



Miguel Venegas Cifuentes, 1957. Pedro de Valdivia llega al valle del río Mapocho. Catedra Pacarau.

ENSAYO

El predicamento mapuche: ¿cuál modernización?

Por Jorge Cordero¹

20

Este ensayo explora la llamada “cuestión mapuche”. Particularmente, esclarecer lo que constituiría una de sus tensiones más relevantes: la interrogante sobre cómo mediar su participación en el proceso modernizador sin suprimir su identidad. De la manera en que se responda esta disyuntiva dependerá si la sociedad chilena es capaz de imaginar un “futuro común”.

¹ Agradezco las valiosas observaciones de Héctor Mellado Troppa y Emiliano Brand para la elaboración de este ensayo. El título hace referencia a un artículo escrito por Gonzalo Vial “El predicamento mapuche ¿Cuál deuda histórica?”. En este texto, Vial señaló que el problema fundamental de la cuestión mapuche radicaba en la incomprendición de la deuda histórica por parte de la clase política. A su juicio, el pago consistiría en impedir la disolución de la cultura mapuche, tema que debía convocar a toda la sociedad chilena. Sin embargo y rescatando su diagnóstico, el mío difiere, en cuanto a que va un paso más atrás. Subyacente al planteamiento de Vial habría un problema más profundo, una tensión asociada a diferentes concepciones de entender la relación del pueblo mapuche y la modernidad. La mera comprensión de si hay o no una deuda histórica, es un juicio que dependerá de cómo se conciba esta tensión, lo mismo sobre como zanjarla o resolverla.

1. La cuestión mapuche: identidad y modernización

Antes de explorar nuestra tesis central, cabe precisar, brevemente, el uso del concepto modernización, pues como dijese el sociólogo Shmuel Eisenstadt, existen múltiples modernidades, que se construyen según el tipo de relación social, histórico e institucional que se gesta entre una o varias culturas. En otras palabras, este planteamiento implica abandonar la tentación de comprender monóliticamente la modernidad, dado que se conjugaría necesariamente en plural¹. Frente a sociólogos clásicos como Max Weber o Anthony Giddens, que veían la modernidad como una trayectoria con patologías determinadas, Eisenstadt demostró que países como Japón, India o Turquía –e incluso las primeras experiencias americanas– desarrollaron modernidades propias al negociar con sus tradiciones.

Ejemplo de dicha tematización en América Latina puede observarse en los trabajos de Jorge Larraín, quien criticó la idea de que la sociedad se encaminaba a una modernización con una autoconciencia únicamente europea o norteamericana. Algunos críticos de la modernidad sostuvieron que se produciría un desacople entre el camino inevitable del proceso modernizador con la tradición cultural latinoamericana, y que, por tanto, bien cabría reivindicar o regresar a valores esenciales para evitar la pérdida de identidad². Ya

sean los hispano-católicos o a un indigenismo esencialista –a la Rousseau–. Larraín al igual que Eisenstadt comprendió la dimensión pluralista de la modernidad, y que, en efecto, la existencia de una identidad latinoamericana no era excluyente del proceso modernizador. Más bien lo que ocurría era una imbricación entre ambos elementos (*tradición y modernización*), al generar una modernidad propia³.

Esta conceptualización plural de la modernidad permite echar ciertas luces de la cuestión mapuche. El Estado chileno se encontraría inmerso en una aporía normativa originada por dos enfoques desde los cuales ha buscado incorporarlos a la modernización. Por una parte, una mirada “asimilacionista” que niega su identidad, ignorando que, como señala Eisenstadt, instituciones tradicionales pueden adaptarse en democracias modernas; y por la otra, un enfoque “preservacionista”, que se expresa de dos maneras: un rechazo a la modernidad derivado del trauma en comunidades mapuche como respuesta a los intentos de asimilación; y una mirada que romántiza al indígena bajo el precepto de que cabría preservarlos a toda costa, como si se tratase de culturas estáticas en el tiempo. Ambas constituyen una pretensión anti-moderna que sospecha de la modernidad ilustrada, pero que en sí misma es producto de esta.

En las líneas que siguen, planteo que el desafío del Estado –el problema propiamente politológico– radica en articular una *tercera vía*. Es decir, promover una modernización “mapuche” o “híbrida”, que no rechace

1 Shmuel N. Eisenstadt, “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (2013).

2 Véase, por ejemplo, la crítica de Pedro Morandé, quien, según Larraín, rechazaba los intentos modernizadores en América Latina pues negaban nuestra verdadera identidad. “La modernización, tal como ha ocurrido en América Latina, sería antiética

con nuestro ser más profundo en la medida en que ha buscado su último sostén en el modelo ilustrado racional europeo”. Jorge Larraín, “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos* (1997): 315.

3 Jorge Larraín, “La identidad latinoamericana”, *Estudios Públicos* (1994): 32-33.

la identidad indígena ni conciba un enfoque esencialista de este. Para hacerlo posible, es fundamental desarrollar lo que llamo *autonomía económica*. Esto es, impulsar la construcción de capacidades económicas reales entre las comunidades mapuche, para que puedan pensar su incorporación a la modernidad como sujetos activos de su trayectoria histórica. En esta lógica, el mercado no se entiende como una herramienta de asimilación o pensado solo para revertir la pobreza material de las comunidades mapuche –como se ha concebido históricamente–, sino como un medio para fortalecer su agencia. Al largo plazo, esto les permitiría desarrollar verdadera capacidad de autodeterminación⁴ cultural y compatibilizar el reconocimiento de su identidad con una plena incorporación al desarrollo nacional. En definitiva, les permitirá que ellos mismos puedan definir su camino a la modernidad, donde no sean un problema que administrar, sino un actor que proyecta su futuro.

22

"Promover una modernización "mapuche" o "híbrida", que no rechace la identidad indígena ni conciba un enfoque esencialista de este. Para hacerlo posible, es fundamental desarrollar lo que llamo autonomía económica. Esto es, impulsar la construcción de capacidades económicas reales entre las comunidades mapuche, para que puedan pensar su incorporación a la modernidad como sujetos activos de su trayectoria histórica."

⁴ Autodeterminación se entenderá como la capacidad de auto-gestión económica y cultural dentro del orden constitucional chileno. Refiere al derecho liberal clásico de las comunidades a organizar autónomamente sus asuntos internos mediante decisiones colectivas libres.

2. La asimilación como modernización fallida

Al observar nuestra historia, se encuentran dos miradas que evidencian esta dificultad normativa. Por una parte, existe el enfoque más persistente que denominaremos *asimilacionista* –el *positivismo decimonónico*–. Desde esta aproximación, el Estado pretendió integrar al mapuche al proceso de modernización, pero con el fin de homogeneizarlo en su totalidad con la sociedad no indígena. Es decir, se ha pretendido construir una conciencia nacional indócil al pluralismo, pues se cree, las identidades indígenas e indo-ibéricas no tendrían aptitudes para la civilización⁵. Hoy puede verse expresado en frases coloquiales como “somos todos chilenos”, cuando la propia experiencia ha demostrado la conjunción permanente de dos identidades entre la población mapuche: la indígena y la chilena⁶.

Dicho lo anterior, podemos encontrar varios hitos que son un reflejo de esta pretensión asimiladora. Mencionaré tres de los más relevantes.

El primero, y más estudiado por la historiografía sobre relaciones fronterizas, corresponde a la Ocupación de la Araucanía (1861 y 1883), justificada por Cornelio Saavedra ante el Congreso Nacional, como un esfuerzo por llevar la civilización a los bárbaros⁷. Bastaría con recordar la conocida frase del historiador Diego Barros Arana para entender la retórica de la época: “se trata de indios malos en tierras buenas”. Este evento dio paso a la ocupación militar de la frontera, consolidado por medio de leyes a través de la llamada *Comisión de Radicación* –creada en 1866, que se extendió incluso hasta 1929–. Este instrumento permitió, desde la legalidad, usurpar las tierras indígenas al crear reservas llamadas Títulos de Merced (TDM). Jaccard, lo resume de la siguiente manera:

Estos títulos eran documentos expedidos por el Estado en virtud de los cuales se reconocía la propiedad comunitaria de la tierra al cacique y su familia extendida, procediendo,

⁵ Carlos Peña, “Ciudadanía y reconocimiento: el lugar de las minorías”, *Revista Derecho y Humanidades* (2005): 100.

⁶ Si se quisiera una mirada cuantitativa sobre esta dualidad, bastaría con mirar la encuesta CEP hacia el pueblo mapuche y como ambas identidades coexisten de manera simultánea. Ver Aldo Mascareño y Carmen Le Foulon *Mapuche en el sur de Chile. Sociedad e identidad* (FCE y CEP, 2024).

⁷ Larraín, “La trayectoria..” (1997): 314.

luego, a su inscripción en el sistema registral de propiedad inmueble establecido en el Código Civil de 1857. Aquella tierra respecto de la cual el indígena no podía probar legalmente la posesión mediante actos positivos de dominio por un plazo de más de un año, era declarada baldía y de propiedad fiscal (*res nullius*), procediendo a rematarse en pública subasta⁸.

La Comisión de Radicación se pensó con el fin de despojar al mapuche de su tierra, al imponerle una carga probatoria que acreditase su propiedad mediante procedimientos jurídicos que nunca habían manejado. Esto le aseguraría al Estado el control legal del territorio.

Las consecuencias más directas de este fenómeno han sido ampliamente documentadas: reducción territorial que los obligó a cambiar su forma de vida tradicional en minifundios. Familias mapuche fueron confinadas a casi 3,000 reservas por medio de los TDM, correspondiente a 564,133 hectáreas⁹ —alrededor del 6,5% de su territorio original—; obligar a *lof* sin nada en común (linaje y parentesco) a tener que vivir bajo un mismo TDM. Naturalmente proliferaron conflictos y con el crecimiento demográfico, el espacio se hizo más reducido, agravando las diferencias; la desaparición progresiva del *Ülmen* mapuche por la poca productividad de las reservas. Tuvieron que pasar del pastoreo y la ganadería a una agricultura intensiva y de subsistencia; migración forzada de indígenas que quedaron excluidos de la radicación y, por ende, sin tierra, a centros urbanos; entre otros.

Sin embargo, lo más problemático fue la consolidación que se produjo en la conciencia nacional del país, al proyectar una imagen del indígena como carente de civilidad. Se creó así una identidad nacional excluyente del indígena. El historiador Arauco Chihuailaf explica que esta imagen contrasta con la visión de cierta élite política e intelectual de la primera mitad del Siglo XIX, quienes asociaban al mapuche con los guerreros arauquanos que habían colaborado en la independencia y constituían un símbolo de orgullo nacional. Ideario que

rescataba la inspiración de épicas como *la Araucana* de Alonso de Ercilla¹⁰.

El segundo hito que refleja esta pretensión assimiladora del Estado se encuentra en los Tribunales de Indios. Creados en 1927 y dependientes del Ejecutivo, estos tribunales pretendían resolver la emergente problemática mapuche¹¹ a través de la subdivisión en la propiedad de los TDM¹². Una lógica tutelar de asimilar al indígena y resolver la tensión pos-reduccional al convertirlos en pequeños propietarios “civilizados”.

¿Cómo funcionaron? Primero con un mecanismo simple de división de tierras (hasta 1930) y luego, desde 1931, como cinco juzgados descentralizados dependientes del Ministerio de Tierras y Colonización, que solo podían actuar a solicitud de al menos un tercio de los comuneros. Sus decisiones eran revisadas por la autoridad central y, en algunos casos, apelables. En 1961 pasaron al Poder Judicial y finalmente fueron suprimidos en 1972, quedando sus funciones en tribunales civiles ordinarios.

Tras cinco décadas de funcionamiento por parte de los tribunales, de aproximadamente 24,000 juicios tramitados, lograron dividir cerca de 850 TDM. Esto equivale al 25% del total de las reservas, de las cuales, un 72% terminaron transferidas a no mapuche. Esto se debe a que, entre 1943 y 1947, se liberalizó el mercado de tierras y se eliminó la restricción en la venta de parcelas, exponiendo a comunidades pobres a las presiones del mercado¹³. Empero, las razones de que no se lograsen subdivisiones masivas se explica, primero, por el amplio rechazo de comunidades indígenas, quienes preferían mantener la propiedad colectiva pese a las dificultades;

¹⁰ Arauco Chihuailaf, “La prolongada Guerra de Arauco: ¿un mito plurisecular?”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (2010): 1-2.

¹¹ Posterior a la *Ocupación*, la situación del mapuche no pasó desapercibida: parlamentos indígenas como Coz Coz que visibilizaron la situación del mapuche para demostrar que no había desaparecido pese a la reducción territorial; la creación de organizaciones políticas como la Sociedad Caupolicán y la posterior Corporación Araucana que pretendían visibilizar la situación del indígena, entre otros. Pinto, “El conflicto Estado...”:169-174. Asimismo, los conflictos asociados al interior de los TDM, el crecimiento demográfico y la mirada asimilacionista del Estado, fomentaron la idea de que se debía subdividir la tierra, llegando a ser defendida por un parlamentario mapuche, Manuel Manquilef. Jaccard “El obstinado juego...”, 65-66.

¹² Jaccard “El obstinado juego...”, 64-65.

¹³ Jaimovich y Jordán, “The Long Shadow...”: 9-10.

⁸ Danko Jaccard “El obstinado juego de la memoria” en *Juzgados de Indios: Historia y memorias de la división de comunidades 1927-1967* ed. por Danko Jaccard (UFRO, 2018), 62-63.

⁹ Dany Jaimovich y Felipe Jordán, “The Long Shadow of Property Rights in the Mapuche Homeland, Chile”, *Roots of Underdevelopment II* (2025).

y segundo, por la complejidad *kafkiana* de los procedimientos administrativos que los hacía inentendibles¹⁴.

Huelga decir que durante la reforma agraria (1962-1973) se expropiaron alrededor de 230.000 hectáreas dentro y fuera de los TDM con el fin de revertir la pérdida de tierras indígenas. 169 haciendas en TDM y 55 haciendas por fuera de estos¹⁵. No obstante, y de forma paradójica, lo que estos tribunales no lograrían en medio siglo, lo consiguió después la dictadura militar en solo una década (1978-1988): la división masiva de casi todas las comunidades restantes mediante procedimientos simplificados¹⁶. Primero, por medio de una contrarreforma agraria (1974-1979) que devolvió el 50% de las tierras expropiadas a antiguos propietarios no indígenas, y después, con el Decreto Ley (DL) 2.568 de 1979 que permitió la subdivisión entre el 95-98% de los TDM restantes. De igual forma, se facilitaron arriendos fraudulentos a 99 años que causarían la pérdida de 28.200 hectáreas adicionales.

La lógica imperante detrás del DL 2.568 supuso un cambio de paradigma: se pasó de una asimilación tutelada a una justificación inspirada en una conceptualización específica del mercado. En otras palabras, el nuevo régimen sostenía que el trato diferenciado y la propiedad comunitaria discriminaba a los mapuches y quedarían fuera del sistema económico moderno.

El tercer y último hito corresponde a una mirada de la cuestión mapuche promovida por sectores liberales-conservadores. Visible desde 1997 tras el primer atentado en La Araucanía —más conocido como el *episodio de Lumaco*—, y que encuentra su matriz en las ideas del DL 2.568. Esta perspectiva atribuye la persistencia del conflicto al supuesto “trato diferenciado” que el Estado otorgaría a los indígenas, así como a las restricciones establecidas en el uso de su tierra.

Desde esta lógica se produce un rechazo explícito a la identidad mapuche, pues se cree, ya se habría mimetizado totalmente con el resto de la sociedad chilena. Por tal razón, quienes adhieren a esta posición entienden el conflicto actual en un esquema binario: estaríamos

ante un dilema sólo de orden público, derivado de las organizaciones radicales que se aprovechan de una causa inexistente; o bien, frente a un problema de pobreza campesino-rural, agravado por la falta de propiedad individual en las comunidades indígenas. De esto le sigue que una de sus propuestas más repetidas consiste en implementar políticas de desarrollo regional —sin considerar elementos asociados a la identidad indígena—, o en insistir con la subdivisión y comercialización de las tierras entregadas por el fondo de Tierras y Aguas. En otras palabras, repetir la lógica del DL 2.568¹⁷.

3. La trampa del esencialismo y el fetiche del “buen salvaje”

Desde 1990 en adelante, se encuentra el segundo enfoque, el cual llamaré “preservacionista”: la creencia de que cabría conservar al pueblo mapuche como si las culturas se mantuviesen estáticas en el tiempo. Esta mirada concibe que la modernidad ha atentado contra “nuestra verdadera identidad en las tradiciones indígenas olvidadas”¹⁸ y para la cuestión mapuche, opera en dos sentidos: primero en una lógica de resistir a la modernización, fundado en la memoria; y segundo, en un fetiche que romantiza al “buen salvaje”. Ambas aproximaciones, aunque opuestas, son funcionalmente convergentes.

Primero sobre el *preservacionismo de resistencia*. Esta idea constituye una respuesta racional de comunidades mapuche, al rechazar ciertos elementos de la modernidad por el trauma histórico tras los intentos de homogenización. Esta resistencia no constituye una negativa total del proceso modernizador, sino una selectividad defensiva: aceptar herramientas modernas (ley, organización política) para resistir aspectos considerados amenazantes.

Los Tribunales de Indios ejemplifican esta dinámica: presentados como instrumentos de “justicia” y “modernización”, pero que en realidad operaron como

14 Jaccard, “El obstinado juego...”, 65-68.

15 Jaimovich y Jordán, “The Long Shadow...”: 11-12.

16 María Teresa Contreras, “Contexto histórico-político de la puesta en marcha y funcionamiento del Juzgado de Indios de Temuco, 1927-1960” en *Juzgados de Indios: Historia y memorias de la división de comunidades 1927-1967* ed. por Danko Jaccard (UFRO, 2018).

17 Esta posición ilumina, en gran medida, porque algunos pensadores como Vial consideraban que el problema detrás de la cuestión mapuche se explicaría por una incomprendión de la deuda histórica. Hay una insistencia en repetir cosas que se hicieron y resultaron mal. No obstante, esta mirada omite que, en su trasfondo, lo que se identifica como “desconocimiento”, correspondería a la pretensión asimilacionista que persiste en el tiempo.

18 Larraín, “La trayectoria...” (1997): 315-16.

mecanismos de división comunitaria y liquidación territorial. Parte de la memoria mapuche registra hasta el día de hoy relatos sobre como las promesas de integración al desarrollo se traducían, en la práctica, en una pérdida de autonomía y recursos. Jaccard recopila testimonios de estas experiencias en su investigación: familias enteras viajando durante días a caballo hasta los juzgados, largas esperas administrativas, cobros abusivos de tinterillos y la percepción generalizada de que el mapuche “siempre perdía” independientemente de la justicia de su causa¹⁹.

Otra forma rápida de visualizarlo es al observar el respaldo de indígenas a instrumentos legales de preservación, por ejemplo, el estatuto de protección a la propiedad indígena que restringe su “venta o embargo a no indígenas para garantizar su uso adecuado” —pese a que en la práctica acarrea dificultades para el mapuche y su participación en la modernidad—. Donoso explica los alcances de esta restricción:

Las prohibiciones y restricciones son tantas y de tal magnitud que, no obstante tener la titularidad formal de las tierras, en la práctica el dueño indígena pierde su calidad de tal al cercenársele las facultades esenciales del dominio²⁰.

Al respecto, la legislación chilena de 1993 asumió que la supervivencia cultural de los pueblos indígenas dependía necesariamente de la protección de sus tierras. De allí le sigue que se estableciese un mecanismo con tales restricciones. Se pensaba que así se repararían errores del pasado. Sin embargo, esta idea no fue defendida solo por legisladores, sino también por varias comunidades y dirigentes mapuche. Bastaría con mirar el documento elaborado por representantes de todas las etnias en el *Congreso Nacional Indígena* de 1991, realizado por la *Comisión Especial de Pueblos Indígenas*. Entre las recomendaciones del informe, se consagraba un capítulo entero con criterios referidos a la protección de tierras.

Es más, cuando se ha sugerido nuevamente subdividir la propiedad mapuche, o bien, pretender eliminar

el estatuto de protección para liberalizar el mercado de tierras, ambas propuestas han encontrado amplia resistencia en comunidades indígenas. Una de las explicaciones: la desconfianza fundada en experiencias anteriores. Esto se podría conceptualizar de la siguiente manera: la memoria del despojo ha hecho que comunidades mapuche internalicen los costos negativos derivados de las restricciones en el uso de su propiedad —se cree que liberalizar tierras podría repetir episodios similares a los del Siglo XIX y XX—²¹.

Esta lógica defensivo-estratégica que se desentende de aspectos de la modernidad y opera a nivel comunitario en el apoyo al estatuto de protección, puede ver su expresión más radicalizada a nivel organizacional en grupos como la Coordinadora Arauco Malleco (CAM). En ese sentido, el diagnóstico de la CAM se fundó en rechazar de manera explícita el avance de la modernización, pues concebían que la expansión del capital sería el principal responsable del retroceso económico, social y cultural de su pueblo. ¿Su solución? hacerle frente mediante la articulación de una resistencia “anti-capitalista”²². De esta forma, evitarían el avance de actividades económicas en tierras que pertenecieron a sus antepasados.

Cuando el preservacionismo defensivo se combina con posturas irredentistas que exigen recuperar territorios “ancestrales”, se transforma en un proyecto de reconstitución territorial que niega cualquier legitimidad del Estado. Así, la resistencia selectiva inicial evoluciona hacia un rechazo integral de la institucionalidad chilena, adoptando formas de confrontación directa. Esta radicalización en organizaciones terroristas como la CAM demuestra los riesgos del esencialismo cultural llevado a sus últimas consecuencias.

El segundo tipo de preservacionismo opera especialmente desde sectores no-indígenas quienes idealizan al mapuche como depositarios de sabiduría ancestral. Esta mirada fetichista asocia al indígena como un “buen salvaje” que debe ser protegido de la corrupción moderna. Este esencialismo es promovido frecuentemente

19 Jaccard, “El obstinado juego...”, 65-68.

20 Sebastián Donoso, “Tierras: un escrutinio al núcleo inviolable de la identidad indígena”, *Derecho Público Iberoamericano* (2014): 40.

21 Cabría decir que esta mirada se ha morigerado en los últimos años. Bien es sabido de como indígenas arriendan sus tierras informalmente, pese a las restricciones de la ley.

22 Fernando Pairican y Rodrigo Álvarez, “La nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997-2009)”, *Revista Izquierdas* (2011): 72-73.

por ciertos sectores de izquierda y en corrientes del mundo académico.

A diferencia del enfoque fundado en la resistencia que surge del trauma histórico, el fetichista emerge de la *romantización*. Representado en políticas que financian la cultura como espectáculo mientras perpetúan la dependencia económica de los pueblos indígenas al Estado. Los programas de “rescate cultural” folclorizan tradiciones vivas, reduciéndolas al performance para el consumo externo. La educación intercultural bilingüe, por ejemplo, enseña mapudungun como reliquia del pasado más que como lengua viva, mientras el turismo étnico convierte ceremonias sagradas en espectáculos comerciales.

El caso de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) ilustran este tipo de razonamiento. Concebidas como espacios territoriales donde focalizar la acción del Estado, en la práctica terminaron operando como reservas culturales que mantienen a las comunidades en una suerte de “museo vivo”. Esta aproximación responde a un sesgo preservacionista que produce una dependencia estructural. Las comunidades deben demostrar continuamente su autenticidad mapuche para satisfacer las expectativas de los diseñadores de política y mantener el acceso a recursos estatales. El caso documentado por Gabriela Rubilar y Andrés Roldán ilustra esta dinámica de malos incentivos: tras años de focalización territorial, el ADI Puel Nahuelbuta mantuvo índices de pobreza superiores al promedio regional²³, precisamente porque los criterios de elegibilidad institucionalizaban una ecuación endógena de *tierra, cultura y marginalidad*²⁴.

Esta convergencia entre formas opuestas de preservación genera un círculo vicioso que perpetúa la marginación mapuche del desarrollo nacional. La lógica defensiva, surgida del trauma histórico real, rechaza selectivamente aspectos de la modernidad que percibe como amenazantes; la lógica fetichista, emanada de la idealización del buen indígena, prohíbe esa misma modernización por considerarla corruptora de su

autenticidad. Empero, ambas confluyen en su resultado: la exclusión sistemática de oportunidades económicas y políticas modernas. Por otra parte, esta dinámica es funcional al conflicto actual. Las organizaciones mapuche más radicales citan las políticas paternalistas como evidencia de que el Estado jamás respetará su autonomía real, mientras los sectores fetichistas interpretan la resistencia mapuche como confirmación de su incompatibilidad esencial con la civilización occidental.

4. La tercera vía como condición necesaria para abordar la cuestión mapuche

Los enfoques analizados reflejan una limitación fundamental: negar a las comunidades mapuche la capacidad de definir, en sus propios términos, como será su participación en la modernidad. Esta negación de agencia constituye el núcleo del fracaso en las políticas estatales y con ello, la persistencia de la cuestión mapuche²⁵.

En ese sentido, décadas de políticas asimilacionistas no solo no lograron la desaparición cultural prometida, sino que además generaron formas de resistencia y reafirmación identitaria. Esto se debe a que, al forzar la integración mediante la negación de particularidades culturales, replican la exclusión que pretenden superar. Dicho así, los mapuche acceden a la modernidad a través de una integración subordinada que eterniza su precariedad económica, agravando el conflicto identitario. Esta dinámica los fuerza a elegir entre asimilarse perdiendo autenticidad cultural o resistir quedando excluidos de oportunidades económicas, convirtiendo la tensión identidad-modernidad en un dilema aparentemente irreconciliable.

El preservacionismo, por su parte –tanto defensivo como fetichista–, presenta limitaciones igual de problemáticas. Al absolutizar las diferencias culturales, niega a las comunidades el acceso a herramientas modernas que podrían fortalecer su autonomía. Este dilema se ve reflejado en una contradicción: se busca

23 Gabriela Rubilar y Andrés Roldán, “Áreas de Desarrollo Indígena: estudio de caso del ADI Puel Nahuelbuta, como estrategia de las políticas públicas en el mundo mapuche”, *UNIVERSUM* (2014).

24 Los datos de inversión revelan la lógica fetichista en operación: de los 4,680 proyectos ejecutados por el Programa Orígenes en la región, 3,058 correspondieron a desarrollo productivo, pero de pequeña escala y orientados al autoconsumo antes que a la integración económica moderna. Rubilar y Roldán, “Áreas de...”.

25 Esta negación de agencia reproduce patrones observables, por ejemplo, en la experiencia neozelandesa. El caso maorí ha mostrado como, durante décadas, políticas diseñadas externamente fracasaron porque no reconocían la capacidad maorí de definir en sus términos como participar en la modernidad de su país. Matt S. McGlone, Peter J. Bellingham y Sarah J. Richardson, “Science, policy, and sustainable indigenous forestry in New Zealand”, *New Zealand Journal of Forestry Science* (2022).

mantener culturas vivas, como si debiesen quedar impolutas, cuando en realidad se transforman constantemente, tal como dijese Larraín. De igual manera, ambas variantes reproducen formas de dependencia que contradicen sus propios objetivos. El esencialismo de resistencia mantiene a las comunidades dependientes del Estado para preservar espacios de autonomía relativa —por ejemplo, mediante el estatuto que limita el uso de la tierra indígena—. El fetichista, a su vez, promueve la dependencia económica al diseñar políticas que folclorizan la cultura mapuche sin desarrollar capacidades productivas reales.

Ahora bien, ¿en qué términos podríamos concebir las bases para una tercera vía y superar esta aporía? La respuesta definitiva es algo que le corresponde definirlo al propio pueblo mapuche. Aun así, el Estado puede y debe —normativamente hablando— tener un rol en generar las condiciones de posibilidad que lo hagan posible. ¿Cómo sería esto? Mediante dos elementos: abogar por la (i) “autonomía económica” y promover una (ii) “modernización híbrida”.

El concepto de *autonomía económica* implica que las comunidades puedan controlar progresivamente los recursos y procesos que sustentan su desarrollo económico mediante la creación de instituciones propias que medien su participación en sectores económicos generales. Esto implica que las políticas diseñadas por el Estado, deberían enfocarse a que las comunidades indígenas adquieran mayor capacidad productiva y participación en el mercado bajo formas organizacionales autodeterminadas —por ejemplo, respetando tanto la dinámica comunitaria mapuche como su libre elección de sectores productivos, sin imponer modelos específicos de propiedad o asociatividad—. El objetivo estructural es generar capacidades autosostenidas que reduzcan progresivamente la dependencia de transferencias públicas compensatorias. La *modernización híbrida*, por su parte, supone una integración creativa de conocimientos tradicionales con tecnologías y mercados modernos, sin subordinar la identidad cultural al imperativo económico, ni viceversa. Esta conceptualización encuentra fundamento en el reconocimiento de que los sistemas económicos indígenas y las estrategias de desarrollo sustentable pueden compartir principios ontológicos basados en la relationalidad, la

reciprocidad y el equilibrio dinámico²⁶. El ejemplo de la *Indigenous Resource Network* en Canadá —organización gremial creada por trabajadores indígenas para mediar su participación en recursos naturales— ilustra cómo los pueblos indígenas pueden institucionalizar su integración económica preservando autodeterminación organizacional.

27

"El concepto de autonomía económica implica que las comunidades puedan controlar progresivamente los recursos y procesos que sustentan su desarrollo económico mediante la creación de instituciones propias que medien su participación en sectores económicos generales. Esto implica que las políticas diseñadas por el Estado, deberían enfocarse a que las comunidades indígenas adquieran mayor capacidad productiva y participación en el mercado bajo formas organizacionales."

Esta propuesta invierte la lógica tradicional de la política indígena: en lugar de concebir el mercado como corruptor o un mecanismo de asimilación —como se evidencia en los diferentes intentos por integrarlos al desarrollo—, se entiende como un espacio neutral donde las capacidades institucionales diferenciadas pueden traducirse en ventajas competitivas genuinas. En estos términos, la tercera vía reconoce que los mercados modernos premian precisamente la diferenciación estratégica y que, de hecho, puede ser un instrumento útil no solo para que decidan libremente que preservar,

26 Matthew Rout, Chellie Spiller, John Reid, Jason Mika y Jarrod Haar, “Maori economies and wellbeing economy strategies: A cognitive convergence?”, Local Economy (2024).



Onofre Jarpa, 1933. *Araucarias*. Colección Banco Central.

sino también para desarrollar su cultura e invertir en ellos mismos.

El mercado contemporáneo no requiere homogeneización cultural para funcionar eficientemente –este planteamiento, cuando se trata de pueblos indígenas, pareciera ser incomprendido por sectores liberales-conservadores–. Al contrario, permite y recompenza ventajas comparativas basadas en capacidades específicas: gestión territorial, marcos de gobernanza particulares, conocimientos especializados de recursos, y sistemas de gestión desarrollados históricamente. Para las comunidades mapuche la pregunta relevante no es si una actividad económica es “tradicionalmente mapuche”, sino si les permite generar valor agregado, mantener control sobre sus operaciones y fortalecer su capacidad de autodeterminación. Esta evaluación pragmática debe priorizar los resultados concretos por sobre las consideraciones ideológicas²⁷.

En el contexto chileno actual, esto podría traducirse en la participación controlada en sectores como silvicultura, agricultura de exportación, turismo, energías renovables o tecnología, siempre que las comunidades mantengan propiedad y control sobre las operaciones. La actividad forestal, por polemizar, no debería rechazarse por principio ideológico, sino evaluarse pragmáticamente: ¿permite generar ingresos sustanciales? ¿puede realizarse bajo estándares ambientales que las propias comunidades consideren aceptables? ¿fortalece o debilita la capacidad de autodeterminación comunitaria?

Este cambio de paradigma invierte la lógica paternalista, imperante en la aproximación del Estado para

mediar la relación entre el mapuche y la modernización. En lugar de ser beneficiarios pasivos de políticas compensatorias, o someterse a un régimen pensado para negar su identidad, el Estado invierte para que las comunidades se conviertan en actores económicos autónomos que compiten en mercados reales con productos y servicios de valor agregado, negociando desde posiciones de fortaleza basadas en activos tangibles y capacidades empresariales. Es decir, comienzan a ser un actor con agencia en la sociedad moderna que puede definir de forma independiente como proyectar su futuro.

Esta reflexión cobra urgencia particular dado nuestro planteamiento inicial: según cómo respondamos esta disyuntiva sobre la participación mapuche en la modernidad, la sociedad chilena podrá o no imaginar un futuro común. Sin una tercera vía, permanecerá atrapada en la falsa dicotomía entre asimilación y preservación que ha caracterizado históricamente el tratamiento de la diversidad cultural en nuestro país. No debe extrañar, entonces, observar como propuestas que pueden ser a priori razonables en materia de política pública indígena, terminen siendo rechazadas por comunidades mapuche o entregando resultados poco eficientes, pues la preconcepción normativa sobre la que se elaboren repercutirá directamente en su resultado.

Finalmente, este ensayo tiene una pretensión clara, entregar un marco de análisis para que parte de la clase política pudiese reflexionar sobre la cuestión mapuche, de manera tal, romper su inercia intelectual en la materia. ●

27 En Nueva Zelanda, las organizaciones maoríes administran activos por más de NZ\$70 mil millones, especialmente en la industria forestal. Su éxito radica en que controlan directamente estos recursos, fijan sus propias reglas y reinvierten las ganancias, integrándose al mercado sin perder identidad. McGlone, et al., “Science, policy...”.