicaba quedar fuera de posibles beneficios. En este caso el puente simbolizaba la conexión con la urbanidad, con el comercio, con las fuentes de trabajo en donde se desempeñaban estos comuneros, y la destrucción del mismo representaba para ellos el aislamiento total de los servicios básicos.

En función de ubicar este indicador dentro del análisis, se clasifica bajo la categoría "Aislamiento geográfico", ya que el pronunciamiento aludió al temor y al riesgo de que las vías de conexión que poseía esta comunidad respecto de los centros urbanos de la zona se vieran destruidas por el paso frecuente y desregulado de vehículos de carga pesada, como los camiones. Para ellos significaba empeorar sus condiciones de vida, porque perderían sus fuentes de trabajo y los servicios que utilizaban. Esta categoría fue establecida en torno a las referencias que se identificaron en la entrevista de esta comunidad mapuche y de otras, respecto a la problemática del aislamiento geográfico en que el están inmersas no pocas comunidades indígenas en Chile actualmente. Dicha categoría forma parte de la dimensión "Motivantes y Aspirantes", debido a que son tales elementos los que explicaron los discursos y las decisiones de los entrevistados respecto a la percepción del proceso de consulta y el Sentido social que finalmente le otorgaron a esa experiencia. Las carencias y los problemas se transformaron en móviles en esta instancia; móviles para haber formado parte de estos procesos que fueron evaluados negativamente por los actores. Se originaron expectativas que no pudieron ser atendidas.

La sistematización de estos indicadores puede ser observada en la Tabla N° 31, dentro de los Anexos de este estudio.

21. Comunidad Mapuche "Juan Quintre" – Comuna de Angol

En los indicadores extraídos de la entrevista etnográfica a María Velozo, presidenta de la comunidad mapuche Juan Quintre, del sector rural de Butaco en la comuna de Angol, fue

posible apreciar que la idea central que estaba a la base de sus pronunciamientos eran las expectativas y motivantes que el proceso de consulta generó en este grupo de delegados que asistieron a los talleres de consultoría, antes que considerar el proceso como una experiencia negativa, o como una instancia para tomar decisiones del proyecto. Para su representante, la participación fue significado de recibir beneficios, y por ello continuó asistiendo a los talleres de consultoría a pesar de tener una percepción negativa sobre el proceso en un principio.

Lo anterior estaba relacionado a las condiciones en las cuales vivían las familias que formaban parte del grupo. Entre ellas, el aislamiento geográfico en que se encontraba el sector de Butaco respecto de la cobertura de servicios básicos, tales como cobertura de internet, de telefonía móvil, urbanismo, transporte público, seguridad ciudadana y accesos vehiculares, entre otros. En la Tabla N° 32 fue posible apreciar que el móvil de la participación de la presidenta de la comunidad en los talleres de consultoría fue conseguir el mejoramiento de los caminos de acceso y salida de Butaco, ya que iba a permitir que el transporte público pudiera ingresar al sector. Por lo tanto, sus condiciones de vida la impulsaron a seguir asistiendo a los talleres para ver la posibilidad de conseguir ese beneficio. Butaco era un sector rural que se encontraba inmerso en un contexto territorial desfavorable y desprovisto de infraestructura y medios de conectividad con el exterior, lo que profundizaba la precariedad de las condiciones de vida de sus habitantes; la mayoría de las familias desarrollaba actividades agropecuarias en pequeña escala, con puestos de trabajo apatronados en Angol o en Renaico.

La Municipalidad de Angol nunca dispuso recursos para este sector en cuanto a la situación en Butaco; la comunidad adolecía de una serie de recursos que les eran necesarios, entre ellos la cobertura de los sistemas de comunicación y la llegada al sector de vehículos de emergencia; Carabineros, Ambulancias y Bomberos. Salvo los pocos beneficios que eran entregados por el PDTI (Programa de Desarrollo Territorial Indígena de INDAP) y el programa “Chile Indígena” de CONADI -ambos programas implementados por el municipio- al desarrollo productivo y las festividades tradicionales de la comunidad, como lo era el Festival de la Castaña de Butaco, la comunidad no poseía los medios para superar su situación de aislamiento.

El indicador que expresó esta situación fue clasificado dentro de la categoría “Aislamiento Geográfico”, y se ubica en la Tabla N° 32. Como parte de los motivantes y aspirantes que esta comunidad mapuche se armó con el proceso de consulta indígena, la situación de aislamiento resultó ser una necesidad urgente que debía ser superada de algún modo, por lo cual la presidenta de la comunidad y un grupo de comuneros mantuvieron su asistencia al proceso en búsqueda de alguna solución a ese problema. Debido a la falta de vías de acceso al sector de Butaco, los caminos interiores eran altamente valorados y para la comunidad resultaba imperativo mantenerlos en buen estado.

Por otro lado, se destacó la percepción que se originó en María Velozo respecto a la convocatoria que hizo el MOP con este grupo para la consultoría, si revisamos el indicador de la Tabla N° 33, en los Anexos. Para ella, la invitación a asistir a los talleres representó una situación en la que ella se vio compelida a responder asistiendo al proceso, lo cual sugirió una noción de formalidad de parte de ella y los comuneros que la acompañaron en los talleres de consultoría, en ocasiones. Es decir, haber respondido formalmente a la invitación a participar, independiente de si estaba de acuerdo con el proyecto o no. Cuando se describe el escenario en el cual las poblaciones locales poseen lógicas y códigos locales de reunión y participación; de hacer asambleas, se está señalando con ello precisamente estas situaciones en las que el Sentido que le otorgan los actores a los procesos de política pública puede llegar a alejarse bastante del Sentido social con el cual el MOP implementa las políticas. Los mapuche de Butaco no conocían nada del proyecto hasta que se les convocó al proceso de consulta indígena, por lo tanto tampoco tenían conocimiento anticipado del diseño ni nada por el estilo, lo que tampoco les permitió hacerse una idea un poco más acabada de lo que plateaba el proyecto para las zonas comprometidas de Renaico y Angol.

No obstante, la idea de participación que expresó la entrevistada sugirió un concepto ligado a la posibilidad de recibir beneficios del MOP, lo cual estaba lejos de ser una participación para tomar decisiones en el proyecto. Ello reflejó a una visión reducida de la participación indígena por parte de esta delegada; participación de la cual se sabía muy poco a nivel comunitario y con las instituciones, pero se encontraba en sintonía con la tendencia de los servicios públicos en que los mapuche no eran llamados a tomar decisiones sobre los proyectos que les afectaban, directa o indirectamente, mucho menos si eran iniciativas

concesionadas. Pero su participación en estas instancias, similares a otras que se reproducen desde otras instituciones, se fundaba sobre la base de captar beneficios para el grupo indígena involucrado, ya que era a lo que estaban acostumbradas las comunidades mapuche cuando se les llamaba a integrar programas y proyectos, donde estos últimos eran formulados e implementados bajo estrictos y poco comprensivos criterios sociales o culturales, dejando a los actores indígenas sin la posibilidad de hacer una visión crítica del proceso y de aportar ideas que fueran efectivamente integradas a los proyectos, en conjunto con las instituciones.

Sus pronunciamientos respecto a la consulta indígena, se dirigían a considerar que este tipo de procesos representaban una oportunidad para la población mapuche de informarse y ser considerados dentro de este tipo de iniciativas, lo cual significaba una oportunidad para ser escuchados por las autoridades, considerando que las poblaciones mapuche de estas comunas se habituaron a las evasivas institucionales y de las autoridades en términos generales. Por lo tanto, surgió una idea de "inclusión", de *participación*, y despertó expectativas para este grupo que históricamente fue marginado de estos asuntos como estos. Marginados no solo de las decisiones sobre el devenir del proyecto por el cual saldrían afectados, sino que históricamente marginado de las decisiones sobre aquellos asuntos que los afectaban directamente en su cotidianidad, como los programas y los otros proyectos del municipio o del Gobierno Regional, lo que sugirió un doble acto de exclusión de parte del Estado. A partir de ello, la voluntad de participar, de asistir a los talleres, para María Velozo representó no solo la posibilidad de informarse del proyecto y de conseguir beneficios para su comunidad, sino que también representó la oportunidad de sentirse escuchada en una instancia en la que los mapuche no son considerados; en una sociedad que nunca los tomó en cuenta.

En ese sentido, en el indicador de la Tabla N° 33, se vislumbró una suerte de manipulación del significado de la "participación indígena" por parte del MOP, en base a que los sujetos destinatarios -finalmente-, su participación se vio traducida en modificaciones superficiales al diseño del proyecto y a la entrega de información puntual sobre la dinámica de la población local, pero en ningún caso una discusión que representara una preocupación por las condiciones en las que estas familias sobrevivían el cotidiano, o si eran tomados en cuenta a la hora de adoptar decisiones relevantes a través de esa participación o si el

proyecto iba aportar en algo al desarrollo del sector de Butaco. De esa manera se evitaba la desilusión, el quiebre de expectativas, que eran los elementos que también movilizaron a estas personas a formar parte del proceso de consulta indígena. Se debe recordar que este proyecto concesionado consideró una alta inversión en millones de dólares, lo cual podría haber sido reflejado en la creación de fondos para aportar al desarrollo local; como puestos de trabajo para los integrantes de las comunidades mapuche en el proyecto, capacitándolos para que pudieran elevar su nivel de instrucción, o en el mejoramiento de los caminos rurales o en visibilizar a las comunidades mapuche de la zona para que pudieran tener algún tipo de aporte al desarrollo local, y verse integrados en algún modo.

Dentro del análisis de contenido, este indicador fue clasificado bajo la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que expresó la idea bajo la cual la sra. María Velozo se relacionó con el proceso de consulta; a través de una noción de formalidad, de responder a la convocatoria sin saber mucho del proyecto, ya que ese hecho para ella representó una forma distinta de ser tomados en cuenta, lo cual hubiera significado para los integrantes de esta comunidad indígena que iban a ser escuchados por las autoridades, lo que muy pocas veces sucedía en su día a día, y que para ellos sin duda despertó el interés. Por el otro lado, la noción o la idea de que haber participado de una convocatoria del MOP implicaba recibir beneficios sociales, lo cual tampoco era directamente cierto, pero de todas formas expresó cuál era la costumbre o la tendencia en estos asuntos; el relacionamiento entre los servicios públicos y los pueblos originarios, en los que se instaló el hábito de concebir a dichas poblaciones como grupos que no tienen nada que aportar al desarrollo de la sociedad o a la modernización de los servicios, lo que terminó por reforzar la relación de exclusión.

Continuando con la misma línea de análisis en la entrevista a María Velozo, el punto de vista de la presidenta de la comunidad se logró vislumbrar en el indicador de la Tabla N° 34, en Anexos, bajo una aceptación de la posición de subordinación que tenían los delegados mapuche frente a los funcionarios del MOP, a partir de que se les concibió como agentes que tenían el poder de “la verdad” de todo el ámbito que tenía relación con el proyecto, por lo tanto, la relación con los funcionarios del MOP fue de subordinación. En ese sentido, desde el MOP las poblaciones mapuche fueron concebidas desde un punto de vista paternalista, el que se podría decir que se encontraba presente en todo el proceso. Pero cuando se implementó la consulta indígena, fue la situación completa la que permitió

que esas lógicas se siguieran reproduciendo; por un lado, los funcionarios del MOP las reprodujeron, muchas veces de manera inconsciente, cuando debían presentarse e interactuar con los representantes mapuche, puesto que se relacionaron con personas que carecían de las capacidades analíticas para comprender la información técnica del proyecto, debido a su corta o nula experiencia educativa. Por su parte, los delegados mapuche asumieron que tales representantes del MOP tenían la capacidad para dialogar adecuadamente y con altura de miras de lo que implicaba el proceso, lo cual tampoco resultó siempre de ese modo. Por lo tanto, el resultado fue un escenario en el cual se desarrolló un diálogo desigual, ya que no toda la información que fue entregada por las comunidades participantes fue tomada en cuenta o simplemente los funcionarios del MOP se limitaron a entregar la información y responder algunas consultas.

No podría decirse que el investigador del presente estudio haya observado un diálogo que haya permitido una comprensión y entendimiento entre las partes sobre la forma en cómo las comunidades mapuche iban a continuar sus vidas, una vez que el proyecto fuera construido. No se discutió y no se habló de cómo estos grupos sortearían los costos que les iba a imponer el proyecto cuando estuviera funcionando, como tampoco los integraron como actores con un profundo conocimiento del territorio que habitaban. A su vez, las comunidades se concibieron así mismas como grupos que estaban completamente supeditados a los sucesos y la información que recibieron, resultando en una suerte de tutelaje técnico-administrativo, que desembocó en reforzar la relación de subordinación de los funcionarios del MOP con los delegados mapuche.

Descrito así el contexto, esta situación se reprodujo en la consulta indígena no pocas veces y no solo con la presidenta de esta comunidad y el grupo de personas que la acompañaron, sino que fue una situación más en la que se cumplió la tendencia de los servicios públicos de reproducir lógicas de exclusión y discriminación con los grupos indígenas, a pesar de haber sido una discriminación algo maquillada gracias al velo institucional de la consulta, cuando planteaba la participación indígena y el diálogo de buena fe. Ello no evitó que la sra. María se concibiera a sí misma como una persona no apta para entender lo que se trabajaba en los talleres de consultoría, lo que generó el rápido arrepentimiento de ella de haber asistido a los talleres por pensar que no podía aportar mucho al proyecto. Sin embargo, después de convencerla de que mantuviera su participación en el proceso, su

asistencia a los talleres cobró un sentido más de expectación más que de protagonismo, dejando la responsabilidad de hablar por el sector de Butaco en manos de los funcionarios del MOP, que poco sabían de las problemáticas de los habitantes de ese sector rural.

Para efectos del análisis, el indicador de la Tabla N° 34 se clasificó bajo la categoría "Inclusión-Exclusión", debido a que en él se expresó la relación de exclusión que se reprodujo en esta instancia, en la que los actores poseían una consciencia social -e individual de sí mismos y de los grupos a los que pertenecen- en la que delegaron la responsabilidad de hablar por el sector de Butaco, a partir de que no poseían las herramientas analíticas y cognitivas que les permitieran comprender la lógica que existía detrás del punto de vista economicista o desarrollista que existía en los proyectos del MOP; los que respondían al modelo neoliberal. Ciertamente, como habitantes de un sector periférico y empobrecido, los mapuche de Butaco se encontraban en una situación de desventaja económica y cultural que difícilmente podía ser superada en un proceso de consulta indígena. Tal hecho influyó no solo en la posibilidad de que este grupo asistiera a los talleres de consultoría, sino que también influyó en sus capacidades de, efectivamente, dialogar en igualdad de condiciones y bajo un criterio real de buena fe.

Al continuar con el análisis, el indicador contenido en la Tabla N° 35 de los Anexos, ilustró la situación anteriormente descrita sobre los motivantes que estaban detrás de las decisiones adoptadas por este grupo de delegados mapuche en su participación en la consulta, en la cual optaron por mantener su asistencia al proceso, a pesar de rechazarlo en un principio. Los motivantes en este caso seguían respondiendo a las necesidades y problemáticas que vivía este grupo en torno a los grados de aislamiento que tenía el sector de Butaco. En este caso, los caminos en buen estado cobraban una relevancia central para los habitantes, debido a que eran las únicas vías de conexión con los centros urbanos cercanos en donde podían acceder a los servicios. La ciudad de Angol representaba para ellos el espacio en donde podían solucionar algunas de sus necesidades. Sin embargo, el Sentido social que le otorgó la entrevistada al proceso de consulta nuevamente se relacionó a las carencias y necesidades más urgentes de estos pobladores; el aislamiento y la falta de conexión con el mundo exterior.

No obstante, en el indicador también se expresó un elemento social y cultural que debe ser destacado, y se refiere al acto de buscar la entrega de beneficios. Cuando María Velozo dice: *"(…) no es tanto lo que pedimos, es algo más básico, pero para nosotros es muy importante porque nosotros, como estamos alejados de la ciudad, lo más accesible que podemos tener nosotros es el camino"*, con ello expresó no solo la necesidad de la comunidad Juan Quintre de disponer de vías de circulación en buen estado para hacer frente al aislamiento, sino que también expresó la posición de subordinación, ya que se concibió que el acto de pedir, de exigir o de solicitar beneficios era un acto que sobrepasaba los límites permitidos para los indígenas en su relación con los servicios públicos, pero que la consulta indígena, como política con un formato particular de intervención, con su formalidad discursiva que planteaba una participación indígena sin explicar o esclarecer cuáles eran los alcances de dicha participación, le dio a entender a la sra. María que esos pronunciamientos podían, a lo mejor, tener buena recepción, lo cual indicó una suerte de manipulación de la idea de participación en ella.

Dichos "límites" no eran otra cosa que el acostumbramiento de los grupos mapuche en las relaciones de poder y subordinación que los aquejaban cotidianamente. Señaló la costumbre en ellos de no trasgredir las barreras morales o culturales que se les impuso desde la sociedad para la resolución de sus necesidades, e indicó también la actitud de esperar a que fuera el MOP quien tomara la responsabilidad de visibilizar esas carencias. Ciertamente es el Estado el que tiene la responsabilidad de expandir el acceso a los servicios básicos en la población, pero son los propios grupos indígenas los que requieren describir la complejidad de sus problemas cotidianos.

Como parte del análisis, el indicador de la Tabla N° 35 fue ubicado bajo la categoría "Aislamiento geográfico", ya que el pronunciamiento de la entrevistada se dirigió precisamente hacia esa situación. Resultó en un móvil, en un motivante para continuar su participación en los talleres, cuando esta delegada ya había perdido todo interés en continuar su participación como representante del sector de Butaco y la comunidad mapuche Juan Quintre.

En el indicador de la Tabla N° 36, ubicada en los Anexos, se expresó la manera en cómo la delegada comprendió que el proceso de consulta indígena debía tener alguna utilidad

como para que ella continue su asistencia. Por lo tanto, la participación, para María Velozo, debía tener algún tipo de retribución concreta, de resultado, de lo contrario significaba una pérdida de tiempo y la asistencia no hubiera tenido ningún sentido. En particular, cuando el proceso generó altas expectativas en ella; desde aspiraciones laborales dentro de las obras del proyecto y otros puntos de relevancia para la comunidad. Sin embargo, se destacó el hecho de su pronunciamiento en donde describió el proceso de consulta indígena como una instancia en donde solo recibió información del proyecto y de lo que el MOP pensaba hacer para materializarlo. Pero resultó evidente que la sra. María esperaba algo más que eso, considerando que a los participantes no se les esclareció cuáles eran los alcances de tal participación, como se mencionó anteriormente. Lo interesante de este indicador es que reveló con mayor sencillez el concepto que poseía la entrevistada sobre el proceso de consulta.

Llevando el indicador al plano del análisis, este fue ubicado en la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que expresó la noción que poseía María Velozo sobre lo que debía ser la consulta indígena dentro de su visión; un proceso con actividades que dieran resultados concretos. Y en este caso particular, la entrevistada poseía un concepto de “lo concreto” que se relacionaba a ver resultados materiales a lo que ella y su grupo estaban intentando encontrar soluciones: la restauración de los caminos en Butaco. El hecho de que esa solicitud no tuviera ningún eco de parte del MOP, tanto al inicio de la consulta como en su término, significó la desaprobación de parte de la sra. María de la consulta. Para ella la participación había implicado siempre la materialización de resultados en situaciones concretas, lo cual hablaba de cuál era el tipo de relacionamiento que practicaban los servicios públicos en esta zona del país, en particular con los mapuche de Angol. Se podría decir que el asistencialismo, como enfoque de intervención de las políticas indígenas, ha estado presente en las iniciativas del MOP, entregando resultados que solo originaron la idea de que los beneficios del Estado tenían que ser materiales, de lo contrario no eran beneficios.

Al llegar al indicador de la Tabla N° 37 de los Anexos, observamos la comprensión que hizo la delegada respecto a la idea -repetida en los títulos del proyecto: *Mejoramiento Ruta Nahuelbuta*- de “mejoramiento”. Esta idea originó altas expectativas en los delegados de esta comunidad con el proceso, ya que su comprensión del contexto se basó en considerar

que el *mejoramiento* no solo era para la carretera 180, sino que también para las poblaciones locales que habitan cercanas al camino. Por lo tanto, se originaron expectativas sobre la posibilidad de recibir beneficios laborales y mejoramiento de los caminos interiores. No obstante, resultó interesante destacar la noción tuvo la sra. María, en cuanto concibió el proyecto no solo como la construcción de una autopista de alto estándar -concesionada-, sino que como un mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones que habitan la zona. Aunque ello no fuese así, su concepto de desarrollo -de *mejoramiento*- se dejó entrever y hace entender que la concepción que poseían sobre este proyecto de *mejoramiento* rebasaba lo meramente técnico o lo estrictamente relacionado a la construcción de la obra. Hablaba de una visión integral del desarrollo; más amplia y más centrada en el desarrollo de la población.

Evidentemente, la falta de puestos de trabajo en los habitantes del sector de Butaco se transformó en un motivante para asistir a los talleres de consultoría, y en un aspirante para haber continuado la asistencia al proceso completo, y lo que se quiso destacar es la manera en cómo las nociones de ambas partes, tanto de los funcionarios MOP como de los representantes de las comunidades mapuche, no lograron homogeneizarse respecto al Sentido social que debía tener el proceso para ambas partes; basado en la buenas fe, como indica el Convenio 169 OIT. Porque los delegados mapuche asistieron a los talleres con una idea y una noción de lo que podía haber sucedido o de lo que podrían haber conseguido. Y, por otro lado, los funcionarios del MOP nunca tuvieron dentro de sus facultades el acoger las peticiones de las comunidades respecto a los beneficios que ellos solicitaban, como tampoco estaba considerado modificar el diseño del proyecto, que ya venía parcialmente definido desde el nivel central del MOP en la ciudad de Santiago. Mucho menos invalidar el proyecto si es que las comunidades mapuche se hubieran opuesto a la construcción de la nueva ruta.

Por lo anteriormente mencionado, el indicador de la Tabla N° 37 se clasificó dentro de la categoría “Oportunidades laborales”, debido a que el pronunciamiento aludió directamente a este hecho que aquejaba a este grupo de mapuches; la falta de trabajo y oportunidades. La invitación al proceso de consulta indígena despertó en la presidenta la expectativa de poder ser beneficiados con puestos de trabajo en las obras del proyecto, lo cual tampoco sucedió. Lo interesante fue destacar la noción que surgió en ella sobre la idea de

mejoramiento, el cual, desde lo que se pudo revisar, se homologó con la idea de progreso o desarrollo, que para la entrevistada se tradujo finalmente en la posibilidad entrega de beneficios desde el MOP hacia la comunidad, antes que debatir sobre la posibilidad de incidir en las decisiones del proyecto.

Finalmente, en el indicador de la Tabla N° 38, fue posible observar que el indicador contenido señaló la noción que poseía María Velozo sobre el proceso de participación. En este caso, su noción estaba asociada a un procedimiento que involucraba deberes y derechos de ambas partes, y por tanto la relación entre la comunidad y el MOP debía estar permeada por dicha impronta. Ese criterio se encontraba relacionado a una idea sobre el proceso de consulta indígena, vista como una actividad de naturaleza judicial; es decir, que implicaba tanto obligaciones como derechos para los grupos que participaban, y por sobre todo implicaba obligaciones normativas para el MOP en este caso, como mandante del proyecto y como impulsor de la consulta indígena, en donde debían respetarse los derechos como indígenas. No obstante, esas exigencias, dentro de la visión de la sra. María, tenían que ser acompañadas con la responsabilidad de los grupos mapuche de adaptarse a los cambios que impusieran las acciones del Estado en este caso con el proyecto.

La discusión anteriormente descrita surgió a raíz de otra discusión que se originó en uno de los talleres de consultoría, en donde la sra. María se dirigió a sus congéneres mapuche y planteó el hecho de que se estaba exigiendo el cumplimiento de los derechos indígenas contenidos en algunos artículos del Convenio 169 OIT a los funcionarios del MOP en forma ordenada y pacífica, en una clara alusión a la situación del conflicto mapuche que ocurría en las comunas de Ercilla y Victoria, pero que de parte de las comunidades mapuche debía existir también una muestra de respeto a los proyectos del Gobierno y a las normas de sana convivencia entre vecinos de un sector (en ese punto María Velozo se refirió a las forestales y las comunidades mapuche). Por su parte, los funcionarios del MOP respondieron que la consulta no estaba facultada para acoger solicitudes sobre conflictos como la propiedad de los cauces de agua o la recuperación de la superficie de los Títulos de Merced que se encontraban en poder de la forestal Mininco, puesto que esas causas debían ser tratadas con las instituciones correspondientes.

Como tal, el indicador de la Tabla N° 39 fue ubicado dentro de la categoría “Leyes y Derechos” a partir de que el pronunciamiento expresó la noción que poseía la entrevistada sobre cómo debía ser la dinámica del proceso; cuando participó en uno de los talleres en donde se discutió si la consulta indígena se implementaba acorde al Convenio 169 OIT. Para la sra. María, la necesidad de que el proceso contara con una impronta legal o institucional se destacaba, puesto que para ella la exigencia de que se respetaran los derechos indígenas le resultaba una situación de mucho conflicto, el que le impulsó a plantearles a sus pares mapuche que la vía del respeto al proyecto y a las normas de convivencia con el Gobierno, daría los resultados que todos los grupos mapuche presentes buscaban al participar en la consulta indígena, puesto que por la vía de la confrontación y la imposición las cosas no iban a resultar nunca, ni tampoco a través de exigirlas sin miramientos.

Nuevamente, la noción sobre la dimensión legal de la consulta indígena volvió a surgir en la entrevista a esta delegada mapuche, como también lo fue en otras. Se podría decir que el proceso en sí mismo no logró despertar la confianza de los actores, ya que su costumbre fue la de ser siempre pasados a llevar por las arbitrariedades de las instituciones, sin nunca existir un reparo o alguna entidad que se hiciera responsable por los atropellos que esta misma comunidad mapuche ha experimentado en más de una oportunidad.

Por último, la sistematización de estos indicadores se ubica en la Tabla N° 39, ubicada en los Anexos.

22. Comunidad Mapuche “Lonconado – Río Picoiquén”

Como se observa en las tablas de los indicadores de esta entrevista, para Manuel Lonconado, presidente de la comunidad mapuche Lonconado – Río Picoiquén, el proceso de consulta indígena no tuvo ningún sentido concreto, en base a que, bajo su lectura, no era válido que se les tomara en cuenta solo para entregar una opinión, cuando en lo concreto lo que las comunidad necesitaba era una respuesta en relación a distintas situaciones que los aquejaban en el cotidiano, incluido el proyecto de la nueva Ruta Nahuelbuta. Para este delegado mapuche, entregar una opinión en los talleres no tenía validez para participar del proceso de consulta, ya que -por un lado- no se les tomó en

consideración para tomar decisiones relevantes sobre el proyecto, como tampoco se entregaron beneficios reales a las poblaciones mapuche de la zona. *"Una opinión es válida solo como opinión"*, dijo Manuel Lonconado, pero eso no poseía mayor alcance para definir o modificar cosas del proyecto. Esa constatación de parte del presidente de la comunidad expresó el descontento que generó este proceso en él y en su grupo, y bajo su visión de las cosas, tampoco los tomaron en cuenta para ser beneficiados con otros beneficios; sus primeros pronunciamientos en los talleres se relacionaron a pedir ayuda para obtener puestos de trabajo en las obras del proyecto para los integrantes de la comunidad Lonconado, y recibir mejoras para el sector "Los Rosales", que es donde residen la mayoría de los integrantes de esta comunidad mapuche en la periferia de la ciudad de Angol.

Tal situación generó la molestia del entrevistado, lo que provocó su pronto rechazo a la consulta indígena, ya que para él el MOP no dio respuestas claras sobre lo que él y el grupo de comuneros que asistieron a los talleres habían expresado como necesario para ellos en dicho momento. *"(…) nosotros queremos una respuesta"* dijo, y esa necesidad de respuesta aludía al hecho de recibir una certeza de parte del MOP sobre lo que se pudiera o no se pudiera conseguir como beneficio en el proceso de consulta, ya que, desde su perspectiva, el proyecto no representaba ningún beneficio para las comunidades mapuche. Las expectativas de este delegado aspiraban a mayores niveles de participación, entendiendo la *participación*, en este caso, como una acción que se viera traducida en beneficios concretos para los mapuche del sector de Picoiquén. Por lo tanto, la consulta indígena no era una instancia que entregara posibilidades de que los mapuche pudieran tomar decisiones o determinaciones sobre un proyecto que no los beneficiaba y que los afectaba directamente.

El indicador de la Tabla N° 40 fue clasificado dentro de la categoría "Inclusión-Exclusión", ya que reflejó la percepción que tenía el entrevistado sobre la dinámica excluyente que se observaba de procesos como el estudiado, en la cual las comunidades mapuche; sus delegados, no podían incidir en aspectos relevantes del proyecto, en comparación con el resto de los actores que estaban involucrados en este proceso. Sus intervenciones sobre las problemáticas sociales de las comunidades de la zona, y en particular sobre a la que él pertenecía, no eran tomadas en cuenta, salvo para realizar pequeñas peticiones para recibir mejoras urbanísticas en la zona en donde habitaban; materializadas en pavimentación de

los caminos, señaléticas, iluminación, entre otras cosas. Ese es el Sentido social que Manuel Lonconado le otorgó al proceso de consulta; un proceso excluyente que no tomó en consideración las problemáticas más urgentes de las comunidades, y que se redujo a una participación *simbólica* de los mapuche. Por lo tanto, era un proceso que no revistió ningún valor concreto, según su visión.

En ese ángulo, para Manuel Lonconado, las problemáticas asociadas a la falta de credibilidad con las acciones y los discursos de los servicios públicos, la inconformidad con los resultados de las políticas indígenas, la falta de puestos de trabajo en la comuna, la exclusión que existía hacia las comunidades mapuche en las instituciones o de las decisiones relevantes de la sociedad y las dificultades para los comuneros en participar en estos procesos, son factores que jugaban un rol importante a la hora de evaluar este tipo de procedimientos. *"Consultamos algunos puntos, pero nos dijeron que no se podía. Solo vienen a mostrarnos los proyectos que ya tienen hechos"*, es un pronunciamiento que reflejó de manera leal la comprensión sobre la falta de participación indígena con el proceso de consulta (y la política pública en ese sentido), como lo refleja la Tabla N° 41 ubicada en los Anexos, indicando que, en la lógica de esta política, solo operó un criterio en el cual los mapuche de Angol podían participar del proceso, pero no podían tomar decisiones, lo que concretamente resultó de esa forma.

Bajo esas condiciones, el indicador contenido en la Tabla N° 41, se clasificó dentro de la categoría "Inclusión-Exclusión", ya que lo expresado por el comunero describió su noción del proceso vivido; comprendido como acciones excluyentes que dejaron sin respuesta o sin consideración lo planteado por los delegados de esta comunidad en relación al proyecto, a la consulta indígena se le otorgó el Sentido social de ser otra expresión de la lógica excluyente de las políticas y servicios públicos; donde las comunidades no tienen el espacio para que sus necesidades tengan algún eco concreto, con un criterio de pertinencia cultural y reconocimiento de su identidad étnica. Se les presentó el proyecto una vez que ya fue definido en instancias en las que no participan, como los niveles centrales del MOP, reforzando con ello la relación excluyente con los actores. Como dijo Manuel, *"(…) solo vienen a mostrarnos los proyectos que ya tienen hechos"*, aludiendo directamente a la falta de involucramiento de las comunidades mapuche en todo el proceso.

Ciertamente pueden expresar sus opiniones y realizar observaciones a determinados aspectos del proyecto, pero al final no es un proceso que tomó en consideración la posición desmejorada y desigual de las comunidades para efectos de llevar a cabo la participación, es decir, sus alcances en el amplio sentido de la palabra, teniendo en cuenta que tampoco podían participar a través de sus autoridades tradicionales o ancestrales de manera formal, ya que Ley Indígena (1993) solo reconocía a las mesas directivas constituidas bajo la normativa. Las autoridades tradicionales o "ancestrales" de los mapuche tienen el derecho a estar presentes en los talleres de consultoría si lo deseaban, como cualquier otro miembro de la comunidad indígena, pero el problema radicaba en que el grupo no podía ser representado solo por sus autoridades tradicionales como tradicionalmente sucedía en el pasado. En base a estos factores, el proceso de consulta en este proyecto; la política indígena, revistió una lógica excluyente para los actores, a partir de que tampoco vieron resultados concretos a las problemáticas que dieron a conocer en los talleres.

Por otra parte, resultó interesante reparar en el indicador de la Tabla N° 42, en Anexos, de la entrevista de este delegado, cuando expresó su comprensión sobre lo que sería la dimensión judicial de la consulta indígena, ya que, dentro de su visión de las cosas, el proceso de consulta se realizó en base a una Ley (Convenio 169), ratificada por el Estado de Chile, la cual correspondía a una obligación que debía ser cumplida tanto por personas como por instituciones. Sin embargo, don Manuel no logró comprender cuál era la legalidad del Convenio 169 OIT, si finalmente las políticas como la consulta indígena no acogió la posición de las comunidades frente al proyecto. Su lectura del proceso le generó confusión y dudas, pues según sus palabras, la "*Consulta"* quedaba clara como política; solamente se consulta al pueblo mapuche por su opinión del proyecto. Por lo tanto, el ejercicio institucional que representó el proceso desembocó en despertar expectativas y aspiraciones que al final no fueron satisfechas ni resueltas, porque los actores tenían otro concepto formado de lo que era la *participación* para ellos, a partir de haber tenido otras experiencias con otros servicios públicos. En ese marco ¿qué era lo nuevo que proponía la consulta indígena, que no haya sido practicado anteriormente? La participación indígena, en este caso, no resultó en nada; ni en el plano simbólico ni en un plano material, y el Convenio 169 OIT no poseía ninguna legalidad.

Acto seguido, la política pública quedó desaprobada para este delegado, y terminó por ser ubicada -en la consciencia de don Manuel- dentro de la cadena de acciones del Estado que no buscaban generar un cambio real en la situación de las comunidades mapuche. El Sentido social del proceso, para Manuel Lonconado, radicó únicamente reunir a los delegados de las comunidades mapuche en una actividad que poseía una naturaleza política que no se encontraba en sintonía con las expectativas y aspiraciones de las comunidades mapuche. En otras palabras, la política no cumplió con la formalidad de su discurso, de los rótulos con la que fue implementada ("participación indígena" – "consulta a las comunidades indígenas", etc.), y en esa perspectiva, los significantes que planteaba formalmente la política quedaron sin efecto; quedaron como "significantes vacíos".

Dicho lo anterior, el indicador contenido en la Tabla N° 42 se clasificó bajo la categoría de "Convenio 169 OIT", en base a que el pronunciamiento fue una alusión directa a esta normativa. Quedó clarificado que la noción que tuvo el comunero del proceso de consulta se entrelazó con la idea de una Ley que debía ser cumplida por todos los actores involucrados; tanto las empresas como el Estado, los municipios, etc., lo cual, a su juicio, no sucedió. Ello le generó mucha confusión y también mucha frustración, al comprender que las instituciones no cumplían con las leyes que eran hechas para los mapuche, en base a la lógica de su discurso. A partir de eso, el pueblo mapuche estaba siendo víctima del engaño y manipulación política[103].

En una línea muy similar, el indicador de la Tabla N°43, ubicada en los Anexos, representó esa confusión que generó en el delegado la formalidad de la política -el discurso institucional-, ya que el rótulo indicaba una *"Consulta Indígena"*, que, en base a su propia denominación, afirmaba el acto de interesarse por la visión del pueblo indígena consultado sobre un proyecto. Sin embargo, la realidad -para Manuel Lonconado- es que la Ley no se cumplió; no hubo un interés real en respetar la postura o las decisiones del pueblo indígena, si finalmente el proyecto se ejecutaría de todas maneras sin tomar en cuenta la postura de las comunidades con la iniciativa. En ese sentido, Manuel se preguntó a sí mismo ¿cuál era la Ley? ¿Quién realmente los amparaba? Son preguntas que quedaron sin respuesta

[103] Dicha categoría fue establecida en base a la noción que poseían los actores sobre la existencia de este documento, y su intención es la de revelar las percepciones, relaciones e ideas que se desprendieron de dicha noción, para el caso del proceso de consulta indígena.

inmediata, ya que la realidad mostró otra dirección de cómo fueron llevadas las cosas. La visión del presidente de la comunidad apuntó a considerar que la consulta indígena respondía a intereses políticos específicos del MOP con los mapuche, sin considerar si estos se oponían o no al proyecto; no existió una real participación indígena.

¿Qué capacidades reales tenía de incidir el artículo 169 OIT en el proyecto del MOP, respecto al punto de vista de los mapuche? ¿En qué quedaba finalmente la validez de dicho documento si no tenía capacidad de generar cambios positivos para las comunidades consultadas? Estos cuestionamientos fueron los que se hizo el delegado cuando pensó en su experiencia en la consulta. La confusión fue amplia, puesto que solo realizaron el acto de consulta a los comuneros en relación al proyecto; su diseño, su trazado, los accesorios de seguridad vial que conllevaba, pero no se preocuparon ni visualizaron la problemática que implicaba para las comunidades la construcción de la nueva Ruta concesionada; el aumento en el costo de los traslados que realizaban de manera frecuente, y en el caso de la locomoción colectiva, el alza en los precios. Incertidumbres que, al no ser respondidas (materialmente) de alguna forma de parte del organismo público, generaron “vacíos”, desencuentros, que terminaron por amplificar la desaprobación de las actividades realizadas, del trabajo y del tiempo invertido en los talleres de consultoría.

Respecto a lo anterior, el indicador de la Tabla N° 43 se clasificó bajo la categoría “Política”, ya que el pronunciamiento del entrevistado hizo alusión a la dimensión político-judicial del proceso de consulta, que, a partir del conocimiento público de la promulgación del Convenio 169, se le asemejó a una Ley que debía ser respetada en virtud de cumplir con los derechos indígenas contenidos en el documento. Sin embargo, las expectativas que se originaron en este contexto fueron quedando en el camino o fueron directamente dejadas sin mayor atención ni respuesta, habiendo generado la comprensión de que la Ley no era cumplida por el MOP, lo cual redundó en el Sentido social en la que Ley que amparaba a los mapuche no se cumplía, y que por tal, la consulta indígena redundaba en una manipulación política del MOP, que solo buscó manipular la opinión de los delegados mapuche para conseguir la aprobación al proyecto. El Sentido social, desde ese ángulo, constaba de considerar a la consulta como una instancia que dejaba a las comunidades al arbitrio de las decisiones arbitrarias del Estado, como también generó la noción de que el proceso era una expresión

más del desamparo que propiciaba el mismo Estado con el desarrollo y bien estar de la poblaciones indígenas, reproduciendo y reforzando con ello la exclusión social.

El indicador contenido en la Tabla N° 44, en los Anexos, volvía a reflejar la percepción excluyente del proceso de consulta indígena dentro de la visión de Manuel Lonconado, como algunos indicadores anteriormente revisados. En este caso, el pronunciamiento se dirigió al sentimiento que le generó la negativa percepción sobre las actividades realizadas en los talleres, en donde no pudo encontrar un cambio que le representara una consideración por la postura de la comunidad Lonconado – Río Picoiquén respecto al proyecto o a las peticiones que le expresaron al MOP respecto sus carencias. Cuando Manuel Lonconado dijo "*Porque nos limitan y nos restringen de muchas cosas, y otra vez el pueblo mapuche vuelve a quedar marginado ¿En dónde está el artículo? Solo queda en la Consulta la hicieron (…)"*, con ello aludió al hecho que, dentro de su visión, no existió verdadera participación indígena, y más aún, tenía la suerte de un "engaño", ya que solo quedó registrado que el proceso de consulta se lleva a cabo. Sin embargo, la preocupación del comunero apuntó hacia la situación de la comunidad Lonconado – Río Picoiquén, señalando con ello que intervenciones como la consulta indígena debían ser acompañadas por la entrega de mayores beneficios y apoyos en distintos aspectos que aquejaban a los mapuche, partiendo por mejorar los alcances de la participación de los indígenas en proyectos como estos, y de esa manera no dejar sin efecto lo que expresaban los actores protagonistas como necesario para ellos.

Para el entrevistado, la consulta no cumplió con los derechos del Convenio 169 OIT, lo cual redundó en un proceso de actividades que solo buscaron propiciar la opinión de los actores indígenas, y no tomar en cuenta sus problemáticas y necesidades. El proyecto, dentro de la visión de don Manuel, no beneficiaba a las comunidades, por lo tanto, se estaba dejando fuera del proyecto a las poblaciones mapuche de la zona; el MOP no atendió los problemas de cesantía que aquejaban a esta comunidad mapuche, reforzando todavía más la situación de exclusión social con las familias mapuche del río Picoiquén. A partir de ello, Manuel consideró que el MOP solo buscaba generar una imagen positiva de sí mismo en su relación con los pueblos originarios, al realizar un proceso que planteaba llevar a cabo una participación indígena que, en lo concreto, no tuvo alcances para generar cambios beneficiosos a los actores, propiciando la confusión al principio y el escepticismo después.

para terminar por haber dejado un “vacío” en la consciencia de los participantes (como un “significante vacío”).

Por lo anteriormente descrito, el indicador de la Tabla N° 44, fue ubicado dentro de la categoría “inclusión-Exclusión”, ya que el pronunciamiento del entrevistado reflejó la percepción que le generó el proceso de consulta, el cual le ha hecho preguntarse si realmente los grupos mapuche que fueron convocados a la consulta indígena fueron escuchados, o si fueron excluidos en el marco de un proceso mucho más complejo de introducción del proyecto en la zona. Al no tener respuesta cierta sobre eso, para Manuel la consulta dejó entrever que reproducía una dinámica excluyente, ya que tampoco estaba claramente definido cuál era el verdadero alcance de la participación de las comunidades en este asunto. Fue un antecedente que en ningún momento se discutió a profundidad con este grupo de delegados. Por lo tanto, la preocupación del presidente de la comunidad fue completamente legítima desde el punto de vista que lo presentó, y finalmente el Sentido social que se otorgó a esta política es la del engaño y la manipulación hacia los mapuche con estos procedimientos.

En otra línea de argumentos, el indicador contenido en la Tabla N° 45, ubicada en los Anexos, reflejó la frustración que generó la consulta indígena en este grupo de comuneros, al originarse entre ellos las altas expectativas sobre los resultados que el proceso podría entregarles. Dentro de las peticiones para recibir compensaciones, este grupo en particular colocó en discusión la necesidad de ser beneficiados con puestos de trabajo en las obras del proyecto o en otro ámbito relacionado al proyecto. Sin embargo, la frustración se generó cuando se les responde que ello podría ser llevado a cabo una vez que las obras se iniciaran, no teniendo el MOP certeza de cuál era la fecha de inicio de los trabajos de la nueva Ruta. La precaria respuesta del MOP sobre dicha demanda les trajo una desilusión a los comuneros, ya que las necesidades de la comunidad son inmediatas y urgentes, y no pueden esperar a que las instituciones involucradas se coordinen para construir el proyecto. Sobre la base de ello, para Manuel Lonconado el proceso finalmente respondió a un protocolo político que no buscó beneficiar a las comunidades, ya que no realizó nada sobre la situación en la que los integrantes de esta comunidad han tenido que verse obligados a migrar a otras comunas en busca de trabajo, dejando sus tierras relativamente descuidadas. No se les entregaron respuestas claras ni concretas, como tampoco se les

aclaró de qué otra manera podían ser apoyados con puestos de trabajo, considerando que cuando se les informó sobre la inversión que implicaba el proyecto, las expectativas aumentaron.

A partir de lo anterior, se identificó que la noción del entrevistado estableció una analogía entre su concepto de participación indígena y lo que concretamente llevó a cabo el MOP; una participación que se alejó de un efectivo involucramiento con los actores; para tomar decisiones importantes o para ser apoyados en sus necesidades más inmediatas. La falta de ingresos y de puestos de trabajo para los integrantes de la comunidad Lonconado – río Picoiquén resultó ser una situación delicada, ya que por el motivo de que sus predios estaban en un estado de semi abandono, propició que terceras personas particulares, incluso bajo la supervisión del municipio de Angol, paulatinamente fueran ocupando de manera ilegal la superficie del Título de Merced, el que ya se encontraba con el 70% de su superficie ocupada por la expansión de la ciudad de Angol.

Para efectos del análisis, el indicador de la Tabla N° 45 perteneció a la categoría “Oportunidades laborales”; categoría de análisis que se desprendió a partir de los objetivos de este estudio, y buscó encontrar los elementos sociales y cultuales que estuvieron presentes para este delegado mapuche en su participación en la consulta indígena. En este caso particular, el pronunciamiento fue dirigido a cuestionar el por qué no se escuchó al pueblo indígena consultado cuando expresó que no tenía trabajo en la zona donde habitaba y que necesitaba urgentemente un apoyo para ello, más aún cuando observaban que a otros grupos de personas se les otorgó el beneficio del trabajo y a ellos no (dentro de la lógica del discurso). Es decir, el hecho de que el MOP no haya velado por las necesidades de las poblaciones a las cuales convocó para que entregaran su parecer sobre el proyecto, no coincidió con el concepto de participación que tenían las comunidades, generando un “vacío simbólico y práctico” intermedio entre ambas partes y que no fue atendido por el MOP en un principio, amplificando la visión negativa del proceso y dejando la percepción de que el Estado mantiene la situación de desamparo con los grupos mapuche, respecto de su responsabilidad sobre el bien estar de toda la población, no solo de una parte de ella.

Tanto Manuel como varios comuneros pertenecientes a esta comunidad mapuche se desempeñaban realizando los trabajos informales que lograban captar en la comuna de

Angol y otras aledañas como Renaico, Negrete o Collipulli, en el rubro de la construcción y carpintería. Participar en los talleres de consultoría del proyecto implico que don Manuel y los delegados participaron del proceso se centraran en una de sus mayores problemáticas, que era la falta de trabajo. En base a ello, solicitaron apoyo al MOP en este punto, pero se les respondió que solo podían avanzar en eso, una vez que se el proyecto se lo adjudicara una empresa constructora, no pudiendo realizar ningún tipo de gestión que estuviera fuera del marco del propio proyecto, haciendo caer las expectativas de los delegados en ese mismo instante y relativizando su permanencia en el proceso de consulta.

Continuando con el análisis, el indicador contenido en la Tabla N° 46 de los Anexos, el cual reflejó de manera literal lo anteriormente señalado por Manuel Lonconado y que apuntó hacia el mismo tipo de examen; pronunciamiento que aludió a la completa falta de oportunidades para los comuneros de este grupo mapuche en los relativo a fuentes de trabajo, el cual era su problemática más inmediata y urgente. El sentimiento de injustica que le generó a Manuel ver que las empresas del sector traían a sus planillas de trabajadores desde afuera de la comuna y que no consideraran a las poblaciones de la zona para que trabajaran en ellas, era una realidad recurrente para los mapuche en relación con las empresas en este sector, sin mencionar los bajos niveles educacionales que tenían muchos de ellos y que no les permitía postular a trabajos mejor remunerados. Más aún, cuando eran empresas que se introdujeron dentro de los límites del Título de Merced de la comunidad (como lo es el caso del proyecto “Hidroeléctrica de Pasada Río Picoiquén”) y no tomaron en cuenta a las poblaciones que habitaban en el sector, ni siquiera para informales del proyectos; *“No hay apoyo de las empresas. Traen gente externa y al pueblo mapuche ni siquiera lo dejan acercarse a las empresas”,* es una frase que reveló la dinámica no solo de la pobreza y la desigualdad en este contexto, sino también de las relaciones de exclusión; reproducidas no solo por las instituciones del Estado, sino también por terceros particulares como las empresas.

La falta de oportunidades laborales, la carencia en acceso a los bienes básicos, que en este caso particular correspondían a los temas de abastecimiento; la discriminación de las empresas con las poblaciones mapuche, son situaciones que generaron un nivel de complejidad en las vidas de estas familias, que fue posible dimensionar la necesidad al observar que las aspiraciones y las expectativas de este delegado mapuche, en compañía

de sus congéneres, era la de alcanzar beneficios para el grupo entero como fuera posible; único motivante para continuar su participación en los talleres. El hecho de que el proceso quedara en la conciencia de Manuel nuevamente como un "significante vacío", señaló la escueta profundidad con la que la consulta indígena fue implementada, al no concretizar resultados directos a los actores participantes, como tampoco lograr que los asistentes se sintieran identificados con el procedimiento.

Por lo tanto, el indicador de la Tabla N° 46 se clasificó dentro de la categoría "Oportunidades laborales", ya que el pronunciamiento señaló la problemática central para este grupo al momento de ser entrevistado el presidente de la comunidad. Reveló que el motivante para este grupo de participar en el proceso no solo se basó en su condición étnica, sino que en sus necesidades inmediatas, teniendo en cuenta que los comuneros tenían claridad de que el proyecto no los beneficiaba directamente, traslapando las experiencias negativas que tuvieron con las empresas que existen en la zona, hacia la experiencia que tuvieron con el proceso de consulta, señalando con ello el hecho de que no existió voluntad política de las instituciones para apoyar a los mapuche a resolver sus necesidades, como tampoco se eliminaron los sesgos discriminatorios de las instituciones con los mapuche.

Volviendo a la noción y al Sentido social del proceso de consulta indígena de Manuel Lonconado, el indicador contenido en la Tabla N° 47, ubicada en Anexos, reveló que para el comunero el proceso respondió a una acción política del Estado, con objetivos claros, antes que una acción que proviniera de una política indígena con pretensiones de participación indígena. Para Manuel, la percepción que le dejó el desarrollo de los talleres es que la consulta respondió a intereses del Estado, a través de haber generado una imagen positiva del Gobierno en la relación con las comunidades mapuche. Un "*protocolo"*, en sus propias palabras, que buscó expandir los intereses del Estado entre los mapuche; de la manipulación (política) de la opinión de las comunidades, a través de la manipulación de sus expectativas y aspiraciones, lo cual fue una alusión directa al hecho de que el MOP, en un principio, no consideró las solicitudes de estos comuneros sobre recibir mejoras urbanas en el sector de Los Rosales, como tampoco se dio respuesta concreta a las solicitudes de apoyo sobre los puestos de trabajo en las obras del proyecto. Por tanto, el Sentido social de la consulta fue una manipulación política; manipulación que se expresó en el desarrollo de todo el proceso; al protocolo que estableció la normativa, pero que no

integró las posturas de los mapuche en este proyecto, y la percepción que se generó es que al MOP no le interesó mejorar las condiciones de vida de las poblaciones a las que convocó, revelando con ello la disparidad, el vacío o el desencuentro que existió entre los conceptos de participación de esta comunidad y el órgano público MOP.

Por lo anterior, el indicador contenido en la Tabla N° 46 se clasificó dentro de la categoría "Política", ya que, para el entrevistado, la consulta indígena poseía una naturaleza netamente política, y no otra. No entregó canales efectivos de participación en donde los comuneros hayan logrado identificarse con el proyecto o se hayan visto beneficiados (materialmente) con la asistencia a los talleres, lo cual les trajo los inconvenientes de tener que resolver la inversión de tiempo y recursos para asistir a las reuniones. Muchos de ellos no tenían vehículos motorizados para desplazarse ni mucho menos los recursos suficientes para la movilización en transporte público; su principal medio de transporte era la bicicleta. Su asistencia fue reducida a la entrega de información territorial y su opinión sobre el proyecto, no viendo ellos algún beneficio que fuera materializado a cambio de su aprobación a la iniciativa. Finalmente, el Sentido social que se originó sobre la consulta, desde el entrevistado, es que el proceso buscó solo el beneficio político del Gobierno, lo cual reforzó la percepción de que el Estado mantiene en el absoluto desamparo a las poblaciones indígenas, sin importarle su situación.

Finalmente, dentro de la dimensión de los "Motivantes y Aspirantes", el indicador contenido en la Tabla N° 48 de los Anexos reflejó la noción que le generó el proceso en el entrevistado, particularmente respecto a la dinámica excluyente que se pudo podido vislumbrar en el desarrollo del estudio. Dentro de esos motivantes, se pudo identificar la aspiración a ser reconocidos por el MOP como sujetos con una identidad étnica y con algo que aportar al proyecto (o al desarrollo en general). Pero también, si acaso las ideas u observaciones que el comité de delegados asistentes entregó en los talleres de consultoría fueron tomados en cuenta o no, lo cual para Manuel Lonconado nunca quedó del todo claro de parte de los representantes del MOP. Primero recibieron una respuesta negativa a sus peticiones, para después recibir otra respuesta que planteaba la posibilidad de recibir puestos de trabajo, pero cuando las obras del proyecto se iniciaran, lo cual tampoco dejó conforme al presidente de la comunidad. Por lo tanto, para el entrevistado sus expectativas de que los pronunciamientos de la comunidad Lonconado hayan sido efectivamente tomados en

cuenta, no es algo que haya generado conformidad ya que no era algo de lo que tuvo certeza, lo cual redundó en reforzar la percepción de que la comunidad no fue integrada dentro de la entrega de posibles beneficios, y nuevamente deja presente la idea de que como grupo se encontraban completamente desamparados por el Estado en sus problemas.

Como tal, el indicador contenido en la Tabla N° 48 se ubicó dentro de la categoría "Inclusión-Exclusión", ya que el pronunciamiento apuntó hacia la relación excluyente de cual el delegado tuvo noción. Como motivante a participar, la búsqueda de reconocimiento -haya sido cultural o de otra índole- se ubicó como un elemento central para este delegado, ya que la falta de reconocimiento cultural los ha perjudicado mucho en cuanto a la relación que han sostenido con las instituciones o las empresas; muchas de ellas que no repararon en la condición étnica de los individuos y en las carencias particulares de estas poblaciones. Y cuando se trató de políticas enfocadas en los grupos mapuche, estas no cumplieron con las expectativas, como les ha sucedido con la consulta indígena. En definitiva, dentro de la visión de don Manuel, la política del Estado no entregó beneficios; no existió participación, ya que existió un alto nivel de incertidumbre que no fue atendido por los funcionarios del MOP y en donde la información que se entregó hacia las comunidades no tuvo mucha utilidad para efecto de su situación. Las acciones poco transparentes del MOP se consideraron aquí como otra expresión más de la exclusión social a la que eran sometidos las comunidades a nivel general.

Por último, la sistematización de estos indicadores puede ser revisada en la Tabla N° 49, ubicada en los Anexos de este estudio.

23. Comunidad Mapuche "Juana Huailquil Viuda de Paillao"

Tras haber analizado la entrevista etnográfica de la presidenta de la comunidad mapuche "Juana Huailquil" de Angol, la sra. Nadia Linconir, en general se observó una evaluación positiva del proceso de consulta indígena, ya que para ella fue una primera experiencia con este tipo de procedimientos, en el caso de esta comunidad mapuche. La convocatoria que realizó el MOP a los grupos mapuche que habitaban en la zona del proyecto, a participar en el proceso de consulta, representó para la sra. Nadia una acción positiva, en base a que

nunca antes se les había considerado en un proyecto de una super carretera. En este punto se identificó una noción, una idea, de reconocimiento cultural que se elaboró a partir del formato que la consulta indígena puso en práctica[104], dentro de la visión de la entrevistada; talleres en donde los mapuche de Angol pudieran ser escuchados por las instituciones públicas, lo cual para ella representó toda una novedad, bajo su condición de mapuche y también bajo su condición de mujer.

Su pronunciamiento expresó no solo las relaciones excluyentes que aquejaban a las comunidades mapuche desde los servicios públicos, sino que también los niveles de naturalización a los que alcanzaba dicha exclusión en la sociedad. A partir de ello, políticas como la consulta indígena, donde se buscó relevar la opinión de los actores, se comprendieron y se concibieron como oportunidades para ser reconocidos por las instituciones y ser considerados para tomar decisiones importantes en el proyecto. En el caso de la sra. Nadia y el grupo de comuneros que estuvieron presentes en los talleres de consultoría, resultó de esa manera, lo que despertó grandes expectativas entre estos delegados, en particular su presidenta.

En esta línea, el indicador contenido en la Tabla N° 50 reflejó la percepción que le dejó el proceso de consulta en la sra. Nadia, en el cual ella reconoció ser espectadora de una forma de relacionamiento que no había tenido posibilidad de observar anteriormente de parte de alguna institución pública con los mapuche, y que a ojos de ella representó algo positivo. El motivo de eso fue expresado por ella misma, al decir *"Nunca nos consultaron nada, solo se hacían las cosas y después se nos informaba (...) encontramos que fue bueno, para dar nuestra opinión al respecto de lo que se piensa hacer"*, lo cual reflejó sin duda el acostumbramiento de estas personas a la realidad excluyente de la que eran objeto en distintos ámbitos de la sociedad. En base a ello, se consideró que el Sentido social para Nadia Linconir, de la consulta indígena, se asoció a la idea de recibir un reconocimiento cultural del MOP, por lo que decidió mantener su asistencia a los talleres y entregar su opinión al respecto. Si observamos este pronunciamiento en un tercer ángulo, se podría

[104] Una suerte de reconocimiento a la condición étnica de ciertas poblaciones, la puesta en desarrollo de una serie de prácticas sociales que apuntaban a establecer una "comunicación" con los pueblos indígenas consultados, el manejo de todo un conjunto de protocolos y rutinas que instalaron -o hicieron el intento- la idea de que los actores tenían la posibilidad efectiva de realizar cambios en el proyecto y para su propia situación, lo cual, en base a lo observado por el investigador, terminó por ser poco resolutivo.

decir que, para la entrevistada, el ejercicio de participación representó una forma de integración a la sociedad; un ejercicio de reconocimiento.

El análisis anterior apunta a los niveles de exclusión que existían en este contexto entre las instituciones, servicios públicos y las comunidades mapuche del Angol -en forma histórica, que se fundó sobre la base de relaciones paternalistas y de invisibilización de una parte hacia la otra, tanto a nivel municipal como también en el tipo de relacionamiento que desarrollaron programas como “Chile Indígena” o PDTI, los que según las conversaciones sostenidas con la presidenta de la comunidad, se reducían a la entrega de pequeñas capacitaciones en fomento productivo en el segundo, y la entrega de apoyos financieros en el primero. En base a esta idea de “inclusión” de parte de la sra. Nadia, se ubicó el indicador en la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que para ella el Sentido social que tuvo la consulta fue el de integrar la opinión de las comunidades en el proyecto; la valoración se sostuvo sobre la forma que adoptó la relación del MOP con las comunidades, lo cual, a ojos de la entrevistada, resultó positivo para los mapuche. Sin embargo, su evaluación del proceso se realizó sobre la base de no cuestionar los alcances de la participación indígena a la cual fueron integrados por el MOP; tanto de forma como de contenido.

En sintonía con el análisis anterior, en la Tabla N° 51, en Anexos, se identificó un indicador que reflejó la “otra cara de la moneda” en la relación con esta comunidad en el proceso de consulta, bajo el cual la entrevistada reconoció la complejidad de las actividades en las que formó parte respecto a los alcances de la participación en este tipo de procedimientos. Señaló que para ella, si bien la forma de relacionamiento fue la adecuada, se requirió mayor participación de las comunidades mapuche, debido a que para Nadia, los desacuerdos que tuvieron lugar con los funcionarios del MOP sobre determinados aspectos del proyecto y de la consulta indígena no fueron aclarados con los delegados de este grupo en el tiempo adecuado ni de la manera que la presidenta de la comunidad hubiera esperado; pudiendo haberse desarrollado mayor diálogo en aquellos puntos en donde prevaleció la falta de comunicación y trabajo. Entre esos puntos, el desacuerdo que hubo entre el alcalde de Angol, el gobernador de la provincia de Malleco y el inspector de estudios del MOP sobre la entrega de salvoconductos a los integrantes de la comunidad Juana Huailquil para no pagar los peajes troncales que estaban considerados ubicarse en algunos puntos de acceso a la zona urbana de Angol. La decisión del MOP fue la de finalmente no beneficiar

a ningún sector en particular, lo cual trajo el descontento de este grupo de representantes mapuche con el proceso de consulta y lógicamente con las autoridades, en particular la sra. Nadia, ya que se dejó sin efecto lo consensuado entre los funcionarios MOP y la directiva de la comunidad.

La situación discutida en los talleres desembocó finalmente en la entrega de compensaciones de otro tipo, como la compra de equipos electrógenos para la generación de electricidad. De esa manera, el indicador contenido en la Tabla N° 51 fue expresión de la noción que dejó esa situación en la entrevistada, la cual percibió y comprendió que era necesario mejorar los derechos indígenas, debido a que tuvo conciencia de la posición subordinada y desmejorada que tenían las comunidades mapuche de Angol en el marco del proyecto de la nueva ruta. Reflejó también la aceptación a la que se han acostumbrado los grupos indígenas respecto a si son escuchados o no en sus puntos de vista, tanto en los proyectos como con las autoridades de las comunas donde habitaban. Por lo tanto, la necesidad de saber si eran efectivamente integrados o no se transformó en un móvil para participar; en un motivante que los impulsó a seguir asistiendo a los talleres, en los que concluyeron que no se les consideró como lo indicaba el Convenio 169 OIT, bajo su comprensión que hicieron del documento.

Establecidas así las cosas, el indicador contenido en la Tabla N° 51 se clasificó bajo la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que reflejó la percepción de la entrevistada, mejor dicho, la constatación de la existencia de una relación excluyente en esa situación, al momento en que el alcalde de Angol y el gobernador de Malleco intercedieron en la solicitud de esta comunidad indígena con el MOP, el que en principio se dispuso a evaluar la entrega de ese beneficio. El motivante fue el de haber recibido el reconocimiento que ellos necesitaban para sentirse escuchados, con la posibilidad de mejorar su propia situación. Este hecho reflejó no solo la descoordinación de las autoridades sobre los alcances del proceso de consulta indígena y los resultados que podía entregarles a los grupos participantes, sino que también fue una muestra de las relaciones de poder existentes en este contexto, y bajo las cuales las comunidades no tienen el estatus político para estar al margen de ellas.

Continuando con el análisis de la entrevista a Nadia Linconir, en el indicador contenido en la Tabla N° 52, ubicada en los Anexos, reflejó la percepción de la entrevistada sobre la

situación de la comunidad Juana Huailquil en el contexto del proyecto y la consulta indígena. De acuerdo a su visión de las cosas, participando en la consulta indígena habrían podido aspirar a recibir mayores beneficios, como por ejemplo recibir puestos de trabajo en las obras del proyecto. El hecho de que los convocaran a participar del proceso y consultarles por su opinión de la iniciativa, para Nadia representó una novedad y una posibilidad que se transformó en la expectativa de mejorar la situación de los comuneros, en la cual la participación en la consulta abría la posibilidad para dar solución a ciertas problemáticas.

La participación de la presidenta y su comité de acompañantes que asistieron al proceso se sostuvo sobre la base de ello. Por otro lado, tanto la consulta indígena como el Convenio 169 OIT fueron nociones de esta delegada (como también de otros delegados entrevistados) que surgieron en este contexto como “Leyes” que amparaban a los indígenas, independiente de si conocían o no la complejidad del contenido de esas normativas. Lo importante fue la noción que se tuvo respecto a que dichas políticas resguardaban a los mapuche de las arbitrariedades de las instituciones.

El hecho de que el formato de aplicación de la consulta indígena haya despertado expectativas en los actores, surgió también a raíz de aquello que se encontraba establecido como tendencia o como regla general en dicho contexto, y que apuntó hacia la naturalización de formas de discriminación y exclusión social con los grupos mapuche en la sociedad, y en particular con las acciones del Estado. A partir del análisis del indicador señalado, se infiere que el proceso de consulta se comprendió como una instancia en la cual los actores podían resolver parte de sus problemas cotidianos, a la vez que ser reconocidos como indígenas y tomados en cuenta por las instituciones, lo cual también representó un cambio respecto de la “normalidad” de las cosas para la sra. Nadia.

Por ello, el indicador de la Tabla N° 52 se clasificó dentro de la categoría “Oportunidades laborales”, ya que se trató de un pronunciamiento que expresó la necesidad de recibir beneficios en dicho ámbito, el cual evidentemente estaba lejos de quedar resuelto para la sra. Nadia. Y como tal, el indicador formó parte de la dimensión de los motivantes y aspirantes, ya que se trató con los móviles que adoptaron estos delegados mapuche para continuar su participación en el proceso de consulta indígena y llevarlo hasta su final. Por último, se destacó el móvil de recibir el reconocimiento sobre la identidad étnica de los

actores, al decidir participar en la consulta, ya que eso representaba un reconocimiento a la condición de indígenas y la valoración que ello tenía en términos culturales para los comuneros.

En otro ámbito de elementos sociales y culturales identificados, dentro del discurso de Nadia Linconir se ha individualizado el pronunciamiento contenido en la Tabla N° 53, ubicada también en los Anexos, en el cual su pronunciamiento tuvo relación la noción que ella poseía sobre la situación a la que están acostumbrados como comunidad en su relación con el municipio de Angol y la gobernación de Malleco, las cuales fueron descritas por la entrevistada como hostiles y discriminatorias hacia las comunidades mapuche de Angol, acusando acciones de invisibilización y evasivas de parte de los funcionarios públicos. La participación de ella y del comité de comuneros que asistieron a los talleres siginificó la puesta en evidencia de tales situaciones. Es decir, en determinado momento los talleres de consultoría se tornaron un espacio para expresar las demandas que no eran escuchadas por las instituciones de gobernanza local, identificándose un sentimiento de desamparo en algunas de las intervenciones de los delegados. Por lo tanto, el pronunciamiento es realizado en la instancia de consulta, en donde se *reconoció* la existencia de grupos mapuche ubicados en la provincia de Malleco, vs el discurso que transmitía la Municipalidad de Angol y la gobernación, donde frecuentemente se originaban discursos invisibilizadores. A partir de ello, para Nadia Linconir el Sentido social de la consulta indígena lo definió como un espacio para auto reconocerse como mapuche; porque es convocada por su origen indígena, como también un espacio para la búsqueda de mejores condiciones de vida, y de denuncia con los otros servicios públicos de los cuales se sintió discriminada.

En base al análisis anterior, el indicador de la Tabla N° 53, que puede ser revisado en los Anexos, señaló el acto de auto afirmación y confrontación a las acciones y discursos invisibilizadores de los gobiernos locales respecto de la existencia de comunidades mapuche en la provincia de Malleco, lo cual sin duda representó actos (discursivos) excluyentes con estos grupos. Ubicamos este pronunciamiento dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que reflejó el Sentido social que la sra. Nadia le brindó a su experiencia del proceso; un proceso que otorgó el espacio para la autoafirmación de la identidad étnica, para la participación en el proyecto desde su condición de comunera

mapuche, frente a la situación de exclusión generalizada bajo la que se encontraban las comunidades en esta zona del país.

Dentro de la misma problemática percibida por la delegada en el proceso de consulta indígena, en el indicador de la Tabla N° 54 de los Anexos, la delegada identificó que las peticiones y demandas de su comunidad con el proyecto de la ruta Nahuelbuta no iban a ser materializadas completamente, debido a la conciencia que tenía sobre las dificultades que enfrentaban las comunidades mapuche para exigir que se cumplieran sus petitorios en una instancia como la consulta. En el marco del proyecto, resultó difícil -dentro del pronóstico de Nadia- la posibilidad de lograr aquellas expectativas, entre ellas la de mejorar los caminos interiores del sector rural de Trarulemu Alto; todos de ripio y en mal estado, como también la expectativa alcanzar puestos de trabajo o bien la solicitud de haber contado con un subsidio para los traslados que tenían que hacer diariamente, cuando tuvieran que utilizar la nueva ruta y así evitar los cobros de peajes. Su pronunciamiento fue expresión del reconocimiento de lo que implicó la consulta indígena para la situación de las comunidades mapuche en general y de su grupo en particular, en donde reconoció lo poco que se podía avanzar en lograr mejores condiciones de vida, pero también el reconocimiento de que las políticas de las instituciones, aquellas desde las cuales estaba acostumbrada a sentirse discriminada y excluida, podían ser implementadas de una forma pertinente en la que los actores pudieran sentirse escuchados y reconocidos, que era lo que el proceso de consulta indígena representó para esta delegada; una actividad de participación con pertinencia cultural y de reconocimiento. Por lo tanto, existió ahí de parte de Nadia Linconir la noción de una dinámica tanto excluyente como incluyente -para ella-, con posibilidades y restricciones, en donde se invitó a los actores a participar del proceso, pero no pudieron realizar modificaciones trascendentales ni tampoco oponerse al proyecto.

Dicho lo anterior, el indicador contenido en la Tabla N° 54, se clasificó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que el pronunciamiento señaló la percepción que tuvo la entrevistada, como se dijo anteriormente, sobre las posibilidades y restricciones que otorgó la consulta indígena a los grupos convocados, respecto al reconocimiento de sus posturas frente a los proyectos y de las compensaciones que solicitaron por tener que asumir obligadamente los costos de los impactos de este tipo de iniciativas. El Sentido social quedó definido para la sra. Nadia, en este caso, en la consulta indígena como un proceso en

términos positivos; un conjunto de actividades, un espacio, que permitía a los mapuche de Angol mejorar su situación (material, laboral, etc.) a cambio de entregar su aprobación a un proyecto que no los beneficiaba en ningún aspecto. Una suerte de intercambio, que le propuso a los mapuche -solo en términos simbólicos- despojarse de la relación estigmatizada que han mantenido con los servicios públicos; lo cual se estableció solo como un imaginario, como una idea ambigua de “inclusión”, de reconocimiento.

Sin embargo, lo anterior se explicó también por el hecho de que la exclusión y la discriminación con los mapuche se ha dilatado en distintos ámbitos de la sociedad, dejando poco margen para que pudieran reconocerse a sí mismos como parte de la sociedad en la que estaban inmersos. La implementación de la consulta indígena y el formato que presentó despertó expectativas y curiosidades en las comunidades convocadas, las que no estaban acostumbradas a ser invitadas a entregar su opinión sobre los proyectos del Estado. Por el contrario, su costumbre era la de someterse a la decisión y a la imposición de la voluntad de terceros. Desde esa óptica, la consulta indígena surgió como una política que planteaba una metodología distinta, pero que al final no respondió por las expectativas generadas. Esa situación final es la que provocó en la entrevistada la percepción de que los mapuche no tenían la posibilidad de escapar de la situación de desamparo en la que se encontraban.

A partir de esto último, de la entrevista a la sra. Nadia Linconir se pudo concluir un asunto de gran relevancia, el cual se relacionó al hecho de que, en el marco de los talleres de consultoría, los delegados mapuche asistentes fueron escuchados en sus observaciones al proyecto y en sus mínimas peticiones, siempre y cuando se adaptaran al *status quo* del proyecto o del MOP, lo cual implicó la necesidad de tener que asistir a estas actividades si los delegados deseaban conseguir algún provecho o beneficio del proceso, ya que para el MOP la asistencia de los actores convocados le brindaba la posibilidad de establecer que si existió participación indígena en el proyecto, en desmedro de lo que pudieran acusar los mismos actores, terceras personas u otras instituciones sobre el hecho. En otras palabras, la consulta indígena, como política indígena del Estado, solo reconoció a aquellos conjuntos mapuche que tenían la intención de participar y adaptarse a lo que solicitaba la instancia, dejando de lado aquellos grupos que no se iban a someter a esos parámetros, como tampoco aquellas comunidades que no tuvieran sus papeles “al día” y “en orden”. En definitiva, la antigua dicotomía entre *indios civilizados vs indios salvajes*. Y lo que se pudo

establecer de la participación de este grupo mapuche, es que optaron por formar parte del proceso aceptando la mayoría de las condiciones.

Por último, la sistematización de estos resultados es posible de encontrar en la Tabla N° 55, ubicada en los Anexos del estudio.

24. Comunidad Mapuche "Pedro Segundo Ancamilla Liupai"

A partir de la entrevista etnográfica realizada a Marco Millapi, presidente de la comunidad indígena Pedro Segundo Ancamilla, fue posible destacar los puntos de relevancia. La primera tuvo que ver con el indicador contenido en la Tabla N° 56 de los Anexos, en la cual se expresó las expectativas que se originaron en la directiva de la comunidad tras asistir a un número de talleres de consultoría, espacio en el cual los delegados de esta comunidad mapuche despertaron sus expectativas con el proceso. En el caso del presidente de la comunidad, Marco Millapi, la percepción que le originó fue la de recibir compensaciones que estuvieran acorde a las características del proyecto y a la inversión que se estaba haciendo, en base a que consideraron que el proyecto no los beneficiaba en nada. Como lo indicó en el pronunciamiento señalado, la directiva esperó que las compensaciones fueran más elevadas; que los recursos fueran mayores, lo cual no sucedió de esa manera, haciendo caer las expectativas de don Marcos en ese momento. Ese hecho produjo que el relacionamiento entre el MOP y los comuneros quedara mermado en un principio, ya que evidentemente el entrevistado se elaboró una idea distinta respecto a los alcances de la participación indígena en este proyecto.

Es decir, se originaron expectativas con el proceso de consulta, las cuales, al no poder ser alcanzadas, generaron la idea de que la comunidad Pedro Segundo Ancamilla no iba a tener posibilidad de salir de la situación de desamparo en la que se encontraban, respecto de la responsabilidad social del Estado con el bien estar de la población. Porque al decir *"resulta que la gente que es más modesta y que tiene menos recursos es la que termina financiando estas cosas"*, expresó con ello el sentimiento de desamparo respecto del Estado. Por lo tanto, en el relato de don Marco se identificó (como en otras entrevistas) la conclusión de que la consulta indígena no entregó resultados concretos, generando la comprensión de que el proceso no se coincidió con lo que planteaba la formalidad del

discurso del MOP, aquella que esbozaba la “participación indígena”, dejando un vacío en la consciencia de los actores, como un “significante vacío”, al igual en los otros casos.

Desde el punto de vista de don Marco, los sectores empobrecidos eran los que finalmente sostenían este tipo de proyectos, haciendo una clara alusión al impacto económico que se iba a generar por los cobros de peajes y la subida de precios del transporte público en la zona. Los resultados que recibió la comunidad respecto al petitorio no fueron de su conformidad, por un lado, y no se les plantearon alternativas a esa situación, por otro. Desde ese ángulo, la impresión de Marcos Millapi era la de presenciar otro acto de exclusión con el pueblo mapuche de parte de las instituciones, debido a que se les dejó fuera de la entrega de beneficios que hicieran el intento de equilibrar una situación, a su juicio, desigual e injusta con las comunidades. En un principio, este grupo no tenía intenciones de formar parte del proceso cuando el MOP realizó la convocatoria a la consulta. Dentro de su visión, el presidente de la comunidad consideró que el proyecto no representaba un progreso o un “mejoramiento”, sino que representaba otra atadura, otro “amarre” para los mapuche, con el cual iban a tener que lidiar el resto de sus vidas. Y la consulta indígena solo realizó el ejercicio en beneficio del Gobierno, el que buscó construir una imagen positiva de sí mismo en relación con las comunidades mapuche.

A partir de lo anteriormente descrito, el indicador contenido en la Tabla N° 56, ubicada en los Anexos, fue clasificado dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que el pronunciamiento hizo alusión al hecho de que los integrantes de esta comunidad mapuche se concibieron a sí mismos como sujetos excluidos de formar parte de un proceso de compensación de alto estándar y de la toma de decisiones en el proyecto, el cual habría expresado las aspiraciones de este grupo para asistir a los talleres de consultoría. Como no sucedió de esa manera, las aspiraciones originadas entre ellos quedaron sin efecto, como también la percepción positiva que pudieron formarse de la consulta indígena en poco tiempo. Por ello, la categoría forma parte de la dimensión “Motivantes y Aspirantes”, ya que dentro de los elementos que se destacaron en la entrevista, se relevó el móvil por cual decidieron participar.

Si revisamos el indicador contenido en la Tabla N° 57, ubicada en la sección de Anexos, la consulta indígena quedó desaprobada por dos factores; el primero, no se alcanzaron las

expectativas originadas en los delegados. El segundo, los bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto, pues como denunció el dirigente, nunca los convocaron al inicio de los estudios y solo fueron a presentar el proyecto una vez que ya estaban diseñados, lo cual develó la situación excluyente que reprodujo la consulta. Sin duda ello planteó conductas excluyentes de parte del MOP, como institución encargada, y de la política indígena en este caso. A partir de lo anterior, para Marco Millapi la consulta indígena no estaba facultada para representar una instancia de participación indígena, y solo quedó en una herramienta política del MOP para generar una imagen positiva sobre el éxito del proceso de consulta con las comunidades de la zona, ya que solo existió el interés burocrático del Estado en dar cuenta de actividades que tuvieron su desarrollo y que pudieron contar con la aprobación de los actores con la iniciativa. *"Solo les interesan las firmas"*, fue una expresión que apuntó hacia el aspecto protocolar y burocrático del proceso, redundando en una acción que solo realizó la entrega de información y consultar opiniones, pero no tomar decisiones.

A partir de ello, el indicador contenido en la Tabla N° 57 se ubicó bajo la categoría "Inclusión-Exclusión", ya que -nuevamente-, la noción del entrevistado desembocó en comprender que los talleres de consultoría no les iban a entregar la posibilidad de ser tomados en cuenta en el proyecto, ni tampoco ser beneficiados de algún modo. A todas luces, ni el proceso de consulta ni el proyecto les entregarían beneficios, por lo que la noción que se identificó en el delegado era la de ser afectados por la tendencia excluyente de los servicios públicos por su condición desmejorada, desigual y por ser mapuche. El Sentido social que le otorgó el entrevistado al proceso de consulta radicó en considerar que con estas acciones solo buscaron el interés del Gobierno de turno y no las necesidades de las comunidades o su posición con el proyecto. Los limitaron a recibir información técnica de la iniciativa, pero nunca se discutió acerca de si las comunidades tendrían algún tipo de beneficio directo y real con el proyecto. De esa forma, se identificó una noción de desamparo con las arbitrariedades del Estado, la que han podido ser develadas en el transcurso del análisis de las entrevistas a los delegados mapuche en general, no solo con el relato de Marco Millapi, y el cual se fundó a raíz de inhabilitar a los grupos mapuche a no poder tomar decisiones trascendentales en un proyecto que los afectaba directamente, como tampoco a apoyarlos con mejorar sus condiciones de vida.

En esta entrevista, también se identificó la noción de un “vacío” en la consciencia del delegado, a partir de que no encontró sentido ni lógica a formar parte de un proceso de participación que provenía de un proyecto que, en vez de beneficiarlos, los afectaba gravemente, considerando la inversión que implicaba. No le otorgó un sentido positivo a este tipo actividades; en donde se planteaba un discurso sobre la integración o la participación de los grupos mapuche, pero que al final no les brindó un resultado que los beneficiara directamente. Nuevamente, la idea o la noción de un “significante vacío” se logró identificar en su relato, ya que el proceso generó expectativas en los sujetos, las que al final no tuvieron efecto como ellos esperaban.

Por otro lado, en el indicador contenido en la Tabla N° 58, ubicada en los Anexos, expresó el nivel consciencia que poseía Marco Millapi respecto a la problemática de la participación indígena con los servicios públicos, en los que no existían canales abiertos de comunicación y participación permanentemente en sus acciones y que hayan representado a las personas instancias para haber formado parte de las decisiones institucionales que los afectaban. A raíz de ello, Marco Millapi expresó la necesidad que existía de contar con una instancia de representación indígena superior en Angol que pudiera velar por los intereses de las comunidades en el marco de los proyectos. Su preocupación radicó en el hecho de que en la comuna no existían ese tipo de plataformas que abogaran por el resguardo y los derechos de las comunidades mapuche de Angol, en particular la comunidad a la que él pertenecía. Los bajos alcances de participación con los que contaban los mapuche, sumado al bajo nivel de participación que ellos presentaban en las iniciativas públicas, permitía el hábito de soslayar y evadir -a nivel institucional- los problemas de estas poblaciones, más aún cuando las comunidades mapuche demandaron mayores grados de involucramiento en las decisiones de los asuntos públicos. Por el contrario, su punto de vista de la consulta indígena es que fue una instancia que no respetó las decisiones de los mapuche con el proyecto, como tampoco era una política que haya tenido el objetivo de ser resolutiva con las necesidades de los mapuche de ser compensados por los costos que iban a tener que asumir con el proyecto cuando estuviera listo.

Para don Marco, problemas como estos eran transversales a todas las comunidades indígenas en Chile, en particular los mapuche. A partir de ello, la consulta le representó otro producto más de la situación de exclusión social que aquejaba a los pueblos indígenas no

solo con las políticas públicas o con los organismos del Estado, sino que con la sociedad a nivel general. En ese discurso, se identificó una noción de desamparo en el entrevistado; desamparo que estaba asociado a las arbitrariedades con las que operaba el Estado -sus distintos organismos públicos- en desmedro de las etnias, dejándolos expuestos a los impactos de los proyectos que no los beneficiaban en ningún aspecto (directo) con sus necesidades o problemas; por el contrario, les creaban otros adicionales.

En ese sentido, el indicador de la Tabla N° 58 se ubicó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, debido a que el pronunciamiento expresó la noción de Marco Millapi sobre las relaciones y el contexto de exclusión social en el que estaban sumidas las comunidades mapuche en Angol, y en particular con la consulta indígena y el proyecto. El Sentido social que se le asignó a la consulta finalmente quedó en considerarla como una arbitrariedad (ilegal) más del Gobierno, o del Estado para estos efectos, en la que los derechos de participación fueron directamente omitidos, y su gravedad estribó -en su visión- en que fue una acción por la cual ningún ente público se hizo responsable, como tampoco fue un hecho que tuviera algún tipo de eco desde el poder judicial, ya que el acto de desamparo -su significado- implicaba el abandono o desprotección de quienes lo necesitaban, lo cual iría en contradicción con la responsabilidad del Estado en el bienestar de la población; como también con las arbitrariedades, las que implicaban la total ausencia de razón y lógica en las acciones de unos contra otros, basadas en el abuso de poder. En ese sentido, don Marco resintió la situación de desamparo (político y judicial), ya que, para él, el proyecto le representaba una arbitrariedad, y la consulta, un atropello a los derechos de los mapuche.

Continuando con el análisis, el indicador de la Tabla N° 59, en los Anexos del estudio, aludió al procedimiento de la consulta indígena, es decir, su metodología o su implementación como política indígena, la que se desarrolló a través de una serie de actividades. Entre varias de ellas, está la firma de acuerdos entre las comunidades y el MOP, respecto a cómo se iba a desarrollar el proceso de consulta a través de sus 5 Fases (ese era objetivo de la Fase 1, según el Decreto N° 66). Desde el punto de vista de Marco Millapi, la consulta indígena se inició en forma grupal, junto a todos los socios y dirigentes de las comunidades que asistieron. Sin embargo, dentro de su lectura de las cosas, los acuerdos que se firmaron sobre cómo serían desarrollados los talleres nunca debieron ser tomados por separado, ni firmados por separado tampoco, aludiendo a que dichas acciones debieron ser llevadas a

cabo de manera grupal. Esto generó una gran molestia en este delegado mapuche, puesto que, bajo su visión, asuntos como estos no se tenían que realizar de manera individual a cada comunidad, menos aún si se trataba de un proceso que trabajó de manera grupal con todos los involucrados. Dicho acto fue comprendido por don Marco como una manipulación de parte del MOP con los mapuche, puesto que lo que correspondía era la firma de esos acuerdos de la misma manera que se dio inicio a la consulta; en forma grupal.

A partir del análisis anterior, se destacó lo relacionado a la consulta indígena, la cual no consideró los códigos socio culturales locales a la hora de ejecutar las acciones que desarrollaron junto a la población indígena, donde los comuneros realizaron una lectura sobre lo que observaron; donde el MOP impuso formas de trabajo en los talleres que respondían a esquemas y códigos que no coincidieron con la tradición de los mapuche, lo que inevitablemente generó controversias y visiones negativas del proceso. Los códigos y formas culturales de estas familias respecto a realizar asambleas, tomar decisiones y pactar acuerdos distaba mucho de lo que se practicó en la consulta indígena; tales episodios singulares fueron cometidos a veces de manera inconsciente y a veces en forma consciente de parte de los funcionarios del MOP principalmente. Son aquellas formas de discriminación que se encontraban naturalizadas en la sociedad hacia los indígenas. A partir de ello, el Sentido social del proceso, para Marco Millapi, quedó en comprender la situación como una actividad del Estado que no se realizaba de buena fe (como lo indicaba el Convenio 169 OIT), que respetara y practicara las formas tradicionales o locales de la población, pero desembocó finalmente en un instrumento político de participación mal diseñado, para este delegado.

Por anteriormente descrito, el indicador de la Tabla N° 59 se clasificó bajo la categoría “Política”, ya que, para el entrevistado, el proceso de consulta fue un instrumento mal diseñado debido a los criterios con la cual se implementó. El componente político en ese sentido estribó en que, para el entrevistado, la consulta tenía un objetivo político tras la metodología que aplicó; intencionalidad que buscó imponer formas culturales hacia los mapuche y pautar su organización en virtud de integrar los talleres de consultoría, lo cual también estaba en sintonía con el acto de desamparo del poder judicial con estas organizaciones respecto del proyecto del MOP.

En lo que se relacionó a los niveles de participación indígena en el proyecto, el indicador de la Tabla N° 60, ubicada en los Anexos del estudio, Marco Millapi fue muy crítico al expresar que lo que le correspondía hacer al MOP; haber convocado a todas las comunidades mapuche de la zona e integrarlas desde un comienzo en los estudios viales que se comenzaron a realizar el año 2005 en la Ruta 180. De esa manera, Marco señaló que las comunidades y sus directivas habrían tenido mayor tiempo para informarse del proyecto y de la consulta indígena, lo cual les habría dado la posibilidad de organizarse de manera previa a estas instancias. La voluntad del MOP en implementar la consulta indígena, recién el año 2013, fue interpretado como un acto negativo, ya que no se consideró una participación anticipada en los estudios del proyecto con los grupos mapuche, y desembocó en ser comprendida por Marco Millapi como un mero trámite que el Estado necesitaba realizar con la población mapuche, en virtud de aprobar el proyecto de acuerdo a las normativas ambientales. La situación le generó al presidente de la comunidad una frustración importante, ya que, de acuerdo a su visión de las cosas, el hecho le representó otro acto de exclusión de los servicios públicos, los que estaban habituados a observar.

La noción del entrevistado redundó en la idea de que las comunidades fueron víctimas de la manipulación política de las autoridades y del MOP, debido a que nadie les informó sobre la implementación de este proyecto en el año 2005; iniciativa que los comprometía a nivel territorial. Ni el MOP, ni la Municipalidad de Angol, tampoco CONADI y menos la gobernación de Malleco les informaron sobre la iniciativa, dejando a las comunidades en un total desconocimiento de las decisiones institucionales que los afectarían en el futuro, de las cuales Millapi expresó quedar demasiado expuesto como comunidad mapuche frente al atropello que le representaba el proyecto del MOP.

Dentro del análisis, el indicador de la Tabla N° 60 se ubicó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, en base a que, para Marco Millapi, la consulta indígena le representó un acto de exclusión social, debido a que reprodujo lógicas y dinámicas excluyentes en su procedimiento, y en particular por la función que cumplió en el marco del proyecto. Junto a ello, surgió la idea sobre la manipulación política a la que eran sometidas las comunidades en el desarrollo del proceso, puesto que solo se les consideró dentro de sus opiniones y nunca en sus petitorios sobre mejorar sus condiciones de vida, o modificar algo del diseño

de la obra. El intercambio se expresó en la entrega de firmas de aprobación al MOP por el proyecto, de parte de las comunidades mapuche convocadas. Pero en este caso, no existió un beneficio o una retribución para los mapuche por su aprobación al proyecto o por su participación en los talleres de consultoría; un resultado concreto que pudo haber sido comprendido por los actores como un intercambio recíproco entre las partes, en caso de haber ocurrido ese escenario.

Por último, el indicador de la Tabla N° 61, de los Anexos, Marco Millapi expresó su preocupación respecto al alto nivel de desinformación de los servicios públicos en general respecto a la consulta indígena como procedimiento institucional de participación. Dicho procedimiento, desde su punto de vista, respondía a una fuente legal que era el Convenio 169, que fue ratificado por el Estado de Chile, y el cual beneficiaría a las comunidades indígenas en los proyectos. En su punto de vista era lo contrario; sería el Gobierno el que sacaba provecho de la consulta indígena para levantar una imagen positiva en su relación los pueblos originarios. En este sentido, para Marco el MOP cometió una negación de los derechos indígenas que correspondía respetar en este contexto, al no fomentar mayores alcances para la participación indígena, y por lo tanto se continuaba observando tendencias excluyentes de parte del servicio público.

Por otra parte, el sr. Millapi reparó en el hecho de que, en uno de los talleres de consultoría, el MOP desarrolló una metodología de ratificar acuerdos con la que no estuvo de acuerdo. En su relato comentó que, dentro su visión de las cosas, si la consulta la iniciaron en conjunto con todas las comunidades mapuche de Angol y Renaico, entonces lo que debería haber sucedido es que la firma de los acuerdos debería haber sido en conjunto con todos los involucrados presentes, y no que cada delegado o directiva firmara los acuerdos con el MOP en forma separada. Para el entrevistado, el hecho representó un acto de desconocimiento del Estado con los pueblos originarios; desconocimiento con sus códigos de relacionamiento, con sus tradiciones y sus formas de llegar a acuerdos. En estos, finalmente se definió la forma en cómo sería desarrollado el proceso de consulta a través de sus 5 Fases (1. Planificación. 2. Difusión. 3. Deliberación Interna. 4. Diálogo. 5. Cierre).

Sin duda, hecho representó un desconocimiento del MOP en cuanto a las formas tradicionales de definir con las comunidades, en el sentido en que no abarcó al grupo total

de delegados, lo que hubiera significado un acto colectivo de formalizar dichos acuerdos en conjunto con todos los actores involucrados. Para don Marco, eso no debió haber ocurrido, ya que permitió que el MOP manipulara a las comunidades, al relacionarse en forma separada con cada una de ellas, rompiendo de esa manera los esquemas tradicionales. Reconoce que, a pesar de ello, las comunidades aceptaron la forma de definir el proceso de consulta, pero le generó gran decepción que nadie dijera algo al respecto (él tampoco lo hizo).

Por el análisis descrito, el indicador de la Tabla N° 61, se clasificó bajo la categoría "Política", ya que el pronunciamiento del entrevistado expresó su preocupación respecto a las consecuencias negativas que implicaba la forma en cómo el MOP llevó a cabo la firma de los acuerdos de planificación del proceso de consulta indígena, durante el desarrollo de la primera etapa del programa, señalando que con eso se fue en contra de la tradición de los mapuche en acordar o definir líneas de trabajo. El Sentido social de la consulta fue comprendido por Marco Millapi bajo una óptica de manipulación política desde el MOP hacia las comunidades, el cual cometió acciones que no fueron consensuadas con los actores y las que también eran llevadas a cabo sin un conocimiento efectivo de los códigos locales de la población para ello, lo que siguió representando para Millapi otra expresión de exclusión social.

Finalmente, La sistematización de estos resultados es posible de revisar en la Tabla N° 62, ubicada en los Anexos de este estudio.

25. Comunidad Mapuche "Chacaico – Red José Calbún"

A partir de los indicadores extraídos de la entrevista etnográfica a Martín y Maritza Calbún, ambos directivos de la comunidad "Chacaico – Red José Calbún", se pudieron establecer algunas certezas respecto a su experiencia en la consulta indígena. Como primer punto, habría que referirse a la desconfianza que generó en estos comuneros el proceso de consulta, y esto en base a determinados factores. Entre ellos, que el proceso no atendió las incertidumbres que generó en cuanto a explicar a los asistentes cómo estaba diseñada la consulta indígena; cuáles eran sus orientaciones, cuál era su enfoque, cuáles eran sus prioridades, etc. De esa manera los delegados podrían haber tenido una idea más acabada

de los objetivos concretos que buscó el MOP al implementar la consulta, cosa que para el presidente de la comunidad nunca quedó bastante claro durante los talleres.

En ese sentido, en el indicador de la Tabla N° 63, en los Anexos, expresa que para Martín Calbún la consulta indígena le representó la frecuente situación a la que estaban habituados; donde las decisiones internas que los organismos públicos adoptaban, terminaban por ser implementadas sin su consentimiento ni su toma de razón. A partir de ello, para Martín Calbún el proceso le representó la tendencia de exclusión social que ha estado constantemente presente en su experiencia con los servicios públicos a nivel general. Junto a ello, el reconocimiento de la situación de desamparo en la que estaban inmersos frente a este tipo de proyectos del Estado. Con mucha razón se preguntó a sí mismo ¿En qué medida se respetaban los derechos indígenas con estas políticas y normativas, si las decisiones eran tomadas por otros que no eran mapuche?

Lo anterior provocó que entre los directivos de esta comunidad surgieran incertidumbres y se generara la noción temprana de desamparo frente a la determinación impuestas por el MOP, las cuales no fueron atendidas por el poder judicial, por lo tanto, la consulta indígena solo era un instrumento político que respondió a ciertos intereses y que no consideró respetar la integridad de los grupos mapuche locales. Para don Martín, esto ocurrió debido a que, a nivel interno de los servicios públicos, los criterios con la que son adoptadas las políticas y las orientaciones que siguen, no responden al punto de vista de las comunidades mapuche, sino que son decisiones que son definidas por agentes que no conocen la realidad indígena. En dicho caso, la consulta resulta en una expresión de tal escenario institucional; en un producto de esa lógica, y frente a ello las comunidades no tenían la posibilidad de oponerse en igualdad de condiciones respecto de esas determinaciones.

El Sentido social que le otorgó al proceso de consulta fue la de participar en otra instancia que reproducía una dinámica excluyente con los mapuche, de parte de las institucione. Los criterios con los que se implementó la consulta, para don Martín respondían a intereses de agentes que no son mapuche, y que, a razón de ello, el proceso no tenía las capacidades para respetar las decisiones de las comunidades consultadas por el proyecto.

Por su parte, en el indicador de la Tabla N° 64 de los Anexos, la secretaria de la comunidad indígena, Maritza Calbún, comentó que políticas como la consulta indígena tienen el problema de que se implementaban con un formato determinado; con programas, planificaciones y plazos que no coincidían con los tiempos y la disposición de los comuneros, lo cual sin duda generaba complicaciones. En su punto de vista, fue una intervención que no representó una verdadera instancia de participación indígena, debido a que el trabajo relacionado al proyecto; el diseño, el trazado, la convocatoria, etc, venía elaborado con anticipación, y solo llegaban donde las comunidades para consultar pequeñas cosas que resultaban no ser relevantes. A partir de ello, para Maritza el proceso no se enfocó en dar relevancia a las necesidades y problemas de las comunidades, y se infirió que la consulta indígena es una herramienta política del Estado, que seguía reproduciendo la misma lógica de exclusión que practicaban los otros servicios públicos con los mapuche. Peor aún, se basa en la imposición de procedimientos, de formas de trabajo que no generaron empatía entre los grupos convocados, en referencia al formato que señaló la entrevistada.

Desde su punto de vista, el Sentido social de Maritza con el proceso de consulta circuló en torno a una noción en la cual la política no representó otra cosa que ser una herramienta del MOP para conseguir cosas con las comunidades. Una herramienta política de relacionamiento, de consentimiento. No existió verdadera participación en su punto de vista, ya que esa participación no contaba con los alcances suficientes para incidir en las decisiones del MOP sobre el proyecto. El hecho que les impusieran distintas formas de trabajo en los talleres de consultoría; en la programación, en los plazos, en los tiempos, etc. fue comprendido por la sra. Maritza como otra imposición de formas con la que ellos no estaban acostumbrados y las cuales tampoco fueron consensuadas con los comuneros. En ese sentido, si la imposición de formas de proceder continuaba existiendo en la consulta indígena, por lo tanto, ésta no se diferenció en nada respecto de los programas de otros servicios públicos en los cuales estaban participando como comunidad; observando las mismas conductas excluyentes en las que incurrió el MOP con la consulta.

Para efectos del análisis, el indicador de la Tabla N° 64 se ubicó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, en base a que su pronunciamiento se dirigió a visibilizar la situación que para ella representó un acto de exclusión, los que estuvieron relacionados al hecho de

no ser considerados como grupo diferenciado que tenía una visión de cómo hacer las cosas, respecto a los criterios con los cuales se definieron las metodologías de trabajo en los talleres de consultoría. Para Maritza, la situación excluyente se reprodujo cuando no se les consultó sobre cuál era la disposición de las comunidades para participar en el proceso ni cuáles eran sus tiempos adecuados para integrarlo. Muchas de estas familias tenían que invertir gran parte de su tiempo a labores de trabajo o labores productivas con su economía doméstica, y para ellos resultó complejo restarse de esas labores para adaptar sus tiempos a los talleres de consultoría.

Por otro lado, el indicador de la Tabla N° 65, ubicada en los Anexos de este estudio, para Martín Calbún no existió amparo legal que pudiera haber resguardado a las comunidades mapuche de las arbitrariedades como el proyecto del MOP, en cuanto a derechos de participación se refiere. A partir de eso, para el presidente de la comunidad, el proceso de la consulta indígena a nivel general representó un acto de corrupción, donde las decisiones que debieron ser asumidas y adoptadas en conjunto con los mapuche, terminaron siendo adoptadas por terceros agentes que nada tuvieron que ver con la realidad de las comunidades mapuche en relación al proyecto de la nueva ruta. Ni CONADI, ni el MOP eran organismos públicos que respetaran y consideraran la palabra de los comuneros en dicho contexto. Para Martín Calbún, estas situaciones se desarrollaron con “mayorías” en las decisiones internas del MOP en su relacionamiento con los grupos mapuche, en los cuales no existió representes que velaran por los intereses de las comunidades. Y para efectos de cualquier problemática, el Estado siempre posee las “mayorías” necesarias tomar decisiones para su beneficio, y no el bienestar de los indígenas.

El relato de Martín Calbún expresó su noción sobre el hecho de que, aunque las comunidades mapuche de la zona hayan participado en la consulta indígena, no generaba ningún cambio para la realidad de la mismas, ya que, aparte de ser manipuladas con los alcances de la participación en el proyecto, de los que nunca tuvieron toda claridad, la situación representó una negación de los derechos de participación (de acuerdo a lo que planteaba el convenio 169 sobre la participación), y formó parte de la situación general de exclusión en la que se encontraban los pueblos originarios en la sociedad. Fue una situación política que se reflejó en el pronunciamiento del presidente de la comunidad, cuando dijo *“Judicialmente si fuéramos, acudimos a la CONADI, a veces hace oídos sordos porque por*

medio están los billetes. No podemos confiar (…)", con ello reflejó la situación de corrupción, de manipulación que representó la consulta indígena, donde no se respetaron los derechos indígenas, bajo su comprensión.

A partir de dicho indicador, se consideró que para el análisis debía ser ubicado dentro de la categoría "Leyes y Derechos", en base a que el pronunciamiento expresó la noción que tuvo el entrevistado sobre la dimensión legal que implicaba el proceso de consulta para don Martín; un proceso que tenía que ser legalizado y transparentado en beneficio de las comunidades, que debía respetar los derechos indígenas y no tenía que prestarse para manipulaciones corruptas de las autoridades públicas que tomaron las decisiones. A partir de lo anterior, se infirió que el Sentido social de Martín Calbún sobre el proceso la consulta se asimiló a una idea en la cual no existió transparencia ni amparo para las comunidades en cuanto al respeto a sus derechos en ninguno de los organismos públicos relacionados al proceso; el MOP y CONADI, concluyendo que no existió una verdadera participación indígena en el proyecto.

Pasando a otro indicador, en la Tabla N° 66, en los Anexos, se observó el punto de vista de Maritza Calbún, al expresar que el objetivo del MOP era solamente realizar el proceso de consulta indígena y demostrar que hubo participación de las comunidades mapuche de Renaico y Angol, independiente de si las comunidades estuvieran de acuerdo o no con el proyecto. Sus palabras expresaron la lectura que hicieron tanto ella como su padre en los talleres de consultoría, de los cuales tuvieron la noción de que redundaron en un mero trámite del MOP con las comunidades: *"O sea, ellos hicieron su trabajo que era la consulta. Le hayan sacado provecho o no, es un trámite no más que hicieron, que les correspondía hacer"*. A partir de ello, se identificó en su relato la percepción de que el MOP les negó los derechos de participación que deberían ser entregados a las comunidades, de acuerdo al estándar que indicaba el Convenio 169 OIT, lo que también señaló una suerte de negligencia de parte del MOP en la implementación de la política indígena, debido a que ésta no hizo valer la postura de los mapuche con este proyecto, del cual no logran ver ningún beneficio directo para su propia situación.

Bajo esa óptica, se logró identificar la percepción de desamparo con las arbitrariedades que representó el proyecto, en base a que, para las comunidades no existió mayor posibilidad

de oponerse a un proyecto del MOP que no los beneficiaba en ningún aspecto, como tampoco la consulta indígena les permitió acceder a mayores alcances con la participación indígena para tomar decisiones en el mismo. Así las cosas, el Sentido social para Maritza quedó en que el proceso de consulta fue una mera acción burocrática, dadas las condiciones que se predeterminaron para la asistencia de los delegados mapuche en el proceso.

En base a lo anteriormente descrito, se clasificó el indicador de la Tabla N° 66 bajo la categoría “Política”, debido a que el pronunciamiento expresó la noción que tenía la entrevistada sobre su experiencia en la consulta, donde comprendió que no generaba ningún cambio en la situación de las comunidades mapuche el hecho de que participaran del proceso. Peor aún, consideró que el proceso representó un atropello a su integridad como mapuche y al resto de los comuneros, ya que no se les tomó en cuenta en sus puntos de vista con el diseño del proyecto, ni tampoco se les respetaría si llegaban a oponerse. Por lo tanto, la consulta no tenía ningún sentido para la entrevistada, ya que la omisión de una verdadera participación de las comunidades en el proyecto solo respondió a las decisiones que ya fueron adoptadas con antelación, sin la presencia de ellos.

Por otro lado, el indicador contenido en la Tabla N° 67, ubicada en los Anexos del estudio, expresó la conclusión a la que llega Maritza Calbún, respecto a los resultados que arrojó el proceso de consulta indígena. Dentro de su visión, la consulta se implementó gracias al proyecto de la nueva ruta Nahuelbuta, lo cual, a su juicio, no fue suficiente como para haber entrado a discutir si la participación indígena del proceso tendría algún resultado que beneficiara directamente a las comunidades, ya que el proyecto, en la visión de la entrevistada, generó más problemas que facilidades. Cuando expresaron sus problemáticas más complejas y las necesidades que tenían para sobrellevarlas durante los talleres de consultoría, el MOP no le dio la importancia que los comuneros esperaban, ya que lo que requería el organismo público era la opinión que tenían los actores sobre el proyecto, alejándose el MOP de un enfoque integral respecto de la participación de las comunidades, lo cual podría haber entregado mejores resultados y mejores niveles de aprobación de la consulta de parte de los actores.

Sobre este punto, el relato de Maritza aludió al hecho de que, en la visión de las comunidades indígenas respecto a la resolución de sus problemas y necesidades cotidianas, la tradición de los comuneros es que se involucraban en todo ámbito de asuntos que estuvieran relacionados con el resguardo y el bienestar de las familias mapuche, dentro del territorio que habitaban. En su visión, los problemas o iniciativas debían ser informados, discutidos y aprobados por todos los involucrados, y encontrar soluciones en conjunto a su vez. El proceso de consulta le significó observar cómo se impusieron los intereses del MOP en las comunidades, ya que para ellos el proyecto nunca fue necesario ni nunca representó ser una prioridad para las comunidades, como tampoco el proceso de consulta resultó ser de alguna utilidad. Por el contrario, el proceso se redujo a interesarse solo por la opinión de los actores, solo por detalles, pero nunca por sus necesidades a la hora de participar.

A partir de ello, se identificó en el relato de Maritza Calbún el problema con la imposición de la consulta indígena, en el sentido de que también asumieron el proceso como algo que estaba siendo impuesto por el Gobierno; como también la imposición de las temáticas que tenían ser discutidas en los talleres de consultoría, lo que sugirió una negligencia del MOP en la forma en cómo fue aplicada la consulta indígena entre los grupos mapuche. En base a ello, se infirió que el Sentido social que la entrevistada otorgó a su experiencia en el proceso se redujo a considerar la instancia como una herramienta del MOP para obtener información y para hacer que las comunidades aprobaran el proyecto, pero nunca una instancia que representara un interés del MOP sobre cómo las poblaciones mapuche podían integrarse de mejor manera al proyecto o si podían dar ideas para un mejor diseño del mismo.

Para efectos del análisis, el indicador contenido en la Tabla N° 67 se ubicó dentro de la categoría “Política”, en base a que el pronunciamiento señaló el tipo de relación que propició el MOP con la población mapuche. En función de haber ejecutado o implementado el proyecto, se enfocaron en ciertos ámbitos de intervención (en el caso del proyecto de la ruta Nahuelbuta, la conectividad de la zona), y no enfocaron el proceso de consulta en abarcar un rango más amplio de situaciones por las que atravesaban estas comunidades mapuche. Tal situación implicó intereses, y los intereses respondieron a criterios políticos que no eran precisamente mapuche, según la visión de la sra. Maritza.

Continuando con el análisis, el indicador presente en la Tabla N° 68, en los Anexos, expresó la preocupación que tenía el presidente de la comunidad respecto a los impactos que el proyecto iba a generar en la dinámica local y si las familias de la comunidad "Chacaico – Red José Calbún" serían compensadas por los costos que tendrán que asumir por la construcción de la nueva ruta. A medida que se fueron desarrollando los talleres de consultoría, el delegado fue comprendiendo que los impactos del proyecto serían complejos y permanentes, ejerciendo bastante influencia en la vida de los comuneros. Al reconocer ese escenario, Martín Calbún expresó que hubiera sido necesario contar con el Título de Merced de su comunidad, como para exigirle al MOP que indemnizara a las familias de su comunidad por las afectaciones de las que iban a ser objeto con el proyecto. Como también su preocupación en cuanto a que el MOP respetara las normas medio ambientales, debido a que no visualizó una solución efectiva al corto plazo respecto de los costos que tendrían que asumir las comunidades; situación que le generó mucha incertidumbre.

La situación anteriormente descrita, hizo posible que don Martín expresara su inquietud sobre si recibirían esas compensaciones o no, revelando con ello las expectativas que se despertaron en el delegado con el proceso de consulta. Su impresión, como se observa en el indicador, es que el MOP no respetó los derechos indígenas en este contexto, como tampoco entregó compensación alguna por los impactos. Establecidas así las condiciones, se identificó en el relato del entrevistado una noción de desamparo con el proyecto del MOP, ya que no existió alguna instancia que obligara a la institución a generar medidas reparatorias para los afectados, quedando los comuneros al arbitrio de las decisiones de las autoridades y los servicios públicos como el MOP.

Junto a lo anterior, se logra identificar, tanto en el relato como en los hechos que acontecieron en la consulta, la situación en la que don Martín comprendió que el proceso reprodujo una dinámica excluyente con los mapuche, debido a que de antemano se sospechó que no existirían medidas reparatorias, reforzando con ello la situación de exclusión social que aquejó a estas comunidades en este contexto, en la visión del comunero.

A partir del examen realizado, el indicador de la Tabla N° 68 se ubicó bajo la categoría "Inclusión-Exclusión", en base a que el pronunciamiento del entrevistado apuntó hacia la

situación excluyente en la que quedaron los comuneros en el marco del desarrollo de la consulta indígena y una vez que el proyecto fuera construido. Ni los Títulos de Merced ni las normativas ambientales eran suficientes como para obligar al MOP a entregar beneficios a las comunidades, dejando las expectativas de este grupo de delegados sin efecto alguno en la consulta.

Por otra parte, el indicador de la Tabla N° 69 de los Anexos, expresó el parecer de la secretaria de la comunidad, Maritza Calbún, respecto a la implementación del proyecto y su noción del proceso vivido en la consulta indígena. Su punto de vista fue que ni la consulta ni el proyecto los beneficiaba, en base a que como grupo mapuche no se iban a ver enriquecidos ni beneficiados en ningún sentido; los “mejoramientos” no los iban a recibir las comunidades, sino que el MOP y las empresas. Los mínimos resultados que fueron obtenido por participar en el proceso participativo no dejaron conforme a esta delegada, puesto que no existió comparación entre la situación de las comunidades respecto de las decisiones del MOP o las inversiones de las empresas privadas en los proyectos, lo cual dejó afectadas a las comunidades en forma permanente y sin ninguna indemnización por los impactos ambientales o si quiera haber otorgado puestos de trabajo en el proyectos a los integrantes de esta comunidad.

A partir de ello, en el pronunciamiento de la sra. Maritza se identificó la noción -ya recurrente en el análisis de las entrevistas- de desamparo de la comunidad indígena respecto al deber que tendría el Estado en resguardar a las poblaciones vulnerables de los proyectos. Al no ser así, el proceso de consulta apareció frente a Maritza como una política que generó mayor exclusión social de la que pretendió resolver, incurriendo en actos y decisiones que perjudicaron a los actores, en vez de beneficiarlos.

A razón de lo mencionado, se considera lógico ubicar este indicador bajo la categoría “Política”, debido a que el pronunciamiento de la entrevistada apuntó a una situación compleja en que las riquezas que generaría el proyecto no serían, en parte, en beneficio para las comunidades, porque las decisiones que fueron adoptadas desde el MOP fueron adoptadas en base a criterios no indígenas, alejando la posibilidad de que la iniciativa beneficiara directamente a las poblaciones más empobrecidas. El Sentido social de la consulta indígena quedó, para Maritza, en una instancia institucional que no tuvo ninguna

utilidad, ya que los mapuche no tomaron decisiones, y por ende, no tendrían posibilidad de mejorar sus condiciones de vida con ello.

Por otra parte, en el indicador de la Tabla N° 70, en los Anexos, podemos observar otras formas que adoptó la exclusión social en este proceso, cuando el proyecto fue diseñado para aquella parte de la población que disponía de los medios y recursos para ser usuario del mismo. En ese sentido, las comunidades mapuche quedaron al margen del uso de estas super autopistas, debido a que no poseían vehículos motorizados; solo una reducida parte de las comunidades tenía vehículos a motor, aun utilizaban los medios de transporte tradicionales del campo; caballo y carretón o bicicleta, o caminar. A partir de ello, los beneficios que el proyecto en teoría iba a entregar a toda la sociedad, finalmente fueron exclusivos solo del sector que era compatible con el mismo[105], dejando a los grupos mapuche fuera de toda relación con el proyecto, en todo ámbito social. Respecto a esta situación, Martín Calbún dijo directamente *"(…) estando el camino bien hechito, no somos nosotros los que vamos andar en vehículo (…)"*, refiriéndose a la completa desconexión de esta iniciativa con la realidad de las comunidades mapuche; con todas sus características, sin haber encontrado formas o soluciones para que estas poblaciones se vieran integradas de alguna forma con el funcionamiento del proyecto.

A partir de lo anterior, se infirió que el Sentido social que le otorgó don Martín a la consulta indígena rodeó la noción en la cual el proceso no tuvo ninguna utilidad, porque no entregó beneficios o resultados concretos que apoyaran a las comunidades, como, por ejemplo, la posibilidad de tener los medios y recursos necesarios para, incluso, poder formar parte del proyecto como usuarios. En base a ello, se consideró que la iniciativa reprodujo una situación excluyente, y la consulta indígena tampoco reparó en el hecho de que la población a la cual estaba convocando el MOP a participar; familias y comunidades mapuche, aquellos grupos que existían al márgen de la sociedad; al márgen en todo ámbito social, eran grupos de extrema vulnerabilidad que no contaban con lo necesario para poder ser integrados a la sociedad ni al proyecto, y para don Martín eso incentivaba a los servicios

[105] Se podrá argumentar que las autopistas dejan considerada la construcción de las calles locales o de servicio, por donde puede circular la población que habita el sector y que se ubica en forma adyacente a la ruta, permitiendo que tanto vehículos como bicicletas y carretones de tránsito local, tengan el beneficio de circular sin exponerse a ser colisionados o atropellados por vehículos que constituyen el flujo troncal; en particular los camiones o vehículos de carga pesada. Sin embargo, aquello no es un beneficio, sino una normativa vial que debe ser cumplida, tanto por instituciones como por empresas, cuando se diseñan los proyectos viales.

públicos a tener la costumbre de pensar que los mapuche no podían ser integrados de ninguna forma.

Desde cierto punto de vista, se podría decir que el proyecto tampoco entregó beneficios para todos los sectores de la sociedad, no solo dejó fuera a los grupos mapuche de un proceso de compensación de alto estándar, sino que también existió un gran porcentaje de población no indígena que no poseía los recursos económicos para mantener un vehículo motorizado, considerando los gastos de mantención que implican estas máquinas. Pero el problema radicó en que la construcción de la nueva ruta comprometería una gran cantidad de sectores rurales, dejándolos limitados respecto a los accesos y las salidas a las zonas en donde habitaban; sectores rurales en donde vivían una buena cantidad de personas que circulaban en bicicleta, carretón y caballo. Por lo tanto, no es solo la población indígena la que quedó marginada, sino que toda aquella parte de la sociedad rural que no se vio integrada al proyecto. Bajo esas dimensiones ¿no era posible pensar también la construcción de una super autopista que obligara a la población a la adquisición de medios de transporte motorizados y los obligara a mantenerlos? ¿Qué se puede decir de una acción que impondría formas culturales en los grupos locales que estaban desconectados de los avances tecnológicos del mundo actual?

En base al examen descrito, se ubicó el indicador de la Tabla N° 70 bajo la categoría “Inclusión-Exclusión”, ya que el pronunciamiento del entrevistado expresó la situación excluyente en la que se vio inmerso; una situación en la cual no encontraron vías de integración efectiva con este proyecto y con el progreso o modernización que sugería. No existieron niveles de participación efectivos que posibilitaran a los mapuche poder tener mayor poder de decisión en la consulta indígena, como tampoco existieron vías de integración con la situación de las precarias condiciones de vida de las comunidades.

En otro ámbito de elementos sociales involucrados, en el indicador contenido en la Tabla N° 71, ubicada en los Anexos del estudio, Maritza Calbún se refirió a los resultados que tuvo la consulta indígena cuando tuvo su etapa de cierre, en el cual la delegada mapuche no encontró el sentido práctico que debería tener el proceso. Al final de la consulta, no fueron las comunidades las que se beneficiaron con el proyecto, sino que fue el MOP y las empresas las que verían beneficiados con la construcción de la nueva ruta. Cuando les

hablaron del supuesto progreso o desarrollo que traería el proyecto a la zona, el MOP lo hizo bajo un discurso que habló sobre los beneficios que recibiría la sociedad, los “usuarios”, los beneficiarios, etc., pero no reparó en el hecho de que las poblaciones mapuche se encontraban precisamente al márgen de esas realidades, quedando, por lo tanto, al márgen de todos esos procesos que supuestamente vendrían de la iniciativa.

La situación aludida por la secretaria de la comunidad sugirió situaciones de exclusión social que fueron resueltas; ni de antemano ni posterior a los procesos de participación o de implementación del proyecto, quedando las comunidades en una suerte de “limbo” que no lograron superar, ya que los beneficios y facilidades que el proyecto iba a entregar -para lo cual estuvo diseñado- no fueron percibidos por las comunidades. En el relato de la delegada se logró identificar una noción en la cual ellos como representantes de su conjunto, se vieron así mismos manipulados por el proceso de consulta, ya que este no les entregó resultados ni tampoco aclaró a qué podían tener acceso con el proceso de participación.

La conclusión general que se pudo identificar en el pronunciamiento de Maritza, es que como indígenas quedaron expuestos a todo tipo de arbitrariedades, fueran estos del MOP o de las empresas, de todas maneras, fueron atropellos que quedaron sin respuesta, sin ninguna entidad que los reparara en ese sentido, según la visión. Existió un “vacío” entre las atribuciones que tenía el MOP con los territorios en donde pensaba construir una obra, respecto de las capacidades que tenían las comunidades mapuche para hacer frente a este tipo de iniciativas. Sus precarias condiciones de vida y sus pocas aptitudes que como dirigentes indígenas tenían, no permitieron que como grupo los mapuche lograran tener las capacidades políticas para haber influenciado en las decisiones de este tipo.

Para efectos del análisis, el indicador de la Tabla N° 71 fue clasificado en la categoría “Política”, en base a que el pronunciamiento de la entrevistada expresó el descontento y la inconformidad con la que se quedó del proceso de consulta, respecto a los beneficios que esperaban recibir del proyecto, en los que los mapuche no fueron del todo favorecidos. La situación sobre el reparto de las riquezas y de los beneficios de la iniciativa, eran asuntos que fueron predeterminados con decisiones políticas, dentro de la visión de la sra. Maritza. El hecho no respondió a una situación administrativa, sino que respondió a los intereses y

voluntades de las autoridades. Por lo tanto, de manera directa e intencionada se marginó a las comunidades con este proyecto que poco los benefició, y la consulta indígena, para tales efectos, tampoco benefició en nada a los mapuche, los que se habían armado de expectativas con este proceso.

En una línea similar a los otros indicadores, si se observa la Tabla N° 72, en los Anexos, fue posible observar que, para la secretaria de la comunidad, la estimación de los impactos del proyecto tampoco fue algo que haya sido discutido en los talleres de consultoría con la suficiente claridad para que los comuneros lo comprendieran adecuadamente. La aspiración de los delegados; tanto del presidente como de la secretaria, era la de poder discutir la entrega de compensaciones por los impactos que el proyecto iba a generar en la vida de estas personas y buscar la forma, buscar vías de trabajo en conjunto con todos los delegados mapuche y funcionarios del MOP, para haber estado lo suficientemente preparados para haber asumido dichos impactos de la mejor forma posible, dadas las condiciones precarias de vida. Sin embargo, los talleres se concentraron en cumplir con las etapas del programa de participación, dejando poco espacio y tiempo para discutir esos temas de interés de la comunidad. Fueron expectativas que se vieron originadas con el proceso y que no pudieron ser satisfechas o completamente atendidas.

No se conversó acerca de lo más relevante para estos delegados, y se preguntaron muchas veces si la consulta indígena entregaría beneficios a través de la participación. A partir de lo que se ha podido revisar en el estudio, los talleres incurrieron en trabajar lo estrictamente relacionado al proyecto y sus características, recogiendo las opiniones de los participantes, solo para mejorar el diseño que ya venía preparado -en lo medular- desde el nivel central del MOP de manera anticipada. Dicha situación, a todas luces ilustró una situación de exclusión estructural al Estado en relación con las comunidades. No se encontró en sintonía con el espíritu del Convenio 169 OIT, ya que no respetó la buena fe, la cual hubiera implicado que a los actores mapuche los habrían de incorporar en todas las decisiones del proceso de dar vida al proyecto, ni tampoco hizo valer el punto de vista de los comuneros cuando se pronunciaron sobre si el proyecto era necesario o si generaba algún beneficio para los sectores más desposeídos. Este hecho también representó una negación de los derechos que hubiera correspondido otorgar en esta instancia; negación que fue eminentemente política, ya que, si hubiera sido por voluntad, estas problemáticas quizás

hubieran podido ser evitadas y encausadas en un mejor camino para beneficio de todas las partes. Existieron expectativas con dicha participación, pero no pudieron ser acogidas ni tener respuesta sobre lo que importaba para los participantes.

Puesto que haber participado solo para entregar una opinión, no representó participación alguna. Más aun cuando los impactos negativos del proyecto podían afectar las vidas de las personas en aspectos que, si no eran trabajados, podían verse profundizados o agravados, si es que no eran visibilizados ni comprendidos por todos los actores involucrados en forma colectiva. Para la sra. Maritza, el proceso no debía quedarse solo con las opiniones; tenía que enfocarse en tener una mirada que abarcara todas las problemáticas -de manera integral- que se verían afectadas por el proyecto y que tenían relación con la vida completa de los grupos mapuche que participaron en la consulta.

En base a este examen, el indicador de la Tabla N° 72 se ubicó dentro de la categoría “Inclusión-Exclusión”, debido a que el pronunciamiento de la entrevistada apuntó hacia la problemática general que implicó para las comunidades la construcción de la nueva pista, expresando que en la consulta indígena no tuvieron relevancia discutir cuáles eran los elementos positivos del proyecto para los mapuche, o cuál era la mejor forma de aminorar los impactos negativos para las comunidades. Para Maritza, era necesario y urgente una discusión acerca de cómo la iniciativa iba a afectar la vida de estos grupos en prácticamente todos los aspectos de sus vidas, lo cual no sucedió en los talleres. Para la secretaria de la comunidad, ese era el objetivo que debía tener la consulta indígena. Por el contrario, solo se limitó a “mejorar” el proyecto con la opinión de las comunidades. Pero ¿qué sucedía con el mejoramiento que era necesario también para las poblaciones vulnerables que asumirían los costos sociales y ambientales de la construcción de la nueva autopista?

26. Síntesis Preliminar de Análisis de Contenido

Como se ha podido observar en la sistematización de los resultados del análisis, existieron una serie factores que determinaron o, en gran medida influyeron, en la participación de los delegados mapuche en lo que fue el proceso de la consulta indígena Nahuelbuta, como también la percepción que pudo quedarles de haber participado en este tipo de actividades junto a organismos públicos.

En primera instancia, la hipótesis que guio este trabajo planteaba el hecho de que estos procesos eran asistidos por los actores convocados a partir de motivantes que estarían relacionados a la aceptación de la norma, que indicaba la legitimación las políticas del Estado por parte de la población indígena, y la aprobación de los procedimientos de su aplicación en terreno (o de su intervención, si se prefiere). Los resultados finales apuntaron no solo a una gran influencia del contexto social, económico y cultural bajo el cual subsisten las comunidades mapuche de Renaico y Angol, en la compresión o percepción de su experiencia en un proceso de participación, sino que también se arrojaron luces sobre una serie diversa de factores que entraron a jugar un rol importante en la lectura que hicieron los sujetos de su experiencia en la consulta, y que no fueron considerados dentro de las hipótesis de este trabajo.

En el inicio, se consideró todo lo relativo a la dimensión en la cual los actores elaboran un sentido social de la experiencia de participar en una consulta indígena -en un plano simbólico, semántico, subjetivo, etc-, lo que se relacionó a categorías de análisis como “Leyes y Derechos”, “Política”, “Convenio 169 OIT” e “Inclusión-Exclusión”; categorías que surgieron de las temáticas presentes en los relatos de los entrevistados, lo que reflejó como estos elementos sociales estuvieron estrechamente relacionados a la problemática de las políticas y de la participación indígena en los proyectos del Estado. Se dio énfasis a la dimensión en la cual se buscó develar las justificaciones de los sujetos como para haber integrado en un proceso como el que fue puesto bajo análisis; planteando que existió otro plano -de factores o condicionantes concretos- desde los cuales los actores pensaron sus acciones, discursos, respuestas y decisiones y que no correspondió a otra cosa que no fueran las condiciones sociales bajo las cuales vivían estos grupos mapuche.

Sin duda, los resultados obtenidos permitieron ampliar dicha gama de factores de los que se creía tener conocimiento al principio, y que estuvieron presentes en las reflexiones y percepciones de los entrevistados a la hora de sacar conclusiones de sus experiencias de lo que fue la consulta, como también conocer con mayor detalle las problemáticas cotidianas de este grupo de personas, y que también estuvieron a la base de sus motivaciones o aspiraciones para completar el programa de participación. Desde tener vagas estimaciones hacia las posibles móviles de los sujetos para haber participado, se

pasó a disponer de un cuadro con información suficiente para realizar mayores reflexiones en relación a estos procedimientos institucionales de participación indígena y los impactos que pueden llegar a generar en individuos y grupos. Los elementos socio culturales que pudieron ser identificados fueron los siguientes:

- Exclusión social.
- Discriminación.
- Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto.
- Aislamiento geográfico.
- Falta de reconocimiento cultural.
- Imposición de formas y esquemas culturales.
- Carencia en la cobertura de servicios básicos (conectividad, transporte público, educación, acceso a información y fuentes de trabajo).

Los elementos expuestos reflejaron las condiciones socio económicas, territoriales y culturales bajo las cuales los grupos mapuche de Renaico y Angol subsistían el día a día. Tales condicionantes y problemáticas implicaron para ellos los parámetros en los cuales podían desenvolverse y sobrevivir, pese a la cesantía que tenían enfrentar con frecuencia cada mes, por las escasas ofertas laborales que existían en estas comunas, o el aislamiento geográfico en el que estaban sumidos la mayoría de ellos por habitar en sectores rurales apartados; alejados de los centros urbanos y los servicios, con todos los problemas asociados a ello.

Un punto relevante que se destacó fue lo relativo a la presencia de la imposición de formas y esquemas culturales desde la política indígena -en este caso la consulta indígena- hacia los actores participantes. Ello en base al establecimiento de una programación y una metodología de trabajo para el desarrollo del proceso, bajo la cual se pudo vislumbrar que dichos formatos y modalidades colisionaron con costumbres y formas tradicionales de los actores en cuanto a realizar conciliaciones; establecer acuerdos, haberse reunido con personas que conocían pero con las que no tenían diálogo permanente, llegar de “invitados” a las tierras de otras comunidades para los talleres de consultoría y que eso influyera en el grado de libertad que sentían para opinar o discutir las ideas en los talleres, o el grado de aprobación que pudieron entregarle al proceso; en definitiva, códigos locales y propios de

relacionamiento que la aplicación de la consulta indígena pasó por alto. De acuerdo a los relatos de los entrevistados, muchos de estos episodios (de exclusión social) se repetían en otros servicios públicos de las comunas, develando con ello las tendencias discriminatorias hacia la población mapuche y su identidad étnica.

Por otro parte, el aislamiento geográfico se encontró presente en las poblaciones que habitaban sectores rurales que carecían de la conectividad y de la cobertura de los servicios básicos que fueron señalados, generando las problemáticas asociadas al desabastecimiento de alimentos procesados, bajo acceso en la atención de salud, bajo acceso a establecimientos educacionales de enseñanza básica y secundaria, falta de fuentes de trabajo, carencia de transporte público, entre otros.

A pesar de estas condicionantes, lo relacionado a la falta de reconocimiento cultural ocupó un lugar central dentro de este conjunto de relatos, ya que para los delegados mapuche entrevistados, la discriminación que como mapuche experimentaban estaba dentro de las causas que en gran parte explicaban la situación en la que se encontraban, dentro de sus visiones, al verse menoscabados por omisiones de los servicios públicos debido a su condición étnica, en cuanto a participación y reconocimiento. En ese sentido, se pudo puntualizar determinadas percepciones de los sujetos respecto a la situación con las políticas indígenas. Estas fueron:

- Percepciones de negligencia en la implementación de la política indígena.
- Percepciones de manipulación política del Estado.
- Percepciones de desamparo frente a la Ley.
- Percepción de clientelismo político de parte de las autoridades.
- Percepción de desamparo frente a las arbitrariedades del Estado y terceros.
- Manejo de cierta idea de inclusión social de parte del Estado (aprobación).
- Desaprobación de la política indígena del Estado (consulta indígena).

Este último grupo de elementos socio culturales que fueron expuestos estuvieron relacionados a las significaciones y percepciones que los delegados mapuche adquirieron con su participación en los talleres. Como se pudo observar, muchas de ellas estuvieron relacionadas a las percepciones que tuvieron del proceso; de la impresión que les quedó

del actuar de los funcionarios del MOP, las conclusiones se sacaron de los acuerdos establecidos, de los contextos similares que vivieron con otras instituciones públicas y como todo eso sirvió de antecedentes para ellos haber elaborado opiniones, discursos y haber adoptado posturas frente a la consulta indígena y el proyecto del MOP.

Lo relativo a la percepción de negligencia en la aplicación de la consulta se compuso de las apreciaciones que tuvieron los delegados mapuche respecto a un mal manejo de la temática de la participación indígena por parte del MOP; la consulta indígena, vista como una política que, pudiendo tener grandes resultados en lo que se relacionó a los alcances de la participación de los indígenas en las decisiones del Estado, incurrió en prácticas que reflejaron un proceso poco elaborado -y mal diseñado- en una inclusión indígena efectiva en el proyecto que lograra la identificación de la población con los procesos que estuvieron en curso; que tuviera pertinencia cultural y que fuera vinculante. En este punto, surgió la figura del Convenio 169 OIT como una herramienta legal que no fue implementada como se debía y que la aplicación que hizo el MOP fue realizada en una forma negligente y poco empática con los problemas cotidianos de las comunidades mapuche. Lo anterior fue asociado inevitablemente a una imposibilidad de parte de estos grupos en verse resguardados por el Poder Judicial; un desamparo de la Ley con los derechos indígenas, los que fueron omitidos por el ente público, desembocando en la idea de que el proceso de consulta no estuvo apegado a las leyes. Eso conllevó finalmente a una interpretación en la cual el proceso de consulta indígena formó parte de la misma lógica política de exclusión del Estado con los indígenas, visto como un ente que no reparó en generar un trato arbitrario y poco dialogante con los actores, y que no recibió sanciones judiciales por ello.

Por último, la percepción de que existió manipulación política de parte del MOP en el proceso de participación, se desprendió del hecho en que los delegados mapuche concluyeron que la consulta no tenía capacidad vinculante con las decisiones en el proyecto, lo que los condujo a deducir que el tiempo que invirtieron en asistir a los talleres, a deliberar internamente la información que recibieron del proyecto y al elaborar posturas o respuestas para el proceso, fue una pérdida de tiempo, sumado al hecho de que dentro de sus comprensiones, la consulta Indígena fue una instancia que solo sirvió para que el Estado extrajera utilidades políticas asociadas a los procesos electorales, a través de la obtención de la confianza de los votantes, por parte de las autoridades. En ese sentido, la

consulta indígena estuvo facilitando esas acciones, lo cual no se encontró en sintonía con la formalidad que planteaba la política indígena en relación a la participación de estos grupos en los asuntos públicos.

Tanto la percepción de manipulación del MOP, como la noción de que la consulta indígena fue un instrumento que se dispuso para la manipulación política de las comunidades, provocó que entre los delegados mapuche se volcara el convencimiento de que dicha instancia de participación era una expresión más de las arbitrariedades de los gobiernos y del Estado hacia los mapuche. Y eso quedó reflejado en los relatos y en los indicadores. Todo lo anterior, inevitablemente, condujo a los actores a desaprobar -en gran parte, más no por completo- la consulta indígena como mecanismo de participación en el proyecto.

No obstante, fue necesario referirse a los dos casos en que las delegadas mapuche -Nadia Linconir y María Velozo-, cada una de ellas presidentas de sus comunidades indígenas al momento de realizar la entrevista, poseían un discurso que terminó por aprobar el proceso y legitimar el proyecto. Sin embargo, a pesar de que fue posible analizar los discursos de parte de delegados hombres y delegadas mujeres hacia el mismo proceso de consulta -identificando patrones discursivos en cada uno-, se pudo observar en el desarrollo de los talleres y en los relatos de las entrevistadas cierta reflexión acerca de una idea de inclusión social, fomentada básicamente por lo que les representó la consulta indígena. Frente a ese manejo de simbología y significantes, los pronunciamientos adherentes y legitimadores estuvieron presentes como manifestación de una de las dos caras de este fenómeno; la legitimación o aprobación de la política, a través de una elaboración ideológica de parte del MOP acerca de una versión determinada de la participación indígena, la que no estuvo en sintonía con la visión de la mayoría de los delegados que participaron.

Parte IV Conclusiones

1. Contexto; Impactos y Efectos de la Política Pública

A partir de los resultados del análisis, fue posible concluir algunas cosas en relación a los objetivos de esta investigación. El análisis estuvo enfocado en identificar los elementos socio culturales de los que se compuso la valoración y el sentido social que los actores le otorgaron al proceso que fue el escenario del estudio; la consulta indígena y el impacto que generó en la población hacia la cual se dirigió, en aspectos ideológicos, simbólicos y discursivos principalmente, pero también considerando las reacciones a nivel de comportamiento, como también el efecto que generó a nivel de organización social de los grupos mapuche.

Como punto inicial de esta conclusión habría que referirse a los efectos sociales y reacciones discursivas que el proceso de consulta generó en los actores, desde su inicio hasta su final. Tales efectos se asociaron al surgimiento de discordia interna de las comunidades mapuche al momento de tener que decidir si tenían que participar en la consulta o no; ello significó en algunos casos una participación parcial de los directivos y asociados de cada comunidad, reflejando la falta de consenso y discordia interna entre los comuneros como para integrar el proceso. En otros casos significó una integración completa de la directiva de la comunidad en cada uno de los talleres, con muestras de aprobación hacia la instancia de consulta, y en otros casos se dio una participación “crítica”, es decir, una asistencia que se caracterizó por colocar en discusión las problemáticas sociales que aquejaban a estas comunidades, más allá de las opiniones que pudieran haber emitido respecto egcbcdel proyecto.

Una arista de relevancia que se ubicó en el centro de este ámbito fue la progresiva pérdida o desvalorización de las tradiciones mapuche en este caso, de sus formas de organización y, por consiguiente, de las autoridades tradicionales que antaño los orientaban y dirigían en sus actividades grupales, a raíz de la imposición de esquemas de organización -y participación- que no fueron propios; los que debieron ser asumidos para no quedar fuera de la posibilidad de recibir de estar presentes en la consulta y salir beneficiados con algún apoyo. Una sumisión auto impuesta en muchos casos y en otros no; en otras en forma

relativa y progresiva. De cualquier forma, las autoridades tradicionales han ido quedando en un segundo plano a partir de una serie de factores, entre ellos, la aculturación o pérdida cultural producto de los impactos que han generado las transformaciones económicas y culturales de la sociedad en esta zona. Y en otros, a raíz del surgimiento de nuevas generaciones de líderes mapuche, formados en torno a los esquemas establecidos en la Ley Indígena 1993, los cuales se desenvolvieron bajo otros parámetros y en otros escenarios, distintos a los códigos de las antiguas autoridades, pero siempre formando parte de la comunidad. Como lo plantea Stavenhagen:

> "Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación más joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios (Op. Cit. 1993. Pág. 65).

En esa línea, se consideró relevante destacar -aparte de lo mencionado- los efectos en el comportamiento, es decir, aquello que generó diferentes tipos de conducta, y que pudieron ser problematizadas a partir del análisis del investigador. En ello, se observó el choque entre la imposición de formas de participación, reunión, pronunciamientos y establecimiento de acuerdos entre el MOP y las comunidades en la instancia de la consulta, frente a las formas y códigos tradicionales de estas poblaciones para realizar el mismo tipo de actividades colectivas; de relacionamiento, intercambio de ideas y búsqueda de consensos, pero bajo esquemas locales; operando estos en diferentes planos respecto del desarrollo de los talleres de consultoría y donde la aplicación de una observación participante frecuente permitió identificar la ocurrencia de tales códigos, los que no fueron considerados por la política indígena en el momento de su implementación.

Entre la serie de factores influyentes que jugaron un rol importante en las percepciones y sentidos que los sujetos otorgaron al proceso participativo, la exclusión social fue quizás el elemento socio cultural que más se destacó en el análisis, y del cual se identificaron mayores pronunciamientos en alusión a ello. La política de participación indígena del Estado se encontraba atravesada por un contexto generalizado de exclusión social de estos grupos, escenario sobre el cual se aplicó la política indígena, y del cual no podrá extraer resultados positivos a menos que la posición de los indígenas en la estructura social de Chile -en sentido integral- pueda tener cambios concretos en el futuro. ¿A qué apunta eso?

Principalmente a que los pueblos indígenas que fueran integrados a estos procedimientos tengan los niveles de participación adecuados como para incidir en las decisiones del Estado, en particular en los proyectos de infraestructura próximos a tierras indígenas.

En ese mismo conjunto de elementos relevantes, habría que considerar a la falta de reconocimiento cultural como uno de los factores que más se resintió dentro del grupo de delegados mapuche en el ámbito institucional de las comunas donde habitaban, pues dicho contexto de discriminación gatilló otra serie de acontecimientos que solo condujeron a propiciar mayores condicionantes y obstáculos para estas comunidades mapuche en su desarrollo social y cultural, el cual muchas veces debió ser gestionado junto a los organismos públicos. Condicionantes como la existencia de una percepción negativa generalizada hacia los servicios públicos y su relación con las comunidades mapuche; percepciones que involucraron fuertes sentimientos o significaciones de desamparo y abandono del Estado con las condiciones de vida de estos grupos o con su prosperidad y desarrollo, lo cual solo permitía una aprobación parcial -o identificación parcial- de la población mapuche con las políticas indígenas.

Estas percepciones (y opiniones) negativas hacia la imagen del Estado se vieron amplificadas, debido a los motivantes y condicionantes que tuvo este grupo de comunidades mapuche de Renaico y Angol como para haber participado en la consulta. Es decir, sus condiciones socioeconómicas y territoriales, referidas principalmente a la situación de aislamiento geográfico en el cual subsistían la mayoría de las comunidades mapuche de estas comunas, alejadas de la cobertura de los servicios que ofrecían los centros urbanos, sumidas en la carencia que implicaba para una serie de aspectos sociales. Esta situación se sostuvo sobre la base de la imagen de un Estado ausente o negligente, de un Estado que los abandonó y no resolvió la situación de estas poblaciones rurales en términos de integración y cobertura de servicios básicos. Tales carencias se volvieron incentivos, motivantes, para que estas personas hayan participado de la implementación de la consulta indígena, con las aspiraciones de recibir trabajo, apoyos económicos u otros beneficios de algún tipo, o bajo la motivación de sentir que fueron escuchados y considerados por las autoridades.

Descrito así el escenario, la participación indígena no se sostuvo sobre la base de una efectiva política de participación del MOP en asegurar tales mecanismos de integración con los actores, sino que se sustentó en las aspiraciones y motivaciones de los grupos mapuche por encontrar salidas, soluciones o alternativas de escape a su situación de pobreza y discriminación. En ese sentido, la participación indígena fue un significante ambiguo[106], vacío o equívoco; que no materializa su propio significado (solo en un plano simbólico), como tampoco la consulta indígena fue una política que tuviera la capacidad administrativa o legal de hacer incidir los criterios de los grupos indígenas en los proyectos del Estado; no estuvo diseñada para ser vinculante, por lo tanto el proceso y todas las actividades asociadas a él en un lapso de 2 años, tuvieron una importancia más retórica y simbólica, antes que práctica y con posibilidades de generar cambios concretos.

Por otro lado, independiente de la dinámica de la institucionalidad, en la estructura social chilena la posición de los indígenas sigue siendo ubicada en los eslabones más bajos de la cadena, por lo que tampoco es posible considerar que los procesos participativos junto a estas poblaciones tengan la posibilidad de generar cambios a nivel de condiciones socio económicas o políticas, básicamente porque las organizaciones mapuche no disponen del poder suficiente para hacer incidir sus decisiones en los proyectos del Estado o en los programas de los servicios públicos.

En relación al marco teórico, habría que referirse al hecho de que no existió una *Legitimación* plena de la consulta indígena aplicada por el MOP. Por el contrario, debemos referirnos a una casi absoluta *Deslegitimación* de estas directrices, en base a una

[106]Sobre el concepto de "significante" y "significado", independiente de la obra póstuma de Ferdinand De Saussure (1913), que planteaba la definición de estos conceptos como determinada por la existencia del signo lingüístico, como unidad de interpretación. Para Saussure, cada palabra conlleva necesariamente una interpretación, es decir, a cada significante conlleva necesariamente un significado. Si llevamos esta reflexión al campo de la retórica política o del Estado, podemos realizar un análisis acerca de los objetivos formales que persiguen las políticas indígenas en este caso, es decir, su discurso oficial, y la interpretación que puedan tener de ellas las poblaciones destinatarias en base a esa lógica.

En esa línea, Ernesto Laclau (1996) planteaba que un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado. Sin embargo, cuando estos términos son discutidos en el terreno de las políticas del Estado y los discursos asociados, tratamos acerca de la desvirtuación o manipulación de los significados, de la acción de construir intencionadamente significantes que puedan establecerse como símbolos permanentes. Mucho se ha escrito sobre la hegemonía política en base a este tipo de análisis. En ese sentido, para Laclau el significante no sería "vacío", sino que "inequívoco" o "ambiguo"; es decir, que una sobredeterminación o subdeterminación impidiera fijar ese significado en forma plena. De todas maneras, si se lleva esta reflexión a lo sucedido en la consulta indígena, es posible deducir una serie de cosas.

multiplicidad de factores, entre ellos los factores históricos y políticos que aún se reproducen entre las poblaciones mapuche actualmente; la exclusión social, la falta de reconocimiento cultural y la negación de derechos forman parte de dicho esquema de subordinación institucionalizada.

Lo anterior cobró mayor fuerza dado el *Universo Simbólico* que formó parte de sus relatos, imaginarios y memorias. Es decir, "como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo" (Op. Cit. 1986, pág. 126). Es decir, la histórica relación que ha caracterizado al Estado de Chile con los pueblos originarios es algo que, en contextos de relaciones interétnicas, cobra mucho sentido para los actores. Cada individuo y cada grupo incorpora la historia de sumisión de los mapuche en relación al Estado chileno y la sociedad actual.

2. Conceptos Trabajados

En relación al marco teórico, habría que referirse en primer lugar a lo asociado a las *Formas de Estado* y la *Formación de Estado* planteadas aquí por Corrigan & Sayer. En relación a la primera idea, la consulta indígena forma parte de una lógica del Estado en adoptar ciertas "formas" al momento de implementar las políticas; una determinada forma de intervenir en la población, de desplegarse en el territorio con acciones y discursos. Dentro de sus conclusiones, este trabajo de investigación establece que la política pública adopta formatos y modalidades rituales que buscan instalar elementos simbólicos que permitan una mejor implementación de las políticas del Estado entre la población indígena, a la vez que refuercen el orden social consolidado; la consulta indígena fue una expresión de ello. El segundo concepto hace alusión a los efectos o los impactos que dichas políticas provocan en los discursos y en los comportamientos de los individuos. Es decir, los grados de legitimación o deslegitimación que pueda cobrar la implementación de la política indígena en este caso, u otras reacciones; el impacto en las tradiciones de la población, en sus esquemas de organización, en su visión de las cosas y de la sociedad, etc.

En base a lo anterior, se llegó a concluir que muchos de los efectos negativos de las políticas indígenas se encuentran asociados a los efectos en el comportamiento, en los

sistemas de ideas y en los discursos. El impacto en los sistemas tradicionales indígenas, a raíz de la intervención de las políticas del Estado, son una expresión de la *Formación de Estado*, o sea, de las implicancias y consecuencias de la política en los grupos humanos, lo cual conduce a la conclusión de que la consulta indígena responde a una lógica de hegemonía política del Estado, y no de participación indígena.

A partir de esta descripción, el Sentido social que se elaboró respecto de la consulta indígena hizo posible vislumbrar que lo referido a *las relaciones "normales", culturalmente admitidas, instituidas y simbolizadas* -las que constituyeron el Sentido social en la interacción de los individuos y los grupos-, dependió en gran parte de las condiciones materiales e ideológicas bajo las cuales vivían los actores sociales. En otras palabras, la participación de los grupos mapuche en la consulta, no fue un ámbito que se haya podido desprender de la realidad cotidiana de los sujetos, en el sentido en que Berger y Luckmann plantean el *Universo Simbólico*, habiendo implicado una serie compleja de hechos y factores que representaron mayoritariamente más obstáculos que ventajas dentro la vida de los comuneros, donde dichas desventajas fueron la plataforma desde la cual se definieron gran parte de las posturas, formas de pensamiento y discursos de los individuos protagonistas. El Sentido social se elaboró a partir de las experiencias adquiridas y aquellas ya vividas, y no fue posible -o parcialmente posible- que ese sentido fuera instaurado por un ente externo a los grupos mapuche.

Las *relaciones culturalmente admitidas; instituidas y simbolizadas*, fueron representadas por aquellas relaciones que ubicaron a los participantes bajo prejuicios, rótulos injustificados y estereotipos que poco tuvieron que ver con la realidad. Prejuicios y estereotipos -*etnónimos*, en palabras de Bromley (1986)- que incidieron en el tipo de relacionamiento que adoptó la interacción entre indígenas y no indígenas, o, entre el MOP y las comunidades, en el marco del proceso ¿Cuál fue la normalidad admitida, institucionalizada y simbolizada, que fue establecida entre estas partes? Los resultados del estudio apuntaron al establecimiento de relaciones desiguales, de la subordinación de un grupo en desmedro de otro (a nivel simbólico y práctico), del prejuicio con el punto de vista de los mapuche y sus orientaciones para discutir sobre el proyecto; o la rareza y exotismo de sus tradiciones, lenguas y creencias religiosas. En definitiva, considerarlos no aptos para formar parte en las decisiones del Estado; la elaboración de un Sentido social que surgió también a raíz de

la experiencia con la exclusión de dicho estatus. El contrapunto fue el Sentido social que construyeron los propios actores en reacción a estos parámetros.

La atribución que se le hizo, en este sentido, a lo estrictamente indígena -o lo que la institucionalidad del MOP entendió por *lo indígena* o *lo mapuche*- no fue particularmente preciso a la hora de realizar comparaciones con otros grupos subordinados que comparten los mismos parámetros en términos de condiciones de vida o niveles socioeconómicos, como lo podrían haber sido numerosos casos provenientes de la experiencia de la población no indígena. Frente a ello, se podría argumentar que las poblaciones indígenas -o precisamente aquellas que han reivindicado la identidad étnica, que poseen ascendencia indígena de un tronco familiar común y que se han organizado como *Comunidades Indígenas*- tienen la particularidad de ubicarse en un plano que se relaciona a los procesos de etnización, que según Giménez (2000):

> "(…) habría implicado básicamente la *desterritorialización*, por lo general violenta y forzada, de ciertas *comunidades culturales*, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales, y simbólico-expresivo) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas. ´En última instancia -dice Oommen- ´la etnización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (outsiders), es decir, como extranjeras en sus propios territorios (1997a, 17´)" (Giménez, 2000, pág. 42).

Es decir que, en relación a lo indígena, es posible señalar que llevan como carga una historia de despojo y etnocidio, que proviene de generaciones anteriores, con todas las consecuencias sociales y culturales que ello les ha significado. Esa historia es compartida por las generaciones que no precisamente vivieron directamente la época colonial, la republicana o el tiempo de las reducciones indígenas, sino que han llevado esa huella en la conciencia y en la memoria colectiva del grupo; más aún, es una historia que voluntariamente se transmite de adultos y ancianos a jóvenes y niños. Forma parte del *Universo Simbólico*, en palabras Berger & Luckmann, y desde ese ángulo, es la especificidad que se le puede atribuir a las etnias en general.

Por otro lado, si bien el concepto que posee el MOP respecto de las culturas o pueblos indígenas en Chile logró aprehender solo una parcialidad de la totalidad compleja que implica una matriz cultural, lo cierto es que para efectos de los proyectos existe una

institucionalidad indígena que promueve y fomenta la alineación de las poblaciones o comunidades de base con la política indígena del Estado, pero solo a un nivel instrumental, ya que es necesario reconocer la situación de pobreza extrema en la que se encuentran estos grupos, que finalmente no tienen muchas más opciones que colocarse también bajo la tutela del Estado; pobreza que según estudios INE es más profunda y más compleja que la pobreza que afecta a la población no indígena. Es decir, también existen condicionantes sociales tales como la desigualdad, la pobreza y la exclusión, que operan e influyen en las cuotas de poder que puedan adquirir los grupos indígenas en la participación con las instituciones.

Cuando se planteó que la consulta indígena respondió a una lógica ritual y política del Estado para implementar sus decisiones con la población indígena, con ello se señaló el desarrollo de acciones que buscaron generar un cambio en las formas de pensamiento y en la significación -o comprensión- de tales acciones, en función de recibir la aceptación de las decisiones institucionales de parte de la población que se vio afectada o intervenida. En ese sentido, la modalidad ritual de implementación de la política indígena contribuye a reforzar el orden establecido, siguiendo los planteamientos de Edmund Leach, el cual señala la capacidad reguladora y sancionadora del ritual respecto del orden social establecido; es decir, refuerza las posiciones y relaciones entre los individuos y grupos, destacándose los sistemas jerárquicos.

Sin embargo, la consulta indígena -pese a su discurso oficial- no generó cambios sociales concretos en lo que se relacionó a las condiciones de vida de los actores, o en lo que se relacionó a los niveles de involucramiento a los que podían llegar con esa participación; tampoco logró hacerlo completamente en el plano simbólico de los sujetos, puesto que si bien existieron posturas y discursos adherentes con la política indígena, esta no logró suscitar la completa conformidad o adhesión de los grupos a los que se dirigió a partir de los resultados que entregó. Según la visión de los entrevistados, fueron precarios o nulos.

Por lo tanto, la idea de equilibrio social que fue invocado de manera ritual en la consulta indígena, constituyó un *rito* en términos de Leach, puesto que, en el marco del proyecto de la nueva ruta, no existió un verdadero equilibrio que haya representado una equidad entre las ganancias y utilidades que podían extraer las empresas y el Estado con el éxito del

proyecto, frente a los costos que tendrán que asumir las poblaciones mapuche de Renaico y Angol por la construcción de la autopista concesionada, la cual impactaba tanto en sus recursos económicos como en la libre movilidad, y otros aspectos de sus vidas. En definitiva, se generó un *cambio de tipo no estructural* con este ritual político del Estado (Leach, 1977).

Referirse también a las implicancias que tuvo la implementación de un proyecto que respondía a modelos hegemónicos de desarrollo que nunca fueron socializados o discutidos con los delegados mapuche que participaron en esta investigación. Tanto para Arturo Escobar (1999) como para Andreu Viola (2004), el desarrollo corresponde a un paradigma social, económico y cultural que surge a partir de una determinada civilización y cultura: la europea y norteamericana principalmente, anclando dicho conjunto de criterios y orientaciones en una determinada sociedad, situada en un momento específico de la historia, lo que bajo ningún criterio podía ser comparado o extrapolado hacia sociedades que han tenido su propio proceso de desarrollo en el tiempo, bajo parámetros muy distintos ¿Cuáles sociedades? Las sociedades latinoamericanas, y en particular la sociedad chilena.

¿A qué conduce esta constatación? Al reconocimiento de que el concepto de desarrollo que es propio de las comunidades mapuche de Renaico y Angol entró en contradicción con el modelo de desarrollo que se encontraba a la base del proyecto Ruta Nahuelbuta. Fue resultado de esa problemática el que la mayoría de los delegados mapuche que integraron la consulta indígena no lograran identificarse completamente con el proyecto ni con el proceso de consulta, porque representó una iniciativa que no coincidía con la visión de “progreso” o “desarrollo” que poseían estos actores; visiones que estuvieron ligadas al contexto social, económico, político y cultural en el que se encontraban estos grupos.

Respecto a una concepción de desarrollo o de progreso que viniera de los actores mapuches propiamente, no fue arista que haya sido tratada de manera directa, sino que los delegados fueron dando muestras de su concepción de la forma en cómo ellos concebían lo que debía ser el desarrollo. No fue algo que fuera expresado directamente en los talleres, pero en sus observaciones y críticas al proceso de consulta indígena, arrojaron luces sobre la manera en cómo consideraban adecuado llevar adelante la relación con el MOP, los proyectos y la consulta indígena; desde relaciones recíprocas y de horizontalidad, basadas

en la buena voluntad (o buena fe), la importancia de haber considerado la cultura mapuche como un elemento de valor para la sociedad actual -vestigios de poblaciones originarias-, hasta destacar la importancia que tenía el comprender la complejidad de la historia de los mapuche en las zonas de Renaico y Angol, es decir, comprender las causales sociales de las situaciones y los hechos. No obstante, si habría que referirse a una concepción de progreso, sería posible referirse a una visión más ligada al desarrollo integral de las comunidades en estrecha relación con su entorno ecológico y social, antes que reificar lo que se denominó como “crecimiento económico” o “modernización” desde el MOP.

Al ser poblaciones de escasos recursos y bajo nivel educacional, los mapuche de estas comunas eran personas humildes, que valoraban el trabajo honesto. En el caso de estas comunidades, valoraban el tener buenas relaciones con las instituciones y autoridades políticas, pues para ellos representaba más oportunidades que obstáculos (a diferencia de otras organizaciones mapuche de corte más radical). Y en ese sentido, se destacó la disposición que demostraron respecto de participar en la consulta indígena (no sin reparos), al menos los delegados que mantuvieron su asistencia al proceso, en comparación con los que la abandonaron. Como parte de la población que vivía en condiciones de pobreza, tienen claridad de las inequidades sociales, en particular aquellas comunidades que se dedicaban mayoritariamente al trabajo agrícola, en donde los insumos básicos como agua potable para uso doméstico y agua para riego, eran elementos escasos, al igual que las herramientas adecuadas para la labor agrícola (de muy alto precio en el mercado).

El proyecto Ruta Nahuelbuta, desde la perspectiva de los delegados mapuche, no alcanzó a discutir las inequidades sociales y territoriales que ya existían en esta zona. Por el contrario, las pasaron por alto y quizás las complejizaron. Y en ese sentido, la consulta indígena no representó una instancia de total inclusión para ellos, solo parcial en el mejor de los casos, puesto que no existió la posibilidad real de que estos grupos mapuche lograran participar en las decisiones que debieron ser adoptadas por ellos, en conjunto con el MOP, a la par con funcionarios estatales y autoridades políticas, como lo planteaba el Convenio 169 OIT en sus artículos, los que indican que los pueblos indígenas o tribales que son consultados deben integrar todos los niveles de toma de decisión en el marco de los proyectos que les afecten.

Respecto a la dinámica interna de las comunidades mapuche en relación al proceso de consulta indígena, habría que señalar algunos hechos y factores, tanto internos como externos. En primer lugar, en torno a la participación indígena; ésta puede ser descrita respecto a las formas que adquirió a lo largo del proceso, partiendo por el hecho de reflexionar cómo se constituyó. Las *comunidades indígenas* son figuras organizativas regidas por la Ley Indígena de 1993, constituidas por grupos de indígenas -o descendientes de familias indígenas- organizados en torno a una mesa directiva y los cambios rotativos que son necesarios de realizar cada 3 años acorde a la normativa, solo que la decisión de colocarse bajo la tutela del Estado para integrar el Registro de Comunidades Indígenas de la CONADI pasa por cada comunidad y grupo. Si embargo, es necesario diferenciar las figuras organizativas regidas por una política pública, de la población indígena que las sostiene.

Esto es así debido a que las comunidades indígenas con las que se trabajó en este estudio no integraron a toda la población de la *comunidad rural* de la cual formaban parte, sino que una parte de los habitantes de un sector rural individualizado, que en el pasado fue un territorio indígena reconocido por los representantes de la Corona Española y después por las autoridades e instituciones chilenas, en la actualidad deciden conformar este tipo de organización en base a los estatutos de la Ley Indígena, pero también en base a una voluntad colectiva. La finalidad que cada grupo decida otorgarle a la organización indígena pasa por la evaluación del mismo grupo. Frecuentemente se observa en el ámbito de la política indígena el hecho de que las finalidades de la organización van desde mayor reconocimiento estatal, postulaciones a fondos públicos y de algún modo tener cierto grado de resguardo frente a un medio social hostil.

La organización indígena, en el caso de la consulta, no integra a la totalidad de los habitantes de la *comunidad rural*, es decir, de la población que habita un sector rural (por ejemplo el sector rural de Chacaico, el sector de Trarulemu, de Butaco, que eran sectores rurales en la comuna de Angol en donde la población local era mayoritariamente descendientes directos de segunda y tercera generación de troncos familiares mapuche), en donde la organización indígena coexiste con otras figuras organizativas de corte comunitario como las juntas de vecinos, los comités y los clubes sociales o deportivos, las

cuales están regidas por la Ley 19.418 sobre juntas de vecinos y demás organizaciones comunitarias, promulgada en 1997.

Anteriormente se mencionó en este trabajo la diferenciación que estableció Tönnies (1947) respecto a *Comunidad* y *Sociedad*, en la cual era posible representar el espacio social en cual las organizaciones comunitarias tenían origen; el campo, la comunidad rural en donde grupos familiares que están unidos por lazos de parentesco y alianzas matrimoniales se organizan bajo diferentes figuras de acuerdo a las necesidades que determinan como grupo. No obstante, habría que agregar que cada organización social no englobaba a todas las familias del conjunto, sino que solo a una parte, pero los comuneros repiten su actividad en las otras organizaciones de la comunidad, que fue el caso de algunas comunidades que integraron la consulta indígena; no pocas veces sucedió que los delegados de las directivas indígenas fueron acompañados por parientes cercanos y lejanos a los talleres, pero que eran integrantes de las juntas de vecinos y otras instancias de encuentro social de la comunidad.

Si se describiera la naturaleza, la finalidad y la composición de la participación indígena que tuvo el proceso de consulta indígena, habría que señalar los parámetros bajo los cuales se articuló, los que han sido descritos en los párrafos anteriores, y que apuntan a dar cuenta de que una organización indígena no necesariamente corresponde a una comunidad rural ni la engloba completamente. Es decir, no solo se señala la relatividad en cuanto a la representación que puede poseer una directiva o un delegado, sino que también una organización indígena respecto del grupo entero del cual proviene. En ese escenario, cada comunidad rural da prioridad a la organización que más rinda cuentas y que más retribución genere para el beneficio del conjunto, en términos sociales, económicos o culturales. No obstante, esta estructura no está exenta de contradicciones internas, puesto que una organización comunitaria, como una junta de vecinos, puede perfectamente mantener pugnas o diferencias con la *comunidad indígena* respecto a la disposición y finalidad que podrían tener los beneficios que son entregados por los servicios públicos.

Para el caso de los talleres de consultoría, sucedió que algunas comunidades mapuche no tenían reforzada su orgánica ni menos su directiva -la que podía expirar en un tiempo determinado-. Para subsanar ese vacío, los grupos delegaron a los directivos de las otras

organizaciones que si se encontraban vigentes y en pleno funcionamiento, como fue el caso de la comunidad mapuche “Juan Marín Rayín” y la comunidad mapuche “Juan Quintre”, en donde la primera el presidente de la organización sostenía un grupo de feligreses que formaban parte del segmento evangélico de la comunidad rural, y enviaron a la secretaria de la junta de vecinos para que representara a la comunidad indígena en los talleres de consultoría. En otras comunidades mapuche, las organizaciones indígenas se encontraban reforzadas y activas, por lo cual no fue necesario trasladar a otro líder a que integrara los talleres. En ese sentido, la representatividad que puede tener un delegado puede ser muy baja si es que su participación no proviene de la organización indígena propiamente o si esta se encuentra inactiva. Las comunidades mapuche que no fueron integradas a la consulta indígena, en su mayoría estaban desarticuladas; sin una directiva constituida y sin representantes de ningún tipo, ocupando los predios solo para la producción hortícola y el ganado (con condiciones de extrema pobreza, además).

Por otra parte, la participación indígena opera en un ámbito político y en plataformas burocráticas que están regidas por las políticas neoliberales del Estado chileno, lo cual no permitió una adecuada inclusión de los actores en los procesos de toma de decisión, ni menos integrar verdaderos canales democráticos de participación en estas acciones. Por el contrario, las comunidades mapuche se vieron en ocasiones enfrentadas a relaciones y redes de clientelismo cuando dieron curso a sus demandas por mejoras y beneficios[107]. Dichas relaciones describieron en gran parte la realidad de las instituciones públicas en su relación con los indígenas, lo cual implicó para los mapuche no disponer de un canal formal de participación democrática en la consulta, encontrándose a merced de redes informales que fueron practicadas por el MOP.

También, destacar el hecho de que tanto la historia del pueblo mapuche o de cualquier pueblo indígena que integre este tipo de procedimientos, recurrirá al repertorio simbólico-

[107] Un ejemplo de esto se expresó en la oposición que presentaron el alcalde de Angol y el gobernador de Malleco cuando el MOP se dispuso a negociar con la comunidad mapuche “Juana Huailquil” al momento en que sus delegados demandaron subsidios para costear el pago de los peajes y el alza de precios del transporte público local, debido al proyecto de la nueva autopista. El arrepentimiento del MOP de haber entregado ese beneficio se produjo por la presión que introdujeron estas autoridades al proceso de consulta, como también al hecho de que el SEREMI de obras públicas de la región pertenecía a la misma alianza política de la Concertación que el alcalde de Angol y el gobernador de Malleco en ese periodo. La relación clientelar en este caso se expresó en el alineamiento que se generó entre estas tres autoridades frente a las demandas de las comunidades en la consulta indígena, lo cual no representó un canal formal y democrático de participación.

ideológico más concreto e inmediato que posee para comprender y contextualizar este tipo de acciones, es decir, la historia de la etnia a la que pertenece y las condiciones que como indígenas han tenido que asumir dentro de la sociedad nacional. En ese camino, nuevamente es el *Universo Simbólico* de los grupos involucrados lo que permitió ubicar en el plano general de los acontecimientos, los significados de las cosas y hechos, y este tipo de eventos.

En definitiva, y haciendo un ejercicio de abstracción mayor sobre los resultados de la investigación, habría que referirse a cuál fue la dinámica y lógica del Sentido social que las comunidades mapuche que han integrado este proceso, otorgaron a la relación experimentada con la política indígena.

Antes que nada, indicar que los pueblos indígenas, en el mundo actual, pueden ser ubicados dentro de los eslabones más vulnerables y subyugados de la estructura social y aquellos segmentos más reticentes a las transformaciones sociales y culturales a nivel general, dada su condición de ser sociedades que aún se rigen por la tradición para efectos de su organización, pero también por su exclusión naturalizada de la sociedad y la pobreza agudizada bajo la que viven. A partir de ello, se intentó problematizar la situación en la cual los mapuche deseaban verse integrados a las dinámicas actuales de la sociedad, pero sobre la base de plataformas políticas que no han sido empoderadas y que se encontraban en una posición desigual frente a otros sectores y agentes de la sociedad que tenían la posición y el poder para incidir con sus criterios en las decisiones sobre los asuntos públicos, frente a las mínimas posibilidades que tuvieron estas comunidades mapuche de participar en la actividad pública.

En esa perspectiva, las acciones del Estado que se permiten abrir canales de comunicación con las poblaciones originarias, se exponen a la necesidad de estos grupos de ser reconocidos como actores válidos para tomar decisiones importantes; como grupos o individuos que demandan ser integrados a la sociedad bajo alguna de estas vías; donde los proyectos constituyen parte de esos caminos, y de forma histórica dichos grupos han sido dejados al márgen de las decisiones sobre el desarrollo o el progreso de la sociedad. Desde esa óptica ¿cómo pueden participar los grupos olvidados de la sociedad dentro de la dinámica del mundo occidental actual? ¿Cómo pueden formar parte del mundo moderno si

son poblaciones a las que no se les permite tomar decisiones sobre la sociedad en la que se encuentran inmersos?

El Sentido social que fue otorgado al proceso de participación a nivel general, de parte de los protagonistas, se podría indicar que se relacionó a una imagen, a una figura, en la cual las políticas públicas se presentaron como oportunidades para que los sectores precarizados pudieran verse integrados a las riquezas que genera la sociedad a través de mega proyectos como el que ha sido descrito en este estudio, pero también a partir del reconocimiento de sus identidades étnicas y de sus características como pueblos culturalmente diferenciados, para efectos de esa participación. Cuando no ocurre lo anterior, los procesos participativos como la consulta indígena, que podrían implicar cambios en la relación entre poblaciones locales y servicios públicos, quedan finalmente significados como otra expresión de la política de exclusión social que se desprende de la actividad del Estado, desde la experiencia de los protagonistas.

En ese escenario, el Estado se ve enfrentado a la posibilidad de introducir cambios sociales a través de sus acciones en el territorio; acciones que pueden verse traducidas en proyectos, y dicho cambio social siempre implica la posibilidad de originar quiebres en la dinámica de los grupos humanos vulnerables que habitan en las áreas comprometidas. Para hacer frente a dicho riesgo, el Estado incurre en el desarrollo de actividades que adoptan una modalidad y un formato particular, adaptado a las características de ciertas poblaciones, integrándolos en lo que se denominará como “ritual político”. Estos “rituales políticos” buscan propiciar el *equilibrio social* que se verá socavado con la materialización de los proyectos del Estado, las que a todas luces generan quiebres en la dinámica de las poblaciones afectadas, y profundizan la desigualdad social que ya existe.

Este *equilibrio* no es otra cosa que la representación colectiva de la estructura social en la consciencia de cada uno de los grupos e individuos que se verán comprometidos con las decisiones del Estado, y que, a pesar de ser una representación sobre una estructura jerárquica y desigual, los individuos poseen una noción clara sobre las posiciones por cada uno de ellos ocupada en dicha estructura, y los tipos de relaciones sociales a los que deben estar acostumbrados cada uno de ellos a desenvolver en la sociedad, de acuerdo a la posición ocupada. Bajo esa óptica, el cambio social implica la posibilidad de la emergencia

del conflicto social, para lo cual resulta necesaria la implementación de acciones que produzcan cambios a nivel simbólico de los sujetos, en orden de neutralizar las probabilidades de que surja el conflicto, a la vez que reforzar la imagen de la estructura social en los individuos o grupos y con ello “fortalecer” el orden social establecido.

Así las cosas, la política pública constituye acciones del Estado que persiguen introducir cambios en la sociedad. Tales intervenciones generan conflictos, debido a que la sociedad posee una dinámica propia. En palabras de Edmund Leach, esas acciones equivaldrían a cambios no estructurales, ya que buscan generar las condiciones adecuadas para que el contexto de cambio social, que resulta de las acciones del Estado, no origine ni alcance a producir transformaciones estructurales. Por lo tanto, el plano en que operan los “rituales políticos” del Estado no es sobre la base de la estructura social, sino que sobre su plano ideológico; simbólico. Es ahí en donde se introducen cambios en las ideas de los sujetos; sobre las políticas indígenas, sobre la sociedad, sobre el desarrollo, sobre las acciones del Estado y sobre sí mismos, sin transformar el orden de las posiciones y relaciones sociales entre los distintos actores presentes; posiciones y relaciones que están establecidas, definidas y normalizadas en la sociedad, y que la acción ritual tiene por objetivo robustecerlas.

O, dicho de otro modo, los grupos que poseen posiciones inferiores y desmejoradas en la estructura social tendrán que detenerse en las relaciones sociales que se encuentren en sintonía con dichas posiciones, y no transformar su realidad a partir del cambio social que introducen las políticas del Estado -lo cual podría sugerir un cambio de posiciones y de relaciones sociales de grupos que han estado siempre en los eslabones más bajos de la cadena-. El *mito* que constituye invocar y establecer un equilibrio social entre las partes involucradas en las acciones del Estado, se sostiene sobre la base de que tales acciones no buscan realmente generar ese equilibrio, sino que profundizar el esquema de la estructura, al evitar la emergencia del conflicto social, que representaría parte de los elementos que impulsan al cambio social. Bajo esa perspectiva, las acciones del Estado; la política pública, es funcional al orden establecido, y no persigue introducir cambios (positivos) en la sociedad.

En torno al estudio de caso sobre el Sentido social que los actores le otorgan al proceso de participación que han vivido, nos señala que las acciones del Estado con la población, son instancias donde se reproducen distintos tipos de relaciones sociales que, a su vez, se reproducen a nivel global en la sociedad. Es decir, las instancias de comunicación, de participación entre las poblaciones indígenas y el Estado no escapan de las tendencias y características propias de la estructura social que existe en Chile, las cuales rigen y afectan a todos los individuos y grupos que forman parte de ella; cada uno con sus posiciones definidas y las relaciones sociales que los determinan.

Una instancia microscópica en términos sociales, como la consulta indígena, la cual representa un tipo particular de relación entre Estado y grupos diferenciados, abre la posibilidad para que el poder central deje establecida la estructura jerárquica y las relaciones de poder en la consciencia social de los individuos y grupos que existen en los márgenes de la sociedad; ahí en donde el Estado prácticamente no existe. Permite que lleve a cabo una definición del poder político y las posiciones de autoridad en términos simbólicos y redefina en los mismos términos ciertas relaciones sociales que han estado definidas y estereotipadas en el tiempo, entre grupos culturalmente diferenciados, sin alterar la estructura social de base.

Así las cosas, se puede decir que los lineamientos generales de la sociedad chilena se expresan en aquellas instancias más singulares y únicas, como aquellas en donde el Estado abre canales de comunicación directa con ciertos sectores de la población, en el marco de sus acciones, con el objetivo de establecer el orden social general en los márgenes de la sociedad. Aquella instancia en la que se introduce el cambio social, para luego restablecer el sistema social que ve afectado por el cambio.

Ahora bien, estos procesos de cambio social ocurren a la base de contextos de relaciones interétnicas. Relaciones sociales que están determinadas por las características culturales e históricas de un grupo frente a otro, en el cual se producen dinámicas propias al sistema interétnico. Es decir, formas de integración social que poseen su dinámica y lógica propia a diferencia de otros sistemas de integración que existen en la sociedad (Cardoso de Oliveira, 1972). A partir de ello, las acciones del Estado que introducen factores de cambio social, ocurren en un contexto que se describe por la historia singular que ha tenido el

Estado con los grupos diferenciados con los cuales se relaciona. Dicha historia es conocida por la opinión pública, y se habría de destacar el carácter sistémico de tales relaciones, considerando la larga trayectoria que ha determinado las características del sistema interétnico en la sociedad chilena.

A partir de esa óptica, las acciones del Estado con la población indígena resultan en formas e instancias de articulación étnica de carácter sistémico. Es decir, relaciones interétnicas que permiten la exaltación de simbologías y retóricas en ambas partes a través del contacto, develando el conflicto inherente a ellas, pero que se desarrollan en función de la hegemonía de la sociedad dominante. Dicho eso, las acciones del Estado que han formado el objeto de esta investigación, son acciones que articulan el contacto cultural para integrar a la sociedad aquellos grupos que habitan en los límites de la misma, en amplio sentido de la palabra. Pero también son dirigidas a establecer el orden social sobre aquellos grupos que no comparten los mismos códigos culturales, haciendo el Estado el ejercicio de expandir aún más sus fronteras políticas y culturales.

Se habría de indicar que las acciones del Estado que introducen factores de cambio social en los grupos humanos, debido al perfil de la estructura social, son cambios que son, en parte, objeto de regulación de parte del poder central. Regulación que se puede ver traducida en el manejo de los aspectos ideológicos de los grupos con los cuales se relaciona el Estado en sus acciones, como también cambios en los tipos de relaciones sociales que históricamente ha practicado un grupo sobre el otro, pero solo a un nivel simbólico, puesto que el objetivo de la política indígena, o la política social del Estado, es la regulación de todos los ámbitos sociales de los grupos que no forman parte de la sociedad ni comparten la misma matriz cultural.

Para señalar algo en favor de los grupos diferenciados, la posibilidad del reconocimiento de sus diferencias culturales y de la comprensión de sus necesidad o problemas, es proporcional al éxito que puedan tener la participación de estos grupos en las acciones del Estado; ente que representa el poder de los intereses de la sociedad dominante en la cual se encuentran inmersos. Dicho en esos términos, el interés de la sociedad hegemónica debería también considerar la integración de tales grupos, a partir del respeto a sus

diferencias, así también con sus intereses y el derecho que tienen como seres humanos de tomar decisiones sobre su propio destino.

Para finalizar, se realiza un análisis al fenómeno de la acción ritual en su relación con el cambio y el conflicto social, y se puede señalar al respecto que la acciones del Estado que originan procesos de transformación social, introducen determinadas instancias particulares que permiten expresar el conflicto que no es manifestado explícitamente en instancias no extraordinarias; es un conflicto cotidiano, propio e inherente a las relaciones entre grupos culturalmente diferenciados que pertenecen a un mismo sistema social (e interétnico a su vez) de carácter jerarquizado.

La acción ritual representa aquella instancia particular en la que los individuos y grupos subordinados pueden referirse a todas aquellas situaciones que les representan situaciones de conflictividad, de alteración y coerción; son acciones del Estado que buscan abrir esos espacios para intentar subsanar -en mayor o menor grado- aquellos conflictos que no pueden (o no han podido) ser resueltos en el seno de la sociedad dominante. El rito se compone de resaltar las posiciones y las relaciones que poseen los individuos entre sí, realizando un acto de destacar el orden jerárquico de la sociedad nacional, para de esa manera, y en un plano simbólico, realizar el intento de igualar las posiciones sociales ocupadas por cada individuo y por cada grupo -de manera temporal y no definitiva-, en pos de invocar, a través del acto ritual, un *equilibrio social*, que en términos prácticos es inexistente en una sociedad marcada por las estructuras jerárquicas y desiguales. Este *equilibrio*, en términos de Gluckman, representa la posibilidad, el mecanismo, por el cual la sociedad incorpora, neutraliza y naturaliza los niveles de conflicto, en virtud la reproducción del orden social que se encuentra definido.

La sociedad actual se caracteriza por la división y la subordinación de grupos en desmedro de otros. Por lo tanto, el desarrollo de acciones rituales, en un plano político, entre un Estado y los grupos culturalmente diferenciados, supone a su vez un acto de carácter sistémico, en el sentido que el conflicto inherente en las relaciones entre grupos étnicos es también de carácter sistémico, en el marco de un conjunto mayor. El desarrollo de las acciones rituales se ubicaría, en esa lógica, dentro de acciones lógicas de acuerdo al sistema dominante.

El desarrollo del ritual político que supone invocar dicho *equilibrio social,* en el marco de situaciones desequilibradas; relaciones de subordinación, de explotación y etnocidio, de enriquecimiento de algunos sectores de la sociedad en desmedro del empobrecimiento de otros, representa en dichos términos el acto político de dominación, ya no solo en el ámbito práctico, sino que persigue abarcar aquella dimensión social humana que permite la reflexión sobre los conflictos de la sociedad; la dimensión de las ideas.

Bibliografía

Agostini, C. A., Brown, P. H., & Roman, A. (2010). Estimando indigencia y pobreza indígena regional con datos censales y encuestas de hogares. *Cuadernos de economía*, *47*(135), 125-150.

Alonso, M. (1995). Metodología de investigación cualitativa. *Selección de Textos*.

Anguera, M. T. (1995). Metodología cualitativa. *Métodos de investigación en Psicología*, 513-22.

Ansart, P. (1983). Ideología, conflictos y poder, Premiá Editora (La red de Jonás), México, trad. *José Mejía*.

Augé, M. (1996). *El sentido de los otros: actualidad de la antropología* (Vol. 80). Grupo Planeta (GBS).

Assies, W., & Kröll, H. G. (Eds.). (2007). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Ocho Libros Editores.

Atkinson, P., & Hammersley, M. (1994). Etnografía. Métodos de investigación.

Aylwin, J., Meza-Lopehandía, M., & Yáñez, N. (2013). Los pueblos indígenas y el derecho. *Santiago de Chile: LOM*.

Bardin, L. (1986). *Análisis de contenido* (Vol. 89). Ediciones Akal.

Bartolomé, M. A. (2002). Movimientos indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. *Desacatos*, (10), 148-166.

Bastide, R., & Castelló, J. (1972). *Antropología aplicada* (No. 306 B3).

Baztán, Á. A. (1995). *Etnografía* (pp. 3-20). Marcombo.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Cepal.

Benavente, A., & Jaraquemada, J. (2003). Conexiones políticas de las agrupaciones mapuches. *La cuestión mapuche: aportes para el debate*.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche:(siglo XIX y XX)* (Vol. 7). Lom Ediciones.

Bengoa, J. (2002). *Erosión y transformación de las identidades en Chile*. Indiana.

Bengoa, J. (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Bicentenario.

Berger, P., & Luckmann, T. (1986). La construcción social de la realidad, Ed. *Amorrortu, Argentina*.

Bigné, E., Chumpitaz, R., Andreu, L., & Swaen, V. (2005). Percepción de la responsabilidad social corporativa: un análisis cross-cultural. *UCJC Business and Society Review (formerly known as Universia Business Review)*, (5).

Bobbio, N., Matteuci, N., & Pasquino, G. (1982). Diccionario de política, trad. Raúl Crisafio et al, t. *Vols. I y II. México, Talleres Gráficos Victoria*.

Boccara, G., & Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria americana*, (16-2), 167-196.

Cardoso de Oliveira, R. (1972). Etnicidad y Estructura Social. CIESAS, México.

Canel, M. J. (1999). Comunicación política. *Técnicas y estrategias para la sociedad de la información. Madrid: Tecnos*.

CASEN, 2015. Instituto Nacional de Estadísticas.

CENSO, 2017. Instituto Nacional de Estadísticas.

Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). El gran arco. La formación del Estado inglés como revolución cultural. *Lagos, María L. y Calla, Pamela. (comps.). Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, 37-115.

Del Solar, J. I. V., Kröll, H. G., & Foerster, R. (2013). *Estado, conflicto étnico y cultura: estudios sobre pueblos indígenas en Chile*. Universidad Católica del Norte.

Dillehay, T. D., & Saavedra, J. (2003). Interacción humana y ambiente: el desarrollo de kuel en Puren-Lumaco (región de La Araucanía). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (7), 17-27.

Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. *Maguaré*.

Gluckman, M. (2003). Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Bricolage N, 1,* 1-30.

Gluckman, M (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Universidad de Ciencias y Humanidades. Fondo Editorial.

Güereca, R. (2016). Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida.

Guillen, A., Sáenz, K., Badii, M. H., & Castillo, J. (2009). Origen, espacio y niveles de participación ciudadana. *Revista Daena (International Journal of Good Conscience)*.

Guzmán, E. (Ed.). (2003). *La cuestión mapuche: aportes para el debate*. Fundación Libertad y Desarrollo.

Henríquez Ramírez, A. (2013). Participación indígena: Desarrollo y alcances en torno a la participación ambiental. *Ius et Praxis*, *19*(2), 251-300.

Hopenhayn, M. (2003). *Educación, comunicación y cultura en la sociedad de la información: una perspectiva latinoamericana*. CEPAL.

Informe de la comisión de Verdad Histórica y Nuevo trato, 2003.

Inostroza, C., Saavedra, I., & Rodríguez, C. (2013). Historia y arqueología de Carahue. La Ciudad Imperial y la sociedad mapuche del siglo XVI.

Leach, E. R., & Desmonts, A. J. (1977). *Sistemas políticos de la alta Birmania: estudio sobre la estructura social de Kachin* (No. Sirsi).

Marimán, P., & Aylwin, J. (2008). Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, 111-150.

Marimán, J. (2012). *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Lom Ediciones.

Menard, A., & Pavez, J. (2005). El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. *Política. Revista de Ciencia Política*, *44*, 211-232.

Morales, S. P. (2014). El currículum chileno en la práctica pedagógica: Consecuencias en la identidad socio-cultural de estudiantes mapuches de La Araucanía. *Revista investigaciones en educación*, *14*(2), 81-96.

Pijnappel, W. W. M., Hendriks, H. F. J., Folkers, G. E., Van den Brink, C. E., Dekker, E. J., Edelenbosch, C., & Durston, A. J. (1993). The retinoid ligand 4-oxo-retinoic acid is a highly active modulator of positional specification. *Nature*, *366*(6453), 340-344.

PLADECO RENAICO, 2015-2020.

Podestá Arzubiaga, J. (2001). Problematización de las políticas públicas desde la óptica regional. *Ultima década*, *9*(15), 163-175.

Reyes, T. (1999). Métodos cualitativos de investigación: los grupos focales y el estudio de caso. In Forum empresarial (Vol. 4, No. 1, pp. 74-87). Universidad de Puerto Rico.

Román, R. M. (2010). Discurso informativo y luchas por el reconocimiento el "conflicto mapuche" en el mercurio y la segunda (Chile, 2008-2009). *Perspectivas de la Comunicación-ISSN 0718-4867*, *3*(2), 29-47.

Ruiz Rodríguez, C. (2001). Visión, discurso y práctica de la Iglesia Católica frente a la problemática mapuche (1960-1980). *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, *19*, 157-179.

Rupailaf, R. (2003). Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000).

Saavedra, P. (2001). "Los mapuche en Chile actual. Conflictos, políticas gubernamentales y cuestiones legales". *Grupo de Investigaciones Agrarias, Documentos de Trabajo,* N° 14.

Shore, C. (2010). La Antropología y el estudio de la política pública: Reflexiones sobre la "Formulación" de las políticas. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (10), 21-49.

Stavenhagen, R. (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL*.

Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche. Hacia la (re) construcción del mundo y país mapuche. *Polis. Revista Latinoamericana*, (24).

ANEXOS

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES – COMUNIDAD MAPUCHE EUGENIO ARAYA HUILIÑIR

Tabla 17: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: "(…) el director del Hospital reconoció que estaba dejando fuera, que se había dejado fuera el sistema intercultural, estando el sistema intercultural inserto dentro del Hospital hace once años. Y fuera, no lo querían. Entonces ahí uno nota que es *de la boca hacia fuera* el tema de la participación. Pero cuando llega el momento: "*No, ustedes no, váyanse. Ustedes no sirven acá".*

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 18: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: "No quieren compensar a mi comunidad por el daño que se produce por los peajes. Y yo dejé marcado ese tema, ya que vamos a tener que ir a juicio al final y vamos a terminar con recurso de protección. Ahí vamos a parar. Y me van a tener que compensar (…)"

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 19: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: “Para pelear mis derechos, para seguir adelante con los derechos que realmente corresponden; que nos reconozcan, que nos respeten. Primero que nos respeten. Que nos respeten como personas, como ciudadanos de esta tierra (…) entonces nos merecemos un respeto. Y después de ese respeto, vienen los derechos como ciudadanos y como indígenas que somos”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 20: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: ¿La consulta? Pantallas no más, pero no se está aplicando como corresponde. Por lo tanto, para mí la consulta es solo protocolo de cumplimiento para dar imagen al exterior no más. Se sigue todavía con el tema de la discriminación. Entonces ahí yo veo que la parte política se maneja muy, muy mal del tema de la relación hacia las comunidades”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 21: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Expectativas y Motivantes
INDICADOR: “Entonces era la puerta de entrada para ver esto, para ver qué traían ellos, qué iban a ofrecer. Yo realmente me hice expectativas; “*ah sí, que bueno, van aplicar el Convenio 169, nos van a respetar, nos van a mitigar, nos van a compensar como corresponde”* ¿De adonde? Si en un momento el *gallo* me dijo: “don Abraham, aunque usted se oponga, esto se va hacer igual”. ¿Qué me dice con eso? Me dijo todo”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 22: Indicador Comunidad Eugenio Araya Huiliñir

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Por ejemplo, si uno postula a proyectos, mi comunidad en especial ha postulado a varios proyectos. Son validados los proyectos, pasan una o dos etapas y después muere el proyecto; *“no, para otra oportunidad”*, y así.. Entonces en ese aspecto, creo que no tenemos mucha participación. Y para poder participar tenemos que luchar, tenemos que pelearla”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 23: Sistematización de Resultados - Comunidad Eugenio Araya Hueliñir

Indicador	**Contexto**	**Elementos Socio Culturales Involucrados**	**Sentido Social**
“(…) el director del Hospital reconoció	La exclusión de la que ha sido objeto como	-Exclusión Social.	Sentido Social de exclusión; no

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
que estaba dejando fuera, que se había dejado fuera el sistema intercultural, estando el sistema intercultural inserto dentro del Hospital hace once años. Entonces ahí uno nota que es de la boca hacia fuera el tema de la participación. "No, ustedes no, váyanse. Ustedes no sirven acá".	dirigente mapuche en los servicios públicos, en particular el Hospital de Angol, donde su labor como representante de los mapuche de Renaico en la Mesa Intercultural del Hospital de Angol no fue una experiencia positiva. Dicha experiencia le otorga un sentido de exclusión, marginación, en donde se elimina el sistema intercultural de dicho centro de salud., a pesar de haber estado funcionando varios años antes. Su mala experiencia con dicha situación es proyectada a todos los servicios públicos.	-Discriminación.	ser escuchado ni integrado como delegado mapuche ni respetado como tal.
"No quieren compensar a mi comunidad por el daño que se produce por los peajes. Y yo dejé marcado ese tema, ya que vamos a	Según Abraham Araya, la incorrecta aplicación de las políticas indígenas por parte del Estado, entre ellas las medidas compensatorias de los	-Negligencia en la aplicación de las políticas indígenas.	Se observa que la percepción del proceso de consulta está relacionada a un problema legal en el cual es

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
tener que ir a juicio al final y vamos a terminar con recurso de protección. Ahí vamos a parar. Y me van a tener que compensar (…)	mega proyectos y los procesos de Consulta Indígena, apuntan hacia la carencia de voluntad política en aplicar las normativas acordes a criterios de impacto social y no en base al beneficio de las empresas. Para Abraham Araya, dicha realidad es interpretada como una instancia judicial y política, un conflicto, que debe ser resuelto a través de los Tribunales de Justicia, debido a la falta de respuesta de parte del MOP. En otras palabras, a una problemática de desamparo judicial en que viven las comunidades indígenas actualmente	-Desamparo frente a la Responsabilidad Social del Estado.	necesario llevar la discusión a instancias judiciales. Ello inevitablemente apunta hacia la elaboración de un Sentido Social que coloca a la consulta indígena como una instancia inefectiva respecto al cumplimiento de las normativas indígenas y ambientales, por parte del Estado
"Para pelear mis derechos, para seguir adelante con los derechos que realmente	Los procesos de Consulta Indígena actualmente no contemplan el mejoramiento de la	-Desamparo frente a la Ley.	El Sentido Social que Abraham Araya le ha otorgado al proceso de

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
corresponden; que nos reconozcan, que nos respeten. Y después de ese respeto, vienen los derechos como ciudadanos y como indígenas que somos".	calidad de vida de los actores indígenas que participan en estas actividades. El Estado ignora no solo derechos indígenas consagrados en la Ley Indígena y el Convenio 169 OIT, sino que también derechos ciudadanos comunes a toda la población. Lo anterior indica una percepción negativa hacia la Consulta como instancia de participación.	-Discriminación. -Falta de reconocimiento cultural.	Consulta Indígena se relaciona con un conflicto, más que con una oportunidad de efectiva participación indígena. Una interpelación a la ausencia del Estado en su responsabilidad de velar por el bienestar de la población. Por lo tanto, para Abraham Araya no representa una instancia para participar de un Proyecto, sino que es principalmente una instancia para exigir el respeto a los derechos indígenas.
"¿La Consulta? Pantallas no más (…)	La Consulta Indígena, como parte de las		El sentido social que don

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
para mí la consulta es solo protocolo de cumplimiento para dar imagen al exterior no más. Entonces ahí yo veo que la parte política se maneja muy, muy mal del tema de la relación hacia las comunidades".	políticas indígenas del Estado, no representa una instancia de verdadera participación en las acciones del mismo, sino que significa para el Sr. Abraham una forma del Estado de hacer propaganda política junto a las comunidades mapuche	-Demagogia y Populismo Político. -Manipulación Política.	Abraham le ha otorgado al proceso de Consulta Indígena se relaciona a los intereses que estarían detrás de las formalidades expresadas por las políticas indígenas por el MOP. Por lo tanto, estos procedimientos no apuntan a un real beneficio para las comunidades mapuche que han participado de los Talleres de consultoría, sino que por el contrario solo benefician a la imagen del Estado en su relación con los pueblos originarios.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Yo realmente me hice expectativas; "ah si, que bueno, van aplicar el Convenio 169, nos van a respetar, nos van a mitigar, nos van a compensar como corresponde" ¿De adonde? Si en un momento el gallo me dijo: "don Abraham, aunque usted se oponga, esto se va hacer igual". ¿Qué me dice con eso? Me dijo todo".	El presidente de la comunidad Eugenio Araya Huiliñir apunta hacia lo novedoso para él y su comunidad de participar en un proceso de Consulta Indígena. Sin embargo, durante el desarrollo de los talleres, adopta una postura escéptica debido a los argumentos y discursos de los funcionarios del MOP en su trato con los delegados mapuche, refiriéndose al trato despectivo que solo representaba indiferencia frente a la participación de las comunidades en la consulta.	-Exclusión Social. -Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto. -Expectativas y Motivantes con el Proyecto	Por una parte, es posible observar el Sentido Social que el entrevistado le otorga al proceso de consulta, donde se puede hallar a este ligado a la posibilidad de recibir compensaciones por los impactos que el proyecto genera en el entorno. Por el otro lado, la verificación de las posturas de exclusión de parte de los funcionarios del MOP con la participación y las decisiones de las organizaciones

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
			mapuche participantes.
"(…) mi comunidad en especial ha postulado a varios proyectos. Son validados los proyectos, pasan una o dos etapas y después muere el proyecto; "no, para otra oportunidad", y así.. Entonces en ese aspecto, creo que no tenemos mucha participación".	El Sr. Abraham Araya se refiere al hecho de que la participación indígena que proponen los procesos de Consulta Indígena no es representativa de la problemática social que existe en torno al ámbito de la participación indígena en Chile a nivel general. Mientras los procedimientos de consulta son presentados como una instancia de participación efectiva de los indígenas en los proyectos del Estado, los organismos como el MOP y otras instituciones y servicios públicos manifiestan tendencias excluyentes y omisoras de las decisiones de estos grupos en relación a la gestión de proyectos y	-Exclusión Social. -Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto. -Exclusión de la participación de los mapuche en servicios públicos de la comuna.	El Sentido Social otorgado por este delegado mapuche hacia el ámbito de la participación indígena en los proyectos del Estado y Servicios Públicos, apunta hacia una deslegitimación de dichas instancias, en base a que no existe verdadera participación indígena. Lo anterior no ayuda a suscitar la legitimación de los mapuche con estas actividades, sea cual fuese el ente estatal que los aplica.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	otras aristas. En otras palabras, no existe una coherencia política en los organismos del Estado en sus discursos y sus acciones, lo cual no propicia el reconocimiento de la población indígena como para legitimar los procesos participativos del Estado.		

Fuente: elaboración propia

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES - COMUNIDAD MAPUCHE MARGARITA TRAIPE

Tabla 24: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: “El Estado lo primero que tiene que hacer es, y no sé si el resto de las comunidades pensarán igual, reconocernos constitucionalmente. De ahí pa adelante empezamos hablar con el mapuche. Cuando estemos reconocidos, ahí empecemos”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 25: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: "Por ejemplo, a mí me pueden preguntar: *"¿Cómo se llama usted?"* Mario Martínez Paredes; *"pero usted no es mapuche".* Siempre me dicen lo mismo, pero soy descendiente. Mi bis-abuelo y mi abuela eran mapuche, por parte de mi padre".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 26: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: "Mire yo lo tomé, la consulta, la tomé políticamente, políticamente para ellos poder captar más votos. Esa fue la impresión mía, personal (…) Tiene un sentido electoral no más (…) Para ganar votos pues, si a las finales la cuestión la tienen cocinada, la van hacer igual… ¡la van hacer igual! Y esto a nosotros nunca nos beneficia".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 27: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Convenio 169 OIT
INDICADOR: "Yo la consulta…hasta por ahí no más. Porque es bien poco lo que nos van hacer caso. Para darle una imagen al país de que el Estado está con los mapuche. Hasta por ahí no más. Y el Convenio se lo echan a la cartera. Si para empezar tenemos

que estar reconocidos constitucionalmente**.** Ahí tendríamos un poquito más de fuerza nosotros”

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 28: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “¿Por qué no hicieron la consulta antes al mapuche? Antes de que tuvieran toda la cuestión de que construyeran la carretera, antes. Y no llegan y traen todos los papeles *hechitos* ya no ma y empiezan a engrupir al mapuche”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 29: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Convenio 169 OIT
INDICADOR: “El Convenio por algo se aprobó, porque a nosotros nos desfavorecen en todo sentido, a que el gobierno y la autoridad no haga caso, ahí nosotros vamos a tener que empezar a luchar por eso”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 30: Indicador Comunidad Margarita Traipe

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Aislamiento Geográfico

INDICADOR: "(…) ¿el Ministerio de Obras Públicas se va hacer responsable que hayan destruido el puente?, y ellos lo arreglen y lo hagan de forma definitiva de hormigón, porque eso es lo que queremos nosotros".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 31: Sistematización de Resultados - Comunidad Margarita Traipe

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"El Estado lo primero que tiene que hacer es, y no sé si el resto de las comunidades pensarán igual, reconocernos constitucionalmente. De ahí pa adelante empezamos hablar con el mapuche. Cuando estemos reconocidos, ahí empecemos".	Mario Martínez se refiere al hecho de que, en Chile, los mapuche no tienen capacidad efectiva de participar e incidir en la vida política nacional, como para formar parte activa en las instancias oficiales de toma de decisiones importantes. Tanto para los procesos de Consulta Indígena como para cualquier tipo de relacionamiento de parte de los organismos públicos con los pueblos originarios, lo necesario para Mario	-Exclusión Social. -Falta de reconocimiento cultural.	A partir del análisis del Indicador, para Mario Martínez el proceso de Consulta Indígena no tiene ningún Sentido Social concreto, en base a que los pueblos originarios en Chile no están reconocidos constitucionalmente, lo que impide a estos grupos ser reconocidos de manera oficial como pueblos culturalmente diferentes y a disponer de mayores niveles de participación e involucramiento en las acciones y decisiones del Estado

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	Martínez es que los indígenas estén reconocidos como actores sociales en la Constitución Política; para participar de cualquier instancia pública, en igualdad de condiciones y oportunidades.		o los servicios públicos. En ese marco, el Sentido Social estaría relacionado a un proceso de Consulta Indígena que solo sirve de pantalla política para los fines del Estado y las empresas.
Por ejemplo, a mí me pueden preguntar: "¿Cómo se llama usted?" Mario Martínez Paredes; "pero usted no es mapuche". Siempre me dicen lo mismo, pero soy descendiente*".*	Con esta frase, Mario Martínez aludió al hecho de que durante el proceso de Consulta Indígena se le preguntó reiteradas veces respecto a sus apellidos y su ascendencia mapuche. Ello generó una impresión de cuestionamiento en el presidente de la Comunidad Indígena a su identidad étnica, debido a que no posee apellidos mapuche propiamente,	-Exclusión Social. -Discriminación. -Falta de reconocimiento cultural.	En este caso, el Sentido Social está asociado a la falta de reconocimiento de la identidad étnica de los delegados mapuche respecto a sus raíces indígenas, de parte del proceso de Consulta Indígena, con el argumento de que se cuestiona a los mapuche que no poseen apellidos propios de la cultura originaria. Estos hechos propiciaron un sentimiento de aversión de parte de

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	fomentando formas de discriminación positivas y negativas de parte de los funcionarios del MOP hacia su persona.		Mario Martínez hacia el proceso, señalando que la misma tendencia la observa en otros organismos públicos.
"Mire yo lo tomé, la consulta, la tomé políticamente, políticamente para ellos poder captar más votos. Esa fue la impresión mía, personal (…) Tiene un sentido electoral no más (…) Para ganar votos pues".	El Indicador apunta hacia los efímeros resultados que pueden ser obtenidos en el proceso de Consulta Indígena, señalando que el objetivo de procesos como este solo busca la adhesión política de los participantes hacia un determinado partido político o Gobierno, lo cual deja la problemática de la participación indígena en un "significante vacío", es decir, ambiguo, y sin resultado concreto en la conciencia de los actores indígenas.	-Clientelismo Político. -Manipulación Política.	Acorde al Indicador señalado, el Sentido Social estaría asociado a la utilización de los procesos de Consulta Indígena, por parte del Estado, como una herramienta política para captar la preferencia de los votantes hacia determinado sector político, lo cual deja sin efectos concretos a este tipo de procesos, respecto de su aparente objetivo principal o formal. Inevitablemente, situaciones como la descrita profundizan el desencuentro entre las partes.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Porque es bien poco lo que nos van hacer caso. Para darle una imagen al país de que el Estado está con los mapuche. Hasta por ahí no más. Y el Convenio se lo echan a la cartera. Si para empezar tenemos que estar reconocidos constitucionalmente".	En el Indicador, Mario Martínez señala la poca capacidad efectiva que posee la Consulta Indígena frente al hecho de que los indígenas en Chile no poseen derechos de participación que puedan incidir en las decisiones del Estado. Frente a ello, la Consulta Indígena solo redunda en un "espectáculo" político que utiliza la imagen de los mapuche, dejando sin efecto los derechos que plantea el Convenio 169 OIT en relación a la participación indígena y las obligaciones de los Estados con estos grupos.	-Negación de derechos indígenas. -Exclusión Social.	Aquí, el Sentido Social para Mario Martínez es que la Consulta Indígena es solo un acto mediático y político del Estado para entregar una imagen positiva al país respecto a su relación con los pueblos originarios.
"¿Por qué no hicieron la Consulta antes al mapuche? Antes de que tuvieran toda la	El énfasis de Mario Martínez apunta hacia que los grupos mapuche que han	-Exclusión Social. -Manipulación Política.	Para Mario Martínez, el Sentido Social de la Consulta Indígena queda en un acto

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
cuestión de que construyeran la carretera, antes. Y no llegan y traen todos los papeles hechitos ya no ma y empiezan a engrupir al mapuche".	participado en la Consulta Indígena nunca tuvieron la información de manera anticipada para anteponerse este proyecto, expresando con ello que la Consulta Indígena no tiene resultados concretos en relación a la participación indígena, debido a que integran a los actores en forma tardía al proceso, en el cual no forma parte de la toma de decisiones importantes sobre el proyecto.		político del Estado que engaña a los mapuche, respecto de la información del proyecto que es entregada a la población indígena local. Como tampoco son realmente integrados al proceso de toma de decisiones sobre el proyecto MOP.
"El Convenio por algo se aprobó, porque a nosotros nos desfavorecen en todo sentido, a que el gobierno y la autoridad no haga caso, ahí nosotros vamos a tener que	En el Indicador se alude al hecho de que el Convenio 169 OIT, como fuente de derechos indígenas, surge a raíz de las vejaciones que han recibido los pueblos indígenas a manos	-Negación de derechos indígenas. -Desamparo respecto de la responsabilidad social del Estado.	El Sentido Social en este caso está relacionado a considerar la ratificación del Convenio 169 OIT como una herramienta para garantizar derechos

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
empezar a luchar por eso".	de acciones arbitrarias y verticales del Estado. El Convenio es ratificado en base a la insistencia de las organizaciones indígenas para tales efectos.		indígenas frente a las arbitrariedades del Estado. Ello en base a la tendencia excluyente en la sociedad nacional hacia las organizaciones mapuche, las que se ven desfavorecidas en distintos ámbitos políticos e institucionales.
"(…) el Ministerio de Obras Públicas se va hacer responsable que hayan destruido el puente, y ellos lo arreglen y lo hagan de forma definitiva de hormigón, porque eso es lo que queremos nosotros".	Mario Martínez se cuestiona respecto a si el MOP se hará responsable por la destrucción del puente Lo Arcadia que propiciará el paso frecuente de camiones, debido a que estos utilizaran dicho puente para evitar el cobro uno de los peajes. Sin embargo, dicho puente es la única vía de conexión entre el sector de Lo Arcadia	-Aislamiento Geográfico. -Expectativas y Motivantes en la Participación Indígena.	El Sentido Social que aquí se expresa de parte del entrevistado, dice relación a considerar el proceso de Consulta Indígena como un vehículo para acceder a un beneficio público que se relaciona con el cuidado y mantención del puente Lo Arcadia, única conexión entre dicho sector y la zona urbana. Ello en base

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	y el radio urbano de Angol, por lo que, si este puente se destruye, todo el sector de Lo Arcadia quedaría en aislamiento.		al grado de aislamiento geográfico en el que quedaría el sector de Lo Arcadia en caso de inhabilitarse dicho paso, respecto de la cobertura de los servicios públicos y centros de abastecimiento.

Fuente: elaboración propia

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES – COMUNIDAD MAPUCHE JUAN QUINTRE

Tabla 32: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Aislamiento Geográfico
INDICADOR: “Para no tener problemas con locomoción, porque si el camino está malo, ningún vehículo va querer venir a dejarnos.”

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 33: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión

INDICADOR: “Bueno, lo primero era participar de lo que me habían invitado y viendo de que se trataba, qué aporte podíamos hacer nosotros. Qué beneficios o en que nos iba a perjudicar tal cosa. Entonces, ir viendo paso a paso que iba a ocurrir”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 34: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “(…) y uno no es una persona capacitada o apta muchas veces para entender la información que se nos da. Porque muchas veces, a lo mejor el profesional es experto en el tema, pero uno no es capaz de desarrollar la información o entenderla de mejor manera”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 35: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Aislamiento Geográfico
INDICADOR: “Porque no es tanto lo que pedimos, es algo más básico, pero para nosotros es algo muy importante porque nosotros como estamos alejados de la ciudad, lo más accesible que podemos tener nosotros es el camino”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 36: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Bueno más allá de la información, de lo que se va hacer, no hay otra cosa. Yo al menos había optado por no asistir más porque dije: *“Si se dice que no se va hacer lo que nosotros estamos pidiendo, ¿por qué voy andar perdiendo mi tiempo?”*.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 37: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Oportunidades Laborales
INDICADOR: “(…) sabemos que nos va traer beneficios porque si es un “mejoramiento”, se va a generar más trabajo a lo mejor para las mismas personas de la comunidad, en lo que ellos puedan ejercer también”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 38: Indicador Comunidad Juan Quintre

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: “Muchas veces alegamos por nuestros derechos, pero no cumplimos lo que nos corresponde o viceversa, nosotros cumplimos y el resto no cumple”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 39: Sistematización de Resultados - Comunidad Juan Quintre

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Para no tener problemas con locomoción, porque si el camino está malo, ningún vehículo va querer venir a dejarnos."	En el Indicador se observa que existe una alusión a la problemática del aislamiento que tiene el sector de Butaco en relación a los centros urbanos cercanos. En ese contexto, los caminos interiores rurales que sirven para ingresar y salir del sector son muy valorados por los comuneros en base a que los conecta con las urbes. A partir de ello, la comunidad realizó peticiones al MOP en la Consulta Indígena para que pudieran realizar mantenciones a dichos caminos en el corto plazo.	-Aislamiento Geográfico. -Carencia en la cobertura de servicios básicos (transporte público).	Para María, el Sentido Social del proceso de Consulta Indígena está asociado a un esfuerzo de los delegados mapuche para participar, en función de buscar mejores condiciones para la comunidad Juan Quintre en lo que se relaciona a la conectividad del sector de Butaco.
"Bueno, lo primero era participar de lo que me habían	A partir del Indicador es posible inferir que, para María Velozo, la	-Idea de Inclusión Social.	Para estos efectos, el Sentido Social se

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
invitado y viendo de que se trataba, qué aporte podíamos hacer nosotros. Qué beneficios o en que nos iba a perjudicar tal cosa".	participación en la Consulta Indígena representa una oportunidad para recibir beneficios del Estado, al tiempo que significó para ella una genuina invitación de un organismo público como el MOP para "ser incluida" en el proceso y poder ser escuchada como representante mapuche	-Motivantes, Aspirantes y expectativas en la participación indígena.	relaciona con la posibilidad de recibir beneficios de parte del MOP o la Consulta Indígena a través de la participación. Sin embargo, para María Velozo, uno de los motivantes que la animó a integrar el proceso fue la de sentirse escuchada como mapuche, frente a un organismo público.
*"**Porque muchas veces, a lo mejor el profesional es experto en el tema, pero uno no es capaz de desarrollar la información o entenderla de mejor manera".***	La reflexión contenida en el Indicador apunta hacia la manera en cómo se concibe, a sí misma, esta delegada respecto a la presentación de los proyectos en las instancias de participación. Frecuentemente sucede que la población indígena que participa en estos procesos, no posee	-Exclusión Social. -Carencia en la cobertura de servicios básicos (educación, comunicación y acceso a información pública).	Para María Velozo, su participación en el proceso de Consulta Indígena se concibió desde una posición en la cual se ve a sí misma como una persona no apta para entender la complejidad de la información que se maneja, lo que la condujo a asumir un rol de espectadora, más que como

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	las herramientas conceptuales y analíticas para comprender el tipo de información que entrega el Estado, conduciéndolos a percibirse a sí mismos como sujetos subordinados al conocimiento técnico-científico de los funcionarios del MOP.		protagonista del proceso. Lo anterior ayuda a establecer un Sentido Social hacia la Consulta Indígena en el cual son los expertos y profesionales los que detentan “la verdad” y “el conocimiento” sobre la información que se entrega. Lo cual, a su vez, ayuda a reforzar la relación de subordinación.
“Porque no es tanto lo que pedimos, es algo más básico, pero para nosotros es algo muy importante porque nosotros como estamos alejados de la ciudad, lo más accesible que podemos tener nosotros es el camino”.	Como el Indicador lo expone, los problemas asociados al aislamiento geográfico del sector de Butaco y la lejanía con los centros urbanos, es una arista que resulta ser mucha relevancia para la comunidad Juan Quintre, destacando la importancia para ellos de que los caminos se	-Aislamiento Geográfico. -Carencia en la cobertura de servicios básicos (conectividad).	Para la presidenta de la Comunidad Indígena, el Sentido Social del proceso de consulta es la posibilidad de participar para conseguir mejores condiciones de vida para su comunidad, antes que la posibilidad de incidir en las decisiones del proyecto MOP.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	mantengan en buenas condiciones.		
"Yo al menos había optado por no asistir más porque dije: "Si se dice que no se va hacer lo que nosotros estamos pidiendo, ¿por qué voy andar perdiendo mi tiempo?".	En el marco de los talleres de consultoría, los delegados de la comunidad Juan Quintre expresaron reiteradas veces los problemas que aquejan al sector de Butaco en relación a la conectividad y el aislamiento. Solicitaron apoyo del MOP para la mantención de los caminos rurales interiores; la primera respuesta fue negativa. A partir de ello, la presidenta cuestionó su continuidad en el proceso.	-Desaprobación de la política indígena. -Aspirantes y expectativas en la participación indígena.	Aquí el Sentido Social está ubicado en que el proceso de Consulta Indígena solo tendrá resultados concretos en la medida que el MOP acceda a entregar apoyos y beneficios con los problemas sociales y materiales que afectan a la comunidad Juan Quintre; de lo contrario no posee sentido concreto.
"(…) …sabemos que nos va traer beneficios porque si	Dentro de las solicitudes de los delegados de la		De manera explícita, el Sentido Social de la Consulta Indígena no

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
es un "mejoramiento", se va a generar más trabajo a lo mejor para las mismas personas de la comunidad, en lo que ellos puedan ejercer también".	comunidad Juan Quintre al MOP se encuentran el poder integrar mano de obra local cuando las obras del proyecto comiencen a ser construidas.	-Expectativas y Motivantes en la participación indígena. -Idea de progreso o "mejoramiento". -Desocupación y Cesantía.	está colocado en el objetivo de participar e incidir en las decisiones del Estado. Por el contrario, este estaría enfocado en obtener beneficios laborales de parte del MOP para los integrantes de la comunidad en las obras del proyecto.
"Muchas veces alegamos por nuestros derechos, pero no cumplimos lo que nos corresponde o viceversa, nosotros cumplimos y el resto no cumple".	Durante el desarrollo de los talleres de consultoría, se debatió con énfasis la diferencia que existe entre los mapuche que no ocupan la vía violentista para abogar por sus demandas, frente a aquellas organizaciones mapuche que si han adoptado un camino de acción más directa. Para María Velozo, exigir	-Aprobación de la política indígena. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	Para la Sra. María Velozo, la participación en la Consulta Indígena adquiere sentido en la medida que la exigencia para cumplir derechos indígenas por parte del MOP, debe ser acompañada de una actitud de cumplimiento con las exigencias y normas que la sociedad ha definido, de parte de la población indígena.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	derechos implica el cumplimiento de "responsabilidades", antes que exigir a través de la violencia.		En ese sentido, el Sentido Social de la Consulta Indígena estaría dado por el equilibrio entre exigir derechos y cumplir normativas.

Fuente: elaboración propia

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES – COMUNIDAD MAPUCHE LONCONADO – RÍO PICOIQUÉN

Tabla 40: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: "Entonces que me tomen en cuenta solamente para que yo de una opinión, no es válido, no es válido para nuestro pueblo porque se supone que es una opinión, y nosotros queremos una respuesta".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 41: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social

Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Porque ahora mismo por la carretera se nos consultó, nosotros dijimos algunos puntos, pero nos dijeron que no se podía, solo vienen a mostrarnos los proyectos que ellos ya tienen”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 42: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Convenio 169 OIT
INDICADOR: “Por ese lado casi más puntos en contra a este nuevo artículo 169, que de ley para Consulta Indígena está clara: *Consulta Indígena*. Pero no sé en qué parte dice que se va respetar la Consulta Indígena. Es solamente consulta indígena, es tan como básico como la palabra”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 43: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “Yo creo que el sentido que tiene es por parte política. De tratar de colocar una ley, pero suena como engorroso, una ley que consulta al pueblo indígena, acaso le gusta o no le gusta, pero a las finales se hace igual. Entonces no sé cuál es la ley ¿Quién nos ampara?”

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 44: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema

Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Porque nos limitan, nos restringen de muchas cosas y otra vez el pueblo mapuche vuelve a quedar marginado de todo ¿Y dónde está el artículo? Solo queda en que la consulta la hicieron, pero el pueblo mapuche sigue siendo el más perjudicado de todo”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 45: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Oportunidades Laborales
INDICADOR: “Entonces ahí uno se da cuenta que es solamente política, protocolo, y todo queda en nada. Porque las mismas lagmien empiezan a ver que sus maridos, sus hijos se van para otras ciudades porque viene pura gente de afuera a trabajar. Y ahí está el desgano y la gente se da cuenta”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 46: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Oportunidades Laborales
INDICADOR: “No hay un apoyo de las empresas. Traen gente externa y al pueblo mapuche ni siquiera lo dejan acercarse a las empresas. Entonces eso es lo más terrible, que a nosotros vienen a trabajar en nuestras tierras y no podemos trabajar en algo que está tan cercano”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 47: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: “El sentido del Estado es nada más que ellos quieren quedar bien. Como tienen expresión por varias partes, es como para bajar la demanda que tiene el Gobierno. Hacer un protocolo como para ir cumpliendo las leyes del Gobierno”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 48: Indicador Comunidad Lonconado – Río Picoiquén

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Porque nosotros solamente vamos a una reunión y ellos nos explican y ahí quedan nuestras ideas. Pero no sabemos cuál es el fin de la idea. Acaso son tomadas en cuenta o acaso quedan solamente en carpeta. Porque de nosotros no hay nadie que se mueva (…)”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 49: Sistematización de Resultados - Comunidad Lonconado Río Picoiquén

Indicador	**Contexto**	**Elementos Socio Culturales Involucrados**	**Sentido Social**
“Entonces que me tomen en cuenta solamente para que yo de una opinión,	Es posible apreciar en el indicador la percepción que tiene el entrevistado del	-Exclusión Social. -Bajos niveles de participación de los	El Sentido Social del proceso de consulta indígena queda comprendido como

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
no es válido, no es válido para nuestro pueblo porque se supone que es una opinión, y nosotros queremos una respuesta".	proceso de Consulta Indígena, del cual reclama no representar una instancia en donde las peticiones de las comunidades mapuche hacia el proyecto sean realmente tomadas en cuenta. Las expectativas de los actores sociales aspiraban a mayores niveles de participación, generando confusión y cuestionamiento a la efectividad y los alcances del proceso de Consulta.	mapuche en el proyecto.	una acción del MOP en donde las pronunciaciones de los actores participantes no son realmente consideradas, en relación a los proyectos. Junto a ello, la percepción de que el Estado es responsable por entregar respuestas claras a la población indígena, no solo opiniones sobre el proyecto.
"Porque ahora mismo por la carretera se nos consultó, nosotros dijimos algunos puntos pero nos dijeron que no se podía, solo vienen a mostrarnos los	Los argumentos del presidente de la Comunidad Indígena provienen del hecho de que, para él, la Consulta Indígena no realiza una verdadera participación de los actores debido a que	-Exclusión Social. -Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto.	Para Manuel Lonconado, el Sentido Social de la participación en el proceso de consulta queda en un acto sin resultados concretos, debido a que las peticiones de apoyo respecto del proyecto,

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
proyectos que ellos ya tienen".	los criterios ya se encuentran establecidos con antelación, redundando en una acción sin resultados concretos cuando los comuneros desean solicitar apoyos del MOP en distintas materias,		no fueron consideradas por el MOP, como tampoco representó para el delegado una instancia real de participación de las comunidades mapuche de Angol, ya
"Por ese lado casi más puntos en contra a este nuevo artículo 169, que de ley para Consulta Indígena está clara: Consulta Indígena. Pero no sé en qué parte dice que se va respetar la Consulta Indígena. Es solamente consulta indígena, es tan como básico como la palabra".	. En el indicador, Manuel Lonconao se refiere a la ratificación del Convenio 169 OIT por parte del Estado chileno. Sin embargo, no logra darle coherencia al hecho de que se realicen procesos como la Consulta Indígena, pero que, por otro lado, no sean consideradas las posiciones de la comunidad indígena respecto al diseño de las obras del	-Negación de derechos indígenas. -Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto.	A partir del Indicador, el Sentido Social del proceso de consulta, para Manuel Lonconado se concentra en la incoherencia inherente a su naturaleza política, la cual está predeterminada, frente a los objetivos que formalmente dice perseguir. Para el entrevistado, la Consulta Indígena queda de esa manera deslegitimada, como

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	proyecto. En ese sentido, como fuente de derechos indígenas, para Manuel el Convenio 169 OIT no posee mucha utilidad, a partir de que no se cumple con efectividad.		un significante vacío", ya que, dentro de su percepción, nunca hubo verdadera participación indígena.
"Yo creo que el sentido que tiene es por parte política. De tratar de colocar una ley, pero suena como engorroso, una ley que consulta al pueblo indígena, acaso le gusta o no le gusta, pero a las finales se hace igual. Entonces no sé cuál es la ley ¿Quién nos ampara?"	En el indicador se señala que para el presidente de la Comunidad Indígena, Manuel Lonconao, el proceso de Consulta Indígena responde a intereses políticos del Estado, antes que una instancia efectiva de participación indígena. Se alude al hecho de que se realicen preguntas y solicitudes de información territorial a las comunidades locales, pero en ningún aspecto se han incorporado las	-Manipulación política. -Desamparo frente a las arbitrariedades. -Exclusión Social.	En este caso, el Sentido Social del proceso de consulta se concentra en concebir al mismo como una acción que busca manipular la opinión y posición de los participantes frente al proyecto. En ese marco, la Consulta Indígena solo redunda en una instancia en donde las comunidades mapuche quedan al desamparo de las decisiones del Estado.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	observaciones más relevantes de estos grupos al proyecto, como tampoco se considera si los mismos se oponen a la iniciativa. En base a ello, surgen posiciones críticas del proceso.		
"Porque nos limitan, nos restringen de muchas cosas y otra vez el pueblo mapuche vuelve a quedar marginado de todo ¿Y dónde está el artículo? Solo queda en que la Consulta la hicieron, pero el pueblo mapuche sigue siendo el más perjudicado de todo".	Como queda expresado en el Indicador, existe el cuestionamiento hacia el proceso de Consulta Indígena a partir de que, dentro de la impresión de los delegados de la comunidad Lonconao – Río Picoiquén, ésta no se condice con los derechos indígenas que están contenidos en el Convenio 169 OIT, redundando solo en una acción que busca solo la opinión de los participantes. En base a ello,	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades. -Cesantía y Desempleo.	A partir del Indicador, se deduce que el Sentido Social del proceso de consulta queda, por lo tanto, asociado a una acción del Estado que solo busca restablecer una imagen positiva de sí mismo en su relación con los pueblos originarios, considerando el hecho de que las condiciones de vida de las comunidades mapuche locales no mejoran a partir del proyecto. Por lo tanto, la participación

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	Manuel Lonconao significa este hecho como parte de la marginación en la que se encuentra el pueblo mapuche en relación al Estado y los problemas sociales de las comunidades.		indígena de la Consulta, desemboca en representar un "significante vacío".
"Entonces ahí uno se da cuenta que es solamente política, protocolo, y todo queda en nada. Porque las mismas lagmien empiezan a ver que sus maridos, sus hijos se van para otras ciudades porque viene pura gente de afuera a trabajar. Y ahí está el desgano y la gente se da cuenta".	En relación al Indicador expuesto, para el entrevistado el proceso de Consulta Indígena debería estar enfocado en atender y dar respuesta a las problemáticas que atraviesan a las comunidades mapuche participantes, entre ellas los problemas de cesantía y desocupación. Debido a que ello no es así, para Manuel Lonconao el proceso de consulta no	-Desamparo frente a la responsabilidad social del Estado. -Carencia en la cobertura de servicios básicos (fuentes de empleo).	El Sentido Social queda en este caso asociado a concebir el proceso de Consulta Indígena como un vehículo para acceder a puestos de trabajo (o mejores condiciones de vida), en el marco de una supervisión del Estado con los problemas sociales de la población local. A partir de que ello no sucede de esa forma, este delegado mapuche interpreta el proceso de consulta como una acción que

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	entrega beneficios a los actores, como tampoco el proyecto, originando la percepción de que la instancia no tiene utilidad alguna.		no entrega resultados concretos.
"No hay un apoyo de las empresas. Traen gente externa y al pueblo mapuche ni siquiera lo dejan acercarse a las empresas. Entonces eso es lo más terrible, que a nosotros vienen a trabajar en nuestras tierras y no podemos trabajar en algo que está tan cercano".	En el relato es posible observar la inconformidad del presidente de la Comunidad Indígena en relación al hecho de que en el proyecto se discute el integrar mano de obra local, cuando se inicie su construcción. Frente a la complejidad de alcanzar ese beneficio, el pronunciamiento del delegado apunta hacia la injusticia y la impotencia que sienten respecto de la presencia de empresas privadas en	-Exclusión Social. -Carencia en la cobertura de servicios básicos (fuentes de empleo).	La noción que tiene el presidente de la comunidad Lonconao – Río Picoiquén respecto del proceso de Consulta se relaciona a la omisión que recibieron sobre los problemas cotidianos que el grupo enfrenta cotidianamente. En ese contexto, el Sentido Social del proceso queda en un "significante vacío", a partir de que no entrega respuestas o soluciones a dichas problemáticas.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	las tierras de la comunidad, en la cual no fueron considerados como mano de obra local ni tampoco fueron considerados en un proceso de participación.		
"El sentido del Estado es nada más que ellos quieren quedar bien. Como tienen expresión por varias partes, es como para bajar la demanda que tiene el Gobierno. Hacer un protocolo como para ir cumpliendo las leyes del Gobierno".	. En el relato, Manuel Lonconao señala que el objetivo del proceso de Consulta responde a una intención del Estado en construir una imagen positiva de sí mismo en su relación con los pueblos originarios, y en particular con el cumplimiento de las políticas indígenas, antes que entregar una oportunidad para que las comunidades mapuche locales puedan incidir en el proyecto.	-Manipulación política. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	En este caso, el Sentido Social se radica en el beneficio que pueda obtener el Estado a partir de implementar procesos de participación indígena con la población local, en función de levantar una imagen positiva de su relación con los pueblos originarios.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Porque nosotros solamente vamos a una reunión y ellos nos explican y ahí quedan nuestras ideas. Pero no sabemos cuál es el fin de la idea. Acaso son tomadas en cuenta o acaso quedan solamente en carpeta. Porque de nosotros no hay nadie que se mueva (…)".	Como el Indicador lo expone, para Manuel Lonconao representa un cuestionamiento el hecho de que exista un grado de incertidumbre respecto del proceso de Consulta Indígena, en base a que los actores que participan no tienen la certeza de que sus pronunciamientos sean efectivamente considerados dentro del proyecto. A partir de ello, surgió la interrogante de si tiene utilidad el hecho de continuar con la participación en dicha instancia.	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	Para el presidente de la Comunidad Indígena, el Sentido Social del proceso de participación circula en una imagen que ubica este tipo de acciones como poco transparentes respecto de la información que se entrega en la Consulta de parte de los comuneros, y su utilidad o destino en el proyecto. A partir de ello, el proceso es interpretado como una acción que no entrega certezas concretas.

Fuente: elaboración propia.

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES – COMUNIDAD MAPUCHE JUANA HUAILQUIL

Tabla 50: Indicador Comunidad Juana Huailquil

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Bueno yo la encontré buena porque antes no se nos habían hecho consultas así como en este momento con esta consultora con la que estamos trabajando. Nunca nos consultaron nada, se hacían cosas y después solamente se nos informaba. Ahora fue diferente el tema porque fuimos bastante considerados en esto y encontramos que fue bueno, para dar nuestra opinión al respecto a lo que se piensa hacer”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 51: Indicador Comunidad Juana Huailquil

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Tienen que mejorarse los derechos indígenas, y yo también creo que faltó un poco más de consulta hacia las comunidades. Porque igual hubieron cosas con las que uno no estaba de acuerdo pero de repente las autoridades más grandes tomaron la determinación y otros quedamos abajo no más ya”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 52: Indicador Comunidad Juana Huailquil

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Oportunidades Laborales

INDICADOR: “Yo pienso que podemos tener más oportunidades con esto porque igual toman en cuenta el Convenio 169, y nos puede dar otras posibilidades, a lo mejor hasta de trabajo. Porque nos toman más en cuenta”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 53: Indicador Comunidad Juana Huailquil

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Acá en la novena región habemos bastantes mapuche, que no hemos sido reconocidos al menos acá con el alcalde, porque antiguamente el alcalde que está ahora, él antiguamente dijo: *no hay mapuches acá en la provincia de Malleco*. Lo cual es una mentira, porque ya hay siete comunidades que están con personalidad jurídica, y así más gente”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 54: Indicador Comunidad Juana Huailquil

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Yo creo que nunca se va cumplir a cabalidad lo que nosotros queremos, pero si hay cosas que sí se están logrando. O sea, esto es un trabajo a largo plazo, yo creo que nunca se va terminar de aprender nuevas cosas. Porque tampoco uno va poder llegar y decir e imponer. Antiguamente quizás se imponía, a nosotros nos imponían muchas cosas”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 55: Sistematización de Resultados – Comunidad Juana Huailquil

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Nunca nos consultaron nada, se hacían cosas y después solamente se nos informaba. Ahora fue diferente el tema porque fuimos bastante considerados en esto y encontramos que fue bueno, para dar nuestra opinión al respecto a lo que se piensa hacer".	Nadia Linconir se refiere a la realidad que con mucha frecuencia viven las comunidades mapuche, en donde la exclusión social adquiere altos grados de naturalización en la población, que cualquier tipo de acción de parte de las instituciones públicas con estos grupos, representa un acto de consideración para ellos y una oportunidad de participación real, de consideración, en la iniciativa MOP.	-Exclusión Social. -Idea de Inclusión Social.	. Para la presidenta de la Comunidad Indígena, el Sentido Social de su participación está asociado al hecho de que la instancia de Consulta representa para ella una oportunidad de participar en el proyecto e incidir en las decisiones. Sin embargo, tal expectativa se sostiene sobre la base de no cuestionar los niveles de participación que dispone el MOP en dicho proceso, para
"Tienen que mejorarse los derechos indígenas, y yo también creo que faltó un poco más de consulta hacia las	En el Indicador se señala la subordinación que deben asumir las comunidades indígenas, en el marco de los	-Exclusión Social. -Negación de derechos indígenas.	Para este caso, el Sentido Social circula en concebir el proceso de consulta como una oportunidad de participación e involucramiento en el

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
comunidades. Porque igual hubieron cosas con las que uno no estaba de acuerdo pero de repente las autoridades más grandes tomaron la determinación y otros quedamos abajo no más ya".	proyectos, cuando sus posiciones se ven eclipsadas en la participación de las autoridades políticas de la zona; los alcaldes y el Gobernador provincial; situación en la que las peticiones de los grupos indígenas hacia el proyecto quedan sin efecto, frente a la influencia que generan tales autoridades en las decisiones de los proyectos.		proyecto. No obstante, continúa la idea de que los derechos indígenas deben ser mejorados, por lo que la Consulta redunda en una acción, todavía incipiente, de implementación de derechos indígenas, la cual debe continuar siendo mejorada y profundizada.
"Yo pienso que podemos tener más oportunidades con esto porque igual toman en cuenta el Convenio 169, y nos puede dar otras posibilidades, a lo mejor hasta de trabajo. Porque nos	Durante el desarrollo de los talleres de consultoría, los delegados de la comunidad Juana Huailquil comprenden los alcances que posee el Convenio 169 OIT en relación a los derechos indígenas que	-Aspirantes y expectativas de participación indígena.	Desde el Indicador es posible inferir que el Sentido Social de la Consulta Indígena consta de interpretar que ésta tiene la capacidad de responder y dar solución a los problemas laborales por los cuales

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
toman más en cuenta".	estipula. En base a la revisión de tal documento, la reflexión despierta en la presidenta la idea de que la Consulta Indígena resolverá los problemas de escases de empleo que atraviesan a la comunidad, debido a la idea de que ahora son considerados por un organismo público.		atraviesan no pocos integrantes de la comunidad, como también la idea de que, por integrar estas instancias, los grupos mapuche de Angol y Renaico tienen la capacidad efectiva de incidir en las acciones del Estado.
"Acá en la novena región habemos bastantes mapuches, que no hemos sido reconocidos al menos acá con el alcalde, porque antiguamente el alcalde que está ahora, él antiguamente dijo: no hay mapuches acá en la provincia de Malleco. Lo cual es una mentira,	En el Indicador, Nadia Linconir se refiere a los frecuentes actos de invisibilización y negación de la identidad étnica de las comunidades mapuche de Malleco, de parte de las instituciones públicas. Su reflexión y pronunciamiento surge a partir de los cuestionamientos de los funcionarios del MOP respecto a la	-Exclusión Social. -Falta de reconocimiento cultural.	. Para Nadia Linconir, el Sentido Social de su participación en la Consulta Indígena es, en parte, un espacio para reafirmar su identidad étnica, frente a los cuestionamientos de los funcionarios del MOP sobre el hecho de la existencia de comunidades indígenas en la zona norte de Malleco.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
porque ya hay siete comunidades que están con personalidad jurídica, y así más gente".	finalidad de realizar un proceso de Consulta Indígena en una zona –según ellos- sin gran cantidad de población indígena.		
"Yo creo que nunca se va cumplir a cabalidad lo que nosotros queremos, pero si hay cosas que sí se están logrando. O sea esto es un trabajo a largo plazo, yo creo que nunca se va terminar de aprender nuevas cosas. Porque tampoco uno va poder llegar y decir e imponer. Antiguamente quizás se imponía, a nosotros nos	A partir de lo expuesto en el Indicador, Nadia Linconir concluye que en el proceso de Consulta Indígena no será posible conseguir todos los puntos que solicitaron al MOP modificar en el diseño del proyecto, a partir de asumir que como organización, los mapuche aun no poseen la capacidad de incidir en las decisiones del Estado en base a la exclusión y negación que	-Exclusión Social. -Idea de Inclusión social. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	En relación al indicador, para Nadia Linconir el Sentido Social de la Consulta Indígena lo interpreta como una instancia para aprender cosas nuevas, en la que no figuran como válidas las actitudes y formas impositivas a las que han estado acostumbrados los mapuche a recibir de parte del Estado, de la cultura nacional y de otros grupos. La participación para Nadia tiene ese sentido; una instancia que trasciende los

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
imponían muchas cosas".	experimentan en la sociedad, recordando el hábito frecuente que existe desde los servicios públicos respecto a la imposición de formas y esquemas sociales ajenos a las tradiciones de su cultura, de parte del Estado o de otras entidades.		yugos políticos y culturales hacia los mapuche, independiente de si se consideran sus pronunciamientos o no.

Fuente: elaboración propia.

SISTEMATIZACIÓN E INDICADORES – COMUNIDAD MAPUCHE PEDRO SEGUNDO ANCAMILLA

Tabla 56: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: "Nosotros aspirábamos a que las compensaciones fueran un poco más elevadas como le decía. Que se manejaran, no se po, más recursos. Nosotros quedamos amarrados de por vida en la carretera de doble pista, y de hecho, aunque digan que van a pagar los que tienen plata los peajes y todo esas cosas, resulta que la gente que es más modesta y que tiene menos recursos es la que termina financiando estas cosas".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 57: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Más que nada vienen a informar, a informar de lo que se está haciendo y ese es el deber de ellos, y los más preocupante es que lo único que les interesa es que uno les firme, ya tanto sea las listas de asistencia a las reuniones, como los acuerdos. Lo único que les interesa es que uno les firme, nada más”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 58: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “(…) falta un liderazgo más importante dentro de la comuna a nivel de comunidad indígena. Eso porque si hubiera existido un directorio, por ejemplo, de la comuna de Angol, el directorio se hubiera encargado de tomar las decisiones que hubiera querido”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 59: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “(…) porque cuando iniciamos la consulta, la iniciamos en conjunto, en conjunto con todas las comunidades. Y resulta que ahora vienen las firmas de los

acuerdos y se firma en forma independiente. Entonces eso mismo no debía haber pasado”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 60: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Porque a nosotros nos deberían haber integrado desde el comienzo. Así uno podría haber tenido más tiempo para haberse organizado. Eso es lo que se ve. La Consulta es un mero trámite no más que hay que realizar”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 61: Indicador Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Convenio 169 OIT
INDICADOR: “Tienen cumplir, pero sabe que igual hay una inmensa desinformación de algunos servicios públicos de que existe la consulta, o sea de que hay un decreto de ley que beneficia a las comunidades indígenas. Algunos no tienen idea, los jefes de servicio (…)”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 62: Sistematización de Resultados - Comunidad Pedro Segundo Ancamilla

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Nosotros aspirábamos a que las compensaciones fueran un poco más elevadas como le decía. Que se manejaran, no se po, más recursos. Nosotros quedamos amarrados de por vida en la carretera de doble pista (…) resulta que la gente que es más modesta y que tiene menos recursos es la que termina financiando estas cosas".	En el Indicador, Marco Millapi reflexiona a partir de la participación que él y otros delegados de su comunidad hicieron en el proceso de consulta. Comenta que se originaron expectativas y aspiraciones durante el desarrollo de los talleres, el cual resultaba novedoso para estas familias. Sin embargo, con el desarrollo del proceso, Marco pudo darse cuenta que las compensaciones no serían acorde a las expectativas que se originaron en los integrantes de la comunidad. Por el contrario, estos serían en concordancia a los criterios e intereses del MOP	-Expectativas y Aspirantes en la participación indígena. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	Para Marco Millapi, el Sentido Social de la Consulta Indígena se ubica en la esperanza que se origina en la posibilidad de recibir recursos de parte del Estado; compensaciones, a través de participar en la consulta. Al reparar en que dicho aspecto no resultaría como lo esperado, para el presidente de la comunidad indígena, la instancia de consulta desemboca inevitablemente en un acto sin sentido concreto, en un "significante vacío",

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Más que nada vienen a informar, a informar de lo que se está haciendo y ese es el deber de ellos, y los más preocupante es que lo único que les interesa es que uno les firme, ya tanto sea las listas de asistencia a las reuniones, como los acuerdos. Lo único que les interesa es que uno les firme, nada más".	En el relato expuesto, el presidente de la Comunidad Indígena apunta hacia los bajos niveles de participación e involucramiento de la comunidad en las decisiones sobre el proyecto, aludiendo a la falta de contenido concreto de la Consulta Indígena, en la cual denuncia un simple interés de los funcionarios del MOP en tener registro de la asistencia de los convocados, para dar cuenta de que el proceso de Consulta tuvo resultados positivos.	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	En este caso, el Sentido Social se encuentra asociado a los altos niveles de exclusión que aquejan a la comunidad Segundo Pedro Ancamilla en relación al proyecto "Ruta Nahuelbuta", dejando expresado que este tipo de acciones solo buscan el beneficio de los intereses del Estado, y no los puntos de vista de las comunidades mapuche, dejando al proceso en un mero acto de entrega de información.
"(…) falta un liderazgo más importante dentro de la comuna a nivel de comunidad indígena. Eso	El Indicador apunta hacia el problema de los bajos niveles de participación que tienen las comunidades	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	A partir del Indicador, es posible inferir que el Sentido Social de la Consulta Indígena redunda en considerar que dicha

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
porque si hubiera existido un directorio, por ejemplo, de la comuna de Angol, el directorio se hubiera encargado de tomar las decisiones que hubiera querido".	mapuche en relación a una serie de instancias públicas; el proyecto, la Consulta Indígena y otras. Es decir, es un problema general que aqueja a todas las comunidades indígenas. Por lo tanto, resulta necesario, bajo la visión de Marco Millapi, de crear instancias superiores de participación a nivel comunal, que puedan hacer respetar los intereses de las comunidades frente a los proyectos del Estado.	-Bajos niveles de participación de los mapuche en el proyecto.	instancia no es resolutiva ni suficiente para atender los problemas de exclusión que tienen actualmente los pueblos indígenas en general. En base a ello, Marco Millapi comprende el proceso como una acción del Estado que no respeta las decisiones de los indígenas en relación con el proyecto.
"Porque a nosotros nos deberían haber integrado desde el comienzo. Así uno podría haber tenido más tiempo para haberse organizado. Eso es lo que se ve.	Para Marco Millapi resultó determinante en su apreciación de la Consulta Indígena, el hecho de saber que el proyecto "Ruta Nahuelbuta" inició su desarrollo el año	-Exclusión Social. -Manipulación Política.	Para el presidente de la Comunidad Indígena, el proceso de consulta solo redunda en una acción de manipulación del Estado, en base a

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
La Consulta es un mero trámite no más que hay que realizar".	2005, cuando se iniciaron los primeros estudios viales del MOP en la Ruta 180. Su cuestionamiento a los profesionales del equipo consultor y los funcionarios del MOP consta de poner en tela de juicio el proceso de consulta, en base a que nunca fueron consideradas las comunidades mapuche en los estudios iniciales del proyecto en el año 2005.		que de manera anticipada se dejó fuera a las organizaciones mapuche del territorio cuando se inician los estudios del proyecto. A partir de ello, para Marco Millapi el proceso de consulta solo responde a un acto burocrático del Gobierno, a un protocolo de procedimiento institucional.
"Tienen que cumplir (el MOP), pero sabe que igual hay una inmensa desinformación de algunos servicios públicos de que existe la Consulta, o sea de que hay un decreto de ley que beneficia a las comunidades	En el Indicador se puede observar el pronunciamiento que existe de parte de Marco Millapi hacia el desconocimiento y desinformación que yace a nivel de comuna de Angol, la entrada en vigencia del Convenio 169 OIT y de la Consulta	-Negación de derechos indígenas. -Exclusión Social.	En este contexto, el Sentido Social se relaciona a considerar tanto a la Consulta Indígena y al Convenio 169, como herramientas positivas y necesarias de integrar en los servicios públicos locales, en función de hacer valer los

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
indígenas. Algunos no tienen idea, los jefes de servicio… (…)".	Indígena, en relación a los derechos indígenas, en particular lo relacionado a forma en cómo los servicios públicos deben considerar las características sociales y culturales de dichos grupos cuando se les hace participar en los proyectos.		derechos indígenas que obligan a los Estados a elaborar estrategias y mecanismos de integración de la "variable indígena" en las instituciones.
"(…) porque cuando iniciamos la consulta, la iniciamos en conjunto, en conjunto con todas las comunidades. Y resulta que ahora vienen las firmas de los acuerdos y se firma en forma independiente. Entonces eso mismo no debía haber pasado".	El indicador alude a la forma en cómo se desarrollaron los talleres de consultoría, particularmente la manera en cómo se fueron cerrando los acuerdos entre el MOP y las comunidades mapuche de Renaico y Angol. La metodología empleada originó comentarios	-Imposición de formas y esquemas culturales. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	Para Marco Millapi, la Consulta posee un Sentido Social que no condice con la obligación de realizar el proceso en base a un criterio positivo que considere las formas y códigos tradicionales de organización y pronunciamiento de los actores participantes para el desarrollo de los talleres. A partir de

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	negativos de parte de Marco Millapi, debido a que rompía con las formas tradicionales de pactar acuerdos entre los actores participantes.		ello, para Marco Millapi la Consulta Indígena solo circula en una acción mal diseñada de parte del Estado, que incurre en ignorar las características sociales de los actores participantes

Fuente: elaboración propia

SISTEMATIZACIÓN E INDOCADORES – COMUNIDAD MAPUCHE JOSÉ CALBÚN

Tabla 63: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Convenio 169 OIT
INDICADOR: "¿Qué vamos hacer? Ellos lo discuten y votación…pa atrás. Esa es la situación, pero le vuelvo a reiterar, el convenio para mí y para muchos tiene excelente alcance, si se aplica tal cual como dice".

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 64: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión

INDICADOR: “Entonces el problema que hemos tenido hasta ahora es que las consultas vienen con un cierto formato, con ciertos tiempos de responder. Entonces eso nos dificulta a nosotros. Una por lo que le digo, porque vienen con el trabajo hecho ya, solo vienen a preguntar ciertas cosas”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 65: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Leyes y Derechos
INDICADOR: “Judicialmente si fuéramos, si acudimos a la CONADI. A veces hace oídos sordos porque por medio están los billetes. No podemos confiar entonces en la CONADI que pudiera ser una institución que está respaldando a las comunidades ¿Por qué le digo? Porque hay mayorías, que cualquiera sea el Gobierno, las mayorías las hace el Estado”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 66: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “O sea ellos hicieron su trabajo que era la consulta. Le hayan sacado provecho o no, es un trámite más no más que hicieron, que les correspondía hacer. Entonces eso, para mí por lo menos es igual pasarnos a llevar”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 67: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema

Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “Eso es lo lamentable, porque vienen con consultas que son, digamos, sectoriales, que vienen para determinado rubro, que se yo, pero nosotros acá tenemos otra experiencia. Nos integramos en todo”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 68: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Ahora, no tenemos la documentación, como los Títulos, como para decir: *tiene que indemnizarme, tiene que pagarme*, ¿no cierto? Porque la vía va pasar por aquí. Esa es una de las cosas preocupantes. Y lo que es también, en este momento preocupante, porque siempre estaríamos afectados, se cumplieran las normas como se dice así (…)”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 69: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “Entonces ellos no miran esa parte, nosotros seguimos siendo los mismos, vamos a tener siempre los mismos recursos, nosotros no vamos a enriquecer con ellos hagan la carretera o no”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 70: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo

Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “Y lo otro que decíamos, estando el camino bien hechito, no somos nosotros los que vamos a andar en vehículo, porque todavía se usa bicicleta, todavía se usa el caballo, todavía se usa el carretón”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 71: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Sentido Social
Categoría: Política
INDICADOR: “Son los empresarios los que en este minuto se ven beneficiados. Y se siguen enriqueciendo de nuestro territorio nuevamente. Entonces nosotros seguimos quedando en la misma situación, vulnerables siempre, ante cualquier cosa”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 72: Indicador Comunidad José Calbún

Objetivo
Tema
Dimensión: Motivantes y Aspirantes
Categoría: Inclusión-Exclusión
INDICADOR: “(…) o sea no porque pase una carretera nosotros vamos a ver solamente el bien de la carretera o lo que nos perjudica la carretera, sino que cuantas consecuencias más nos trae eso”.

Fuente: entrevista etnográfica

Tabla 73: Sistematización de Resultados - Comunidad José Calbún

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"¿Qué vamos hacer? Ellos lo discuten y votación…pa atrás. Esa es la situación, pero le vuelvo a reiterar, el Convenio para mí y para muchos tiene excelente, si se aplica tal cual como dice".	Martín Calbún se refiere a lo complejo que resulta obtener mayorías en las votaciones para los intereses mapuche, cuando se trata de las decisiones internas de los servicios públicos, como CONADI, MOP y otros, aludiendo a que éstos por lo general son dirigidos por personajes no indígenas, designados por el Estado. A partir de ello, se refiere a la instancia de Consulta Indígena como parte de una lógica de decisiones internas de los organismos estatales, contra las cuales ellos como comuneros no pueden oponerse en igualdad de condiciones.	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	Para el presidente de la comunidad indígena, el Sentido Social de la Consulta Indígena, o bien su naturaleza, se constituye a partir de la dependencia que tienen estos procesos con las "mayorías" o fuerzas políticas que juegan un rol decisivo a nivel interno del MOP. en la aplicación de la Consulta, y en qué medida éstas aseguran el respeto a los derechos indígenas de participación. En base a su criterio, lo anterior no se cumpliría en ningún caso.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Entonces el problema que hemos tenido hasta ahora es que las Consultas vienen con un cierto formato, con ciertos tiempos de responder. Entonces eso nos dificulta a nosotros. Una por lo que le digo, porque vienen con el trabajo hecho ya, solo vienen a preguntar ciertas cosas".	En el indicador, la secretaria de la comunidad indígena apunta al hecho de que la Consulta Indígena, como parte de las políticas indígenas del Estado, posee formatos que no resultan ser adecuados a la dinámica de los actores -en diversos aspectos- pero quizás el más importante de ellos es la falta de oportunidades de participación efectiva en las decisiones del MOP.	-Exclusión Social. -Imposición de formas y esquemas culturales.	Para Maritza Calbún, la Consulta Indígena responde a un formato político del MOP; una herramienta política, más que a una instancia de participación efectiva de los mapuche en el proyecto.
"Judicialmente si fuéramos, acudimos a la CONADI. A veces hace oídos sordos porque por medio están los billetes. No podemos confiar entonces en la	El indicador expone la respuesta que dio Martín Calbún cuando se le preguntó por lo que pensaba de los derechos indígenas que contenía el Convenio 169 OIT y cómo evaluaba la	-Negación de derechos indígenas. -Manipulación Política. -Exclusión Social.	Para el presidente de la comunidad indígena, el Sentido Social relacionado al proceso participativo vivido en la Consulta Indígena no se separa, ni es independiente, de la

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
CONADI que pudiera ser una institución que está respaldando a las comunidades ¿Por qué le digo? Porque hay mayorías, que cualquiera sea el Gobierno, las mayorías las hace el Estado".	situación actual en ese aspecto. Parte de su respuesta fue que ni la Consulta Indígena, ni CONADI representan para él y para muchos de sus pares instancias o instituciones que apoyen a las comunidades.		situación política de exclusión en la que se encuentran muchas comunidades mapuche en la actualidad; interpretando que no existe amparo incluso en las instituciones estatales creadas para velar por el desarrollo de los indígenas en Chile, como es CONADI. Frente a ese escenario, para Martín Calbún no existe verdadera participación indígena.
"O sea ellos hicieron su trabajo que era la Consulta. Le hayan sacado provecho o no, es un trámite más no más que hicieron, que les correspondía hacer. Entonces eso, para mí por lo menos es	En el Indicador, la secretaria de la comunidad indígena, Maritza Calbún, se refiere al hecho que, bajo su experiencia de haber estado presente en la Consulta Indígena Nahuelbuta, el	-Desamparo frente a las arbitrariedades. -Negación de derechos indígenas.	Para Maritza Calbún, el Sentido Social de la Consulta Indígena solo responde a una acción burocrática del Estado en relación con el proyecto Ruta Nahuelbuta, a partir de que, en su lectura, el proceso no se

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
igual pasarnos a llevar".	proceso para ella solo respondía a un "trámite" del MOP en el marco del proyecto. En su lectura de los hechos, eso constituye una falta al respeto a la buena fe con las comunidades mapuche.	-Negligencia en la aplicación de la política indígena.	enfocó en considerar las posturas de las comunidades mapuche con el
"(…) o sea no porque pase una carretera nosotros vamos a ver solamente el bien de la carretera o lo que nos perjudica la carretera, sino que cuantas consecuencias más nos trae eso".	En el Indicador es posible apreciar la respuesta de la secretaria de la comunidad indígena, en relación a las expectativas que se formaron en torno a participar en el proyecto Ruta Nahuelbuta y la Consulta Indígena. En su lectura del proceso, participar solo para entregar una opinión o información puntual no satisface las	-Aspirantes y expectativas en la participación indígena. -Negación de derechos indígenas.	A partir del indicador, es posible inferir que el Sentido Social de la Consulta, para la secretaria de la comunidad indígena, no debe limitarse al interés por las opiniones que las comunidades puedan entregar al proyecto. El Sentido Social de este tipo de acciones debe estar enfocado en considerar, en forma integral, los distintos impactos que tendrá el proyecto en

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	expectativas de participación, debido a que no se consideran sus pronunciamientos en torno a los impactos sociales negativos del proyecto.		las condiciones de vida de las comunidades mapuche. A partir de ello, se interpreta a la Consulta Indígena como una instancia que no logra cumplir con las expectativas de la gente.
"Eso es lo lamentable, porque vienen con Consultas que son, digamos, sectoriales, que vienen para determinado rubro, que se yo, pero nosotros acá tenemos otra experiencia. Nos integramos en todo (…)".	Para Maritza Calbún, el participar en el proceso de Consulta Indígena implica colocar en discusión la diversidad de aspectos que influyen en la decisión de legitimar la Consulta y el proyecto, y no solo abarcar ciertos detalles que aparentemente tendrían independencia de todo el conjunto de factores sociales que influyen en la situación.	-Negligencia en la aplicación de la política indígena. -Imposición de formas y esquemas culturales.	En base al Indicador expuesto, se infiere que el Sentido Social de la Consulta debería estar más enfocado en una percepción integral de la realidad de las comunidades mapuche de Angol y Renaico, y no solo enfocarse en la información que puedan entregar las poblaciones locales respecto al proyecto.

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
"Ahora, no tenemos la documentación, como los Títulos, como para decir: tiene que indemnizarme, tiene que pagarme, ¿no cierto? (…) Y lo que es también en este momento preocupante, porque siempre estaríamos afectados, se cumplieran las normas como se dice así (…)".	En el Indicador, el presidente de la comunidad indígena hace alusión a las expectativas que tuvo al inicio del proceso de Consulta, en torno a poder recibir compensaciones de parte del proyecto. En el desarrollo de los talleres, fue anticipando que los impactos negativos que tendrá la iniciativa en la dinámica local serán permanentes, por lo que su preocupación se enfoca en si el MOP cumplirá con la normativa ambiental y con los derechos indígenas de participación.	-Exclusión Social. -Desamparo frente a las arbitrariedades. -Aspirantes y expectativas en la participación indígena.	A partir del Indicador, se establece que el Sentido Social de la Consulta Indígena para el entrevistado se relaciona al hecho de no estar participando en una instancia que considere la totalidad de los aspectos en los que serán afectadas las familias de la comunidad cuando el proyecto esté funcionando, y no solo lo relacionado al impacto territorial, sino también la aspiración a recibir compensaciones de parte del proyecto.
"Entonces ellos no miran esa parte, nosotros seguimos siendo los mismos,	En el Indicador, la secretaria de la comunidad indígena reflexiona sobre los	-Exclusión Social.	Para Maritza Calbún, el proceso de participación indígena no tuvo el Sentido

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
vamos a tener siempre los mismos recursos, nosotros no vamos a enriquecer con ellos hagan la carretera o no".	pocos resultados que pudieron ser obtenidos de parte de la Consulta Indígena, en base a que, en su lectura final del proceso, el proyecto solo beneficia a las empresas y al MOP, dejando afectadas a las comunidades mapuche del sector en forma permanente, excluidas de las riquezas que genere el proyecto en el ámbito local.	-Desamparo frente a la responsabilidad social del Estado.	Social que el Estado pretende otorgarle al proceso, a raíz de la exclusión de las comunidades mapuche respecto de las decisiones del proyecto y de los beneficios que pueda entregar a la población local.
"Y lo otro que decíamos, estando el camino bien hechito, no somos nosotros los que vamos a andar en vehículo, porque todavía se usa bicicleta, todavía se usa el caballo, todavía se usa el carretón".	En el Indicador, es posible observar el pronunciamiento de Martín Calbún respecto a los beneficios que supuestamente vendrían de parte del proyecto hacia la población indígena local. Sin embargo, su argumento destaca el hecho de que los grupos mapuche no	-Exclusión Social. -Imposición de formas y esquemas culturales.	Frente a relato del presidente de la comunidad indígena, el Sentido Social que le otorga al proceso de Consulta es que no entrega resultados o beneficios concretos, debido a que el proyecto se enfoca en generar un mejoramiento de la conectividad en la

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	están realmente considerados en el proyecto, a raíz de que las precarias condiciones de existencia bajo las cuales sobreviven no lo permiten, apuntando a que no poseen los recursos como para siquiera integrarse como "usuarios" de la nueva Ruta en construcción.		zona para la población que posea los medios para utilizarla, lo cual deja a las comunidades mapuche fuera de estos beneficios, al no disponer ellos de medios de transporte motorizados.
"Son los empresarios los que en este minuto se ven beneficiados. Y se siguen enriqueciendo de nuestro territorio nuevamente. Entonces nosotros seguimos quedando en la misma situación, vulnerables siempre, ante cualquier cosa".	En el Indicador se registra el pronunciamiento de la secretaria de la comunidad indígena respecto al resultado final del proceso de Consulta Indígena y el supuesto progreso o desarrollo que vendría con el proyecto. Dentro de su lectura, lo anterior no se cumple en ningún caso. Por el contrario, solo son pequeños	-Exclusión Social. -Desamparo frente a la responsabilidad social del Estado. -Manipulación Política. -Desamparo frente a las arbitrariedades.	A partir del pronunciamiento señalado, el Sentido Social de la Consulta Indígena se asocia a una acción que no tiene resultados concretos en relación a las precarias condiciones de existencia de las familias de la comunidad, las que, si bien se armaron expectativas con la participación indígena

Indicador	Contexto	Elementos Socio Culturales Involucrados	Sentido Social
	sectores económicos los que se benefician del proyecto, y no las comunidades mapuche. A partir de ello, Maritza Calbún concibe que el proceso solo deja más vulnerables y expuestas a las arbitrariedades.		en el proyecto, logran comprobar finalmente que solo las empresas inversionistas del proyecto y el MOP son los únicos que ven beneficios.

Fuente: elaboración propia.