

COMUNIDAD AGRARIA Y AUTONOMÍAS PARA EL PUEBLO MAPUCHE (1953-1972).

LIPSCHUTZ Y EL *HOMBRE PROGRESISTA*:
¿UN MARXISMO LIBERAL O INNOVADOR?

AUGUSTO SAMANIEGO MESÍAS
CARLOS RUIZ RODRÍGUEZ¹

RESUMEN

Alejandro Lipschutz Friedman (1883-1980), médico y fisiólogo nacido en Letonia, adquirió la nacionalidad chilena luego de llegar al país contratado por la Universidad de Concepción (1926). Publicó su primer libro étno-histórico en 1935, sobre *indoamericanismo*. Fue reconocido internacionalmente como fisiólogo y el Estado de Chile le otorgó, por primera vez, el Premio Nacional de Ciencias. Participó en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y su correspondiente en Chile. Desde los '50 interpretó la *comunidad indígena* con el método marxista y expuso una visión concreta del reconocimiento étnico y del futuro de los pueblos originarios en el Estado nacional. Gran parte de sus estudios abordaron las políticas del *indigenismo* y fue impulsor del desarrollo del llamado *indianismo*. Hacia

ABSTRACT

Alejandro Lipschutz Friedman (1883-1980), a physician and physiologist born in Latvia, became a Chilean citizen after coming to this country hired by the University of Concepción in 1926. He published his first ethno-historical book in 1935 on *indoamericanism*. He was a world known physiologist and was awarded the first National Award for the Sciences by the Chilean state. He took part in the foundation of the Inter-American Indigenist Institute as well as in its Chilean counterpart. From the 1950's on he interpreted the indigenous community based on a Marxist methodology and offered a view of the recognition of ethnical minorities as well as of the future of aboriginal people in the national State. Much of his research addressed *indi-*

¹ Académicos, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, USACH. Este artículo es resultado parcial del Proyecto DICYT 030051 atribuido por la USACH.

1972, en el Chile de Allende, culminó su vida intelectual activa insistiendo en la propuesta de un «buen arreglo...con autonomía (para los pueblos amerindios)...en el marco de la Nación chilena». Este artículo estudia su análisis sobre las comunidades agrario mapuche (1953.1972). En especial, su concepción marxista y adhesión a un proyecto de socialismo que se confrontó intelectualmente con la tradición y las políticas liberales. El tema central es *la construcción de autonomías étnico-políticas* en debate con la idea del *progreso* y de *la integración* del pueblo indígena, sostenido por la visión de la modernidad liberal.

genism policies; he was the main advocate of a kind of development known as *indianism*. About 1972, in the Chile of Allende, he put an end to his intellectual participation in public debates with a proposal of «good arrangement... with autonomy (for the Amerindian people)... in the framework of a Chilean Nation».

INTRODUCCIÓN

EL MÉDICO Y FISIÓLOGO Alejandro Lipschutz Friedman² escribió su primer libro volcado enteramente a un objeto etno-histórico y antropológico en 1935, respondiendo desde la Universidad de Concepción a la demanda de jóvenes bolivianos, editores de una revista y deseosos de contar con el aporte del biólogo a fin de encarar tanto argumento discriminatorio para la llamada «raza india». El texto permaneció inédito, fue la base de una conferencia que él dictó en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, en 1936. Finalmente, en diciembre de 1937 fue publicado con el título «Indoamericanismo y Raza India».³

Respecto del conjunto de su obra, se ha destacado una actitud investigativa que —desde la teoría de Carlos Marx, estudiada en sus fuentes— «va-

2 Médico, fisiólogo, nacido en Riga, Letonia, (1883-1980). Llegó a Chile en 1926 contratado por la Universidad de Concepción. Optó por la nacionalidad chilena. Entusiasta de los estudios etno-históricos mexicanos, se volcó a la investigación de la comunidad indígena en América Latina. En Chile se le otorgó el primer Premio Nacional de Ciencias. Desarrolló una interpretación marxista en tanto conocedor acendrado de los clásicos; militó en el Partido Comunista de Chile y ejerció influencia mediante sus estudios indígenas sobre líderes mapuche de la época — Venancio Coñoepán, Domingo Curaqueo, José Inalaf, José Cayupi, entre otros—, y organizaciones mapuche como «Unión Araucana Galvarino», «Corporación Araucana», desde los años 40.

3 «Indoamericanismo y Raza India», Ed. Nascimento, Santiago, 1937.

lora la parte activa del conocimiento, ...con una visión amplia del papel de los movimientos religiosos en la liberación humana...»; su «diálogo con todos los campos entonces planteados de la antropología social y cultural, sin desmedro de sus indagaciones en el terreno de la Bioantropología» y con los principales autores: Evans-Pitchard, Childe, Caso, Soustelle, Sejourné, Laming Eperaire, Schaedel, los cronistas de América, entre otros.⁴ Su influencia en la formación de especialistas fue o es reconocida por investigadores como Grete Mostny, Bernardo Berdichevsky, Julio Montané, Lautaro Núñez, el historiador Álvaro Jara.

En 1969 recibió el primer Premio Nacional de Ciencias otorgado por el Estado, «...por su labor en el área de la biología».

En 1972 dejaba un último libro inédito.⁵

Recibió por su obra el Premio Especial Casa de las Américas, otorgado desde La Habana por un jurado internacional en 1976.

Un día antes del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, cumplió 90 años de edad.

Su obra, vinculada desde el inicio a la acción socio-política «indigenista» —que dio paso al «indianismo»—, se hizo presente a lo largo de los 60 en la plasmación de las disciplinas socio antropológicas universitarias en Santiago, Concepción, Antofagasta, acompañando los procesos de reestructuración crítica de las ciencias sociales en Chile.

En ese contexto, que era además de vitalización del conocimiento de los pueblos originarios, la valoración de las propuestas de Lipschutz cobraba aún mayor interés, en el ocaso de su vida. El estudioso fue nombrado Presidente Honorario del Congreso del Hombre Andino, convocado para celebrarse en Arica, Iquique y Antofagasta en 1973.

Crecía la posibilidad de que la reflexión intelectual interpelara y acrecentase exigencias a las praxis y al pensamiento progresista, así como a los propios movimientos sociales indígenas.

En la perspectiva con que hoy se enfrentan los conflictos y propuestas de futuro de los pueblos amerindios en Chile, el razonamiento de Lipschutz revive en tanto opción crítica, superior a toda concepción dogmática.

Hasta el fin de la democracia en 1973, los actores político-sociales no

4 Ver Edgardo Galbursky, «Alejandro Lipschutz y la formación de los antropólogos», en «Alternativa», revista trimestral del Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz /año 8/ N°20, Santiago, 2003.

5 Ese trabajo, de 1972, es citado en la bibliografía como manuscrito (MS); reproducimos parágrafos de él en «ANEXO».

lograron incorporar con suficiente comprensión y creatividad sus hipótesis relativas a la centralidad de «la cuestión étnica». Sin embargo, sus ideas convergieron al torrente de las prácticas por el cambio de sociedad, estimulando los derechos del pueblo mapuche, especialmente los económico-sociales. Sembraron hondo semillas críticas imprescindibles para superar las simplificaciones en términos «clasistas» o «agraristas» que —en ciertos casos— fueron pensadas en contraposición a la etnicidad.⁶

Pero, tampoco sus argumentos han sido invalidados por las tendencias de rasgos post-modernistas que han abordado las identidades y la reconstrucción de los sujetos indígenas sentando simplificaciones de otros signos: propuestas explicativas que separan —y las más de las veces contraponen— la identidad étnica, respecto de la condición de grupo y/o clase social.

Esas visiones —que se hacen transitoriamente predominantes y se muestran seguras de encarnar una renovación teórica acabada— se manifiestan en las diversas disciplinas. Característica y punto de partida de ese tipo de textos es hacer suya la premisa de que el *marxismo* (entendido «genéricamente» y, por tanto, sin diferenciar protagonistas del socialismo en Chile o Latinoamérica) ha generado pensamientos y acciones que tendrían que ser interpretadas como simple prolongación del *ideario liberal* fundado en la fe en el «progreso interrumpido». Esa suerte de marxología entiende, además, que la supuesta raíz liberal del pensamiento socialista se ve reforzada por el «materialismo histórico», el cual haría del desarrollo de las fuerzas productivas un simple sinónimo del «progreso». Las «leyes de la historia» se objetivarían en un transcurso lineal a través de cinco modos de producción «canónicos». De tal manera que el «racionalismo universalista» previamente adjudicado al marxismo y a todos los socialistas no podría sino sacrificar en ese altar teleológico a los indígenas, los cuales al inicio vivieron el «comunismo primitivo», y al final tienen que deshacerse de su identidad en aras de la acción clasista del proletariado por alcanzar la «sociedad comunista» moderna.

El resultado de este ejercicio altamente ideológico sobre *lo que se cree saber* de la teoría de Marx y su devenir histórico es la ausencia del análisis históricamente concreto. No está la historia diferenciada de los marxismos y sujetos que lo han proclamado, ni respecto de sus praxis más generales en la historia ni de estudios específicos sobre esos procesos en América o en Chile; ni menos aún avances en la historización de las ideas y acciones de la izquierda respecto de la sociedad mapuche.

En la historiografía reciente, el problema indicado se ejemplifica en

6 Ver E. Galbursky, op. cit.

una importante obra sobre la historia chilena contemporánea.⁷ Ese libro, al referirse a la relación entre «socialistas» y pueblo indígena, afirma los siguientes supuestos. El marxismo (¿o podrían ser todos los marxismos en uso en el continente?) tributario del paradigma racionalista-liberal (el *progreso* desde la «barbarie a la civilización») se habría traducido sólo en una incapacidad de entender la identidad étnica. Si bien las corrientes socialistas han pretendido «rescatar, liberar y salvar a las etnias», tendencialmente buscaron eliminar las reivindicaciones étnico-culturales, supeditándolas a los objetivos de la lucha de clases —organizada desde los intereses «universales» del proletariado y las políticas de alianza que se realizasen en su nombre— en pos del reemplazo del capitalismo. Una nueva ocasión de tomar los primeros discursos liberales sobre «la heroicidad de nuestros aborígenes», pero que esta vez sólo admitía como válido y «objetivamente» posible la lucha de clases económico-social y política, no así el reconocimiento de las determinantes propias de la cultura ancestral, esenciales (¿o exclusivas?) de la etnicidad. En consecuencia, los socialistas habrían actuado convencidos de la ineluctable «proletarización» de los mapuches, etc, junto al resto del «campesinado». Así, en la lucha reivindicativa debían auto-entenderse como sujetos asalariados —a mediano o largo plazo—, «constructores de una sociedad no particular, sino universal: el socialismo». Tal ideología y todas las praxis de los «socialistas» habrían desconfiado de la diversidad y creído en «la uniformidad»: podían rescatar las prácticas «colectivistas» de los aborígenes, pasadas o presentes, pero rechazaron su «ethos identitario»; si el socialismo se estimaba un estadio superior de civilización, debía combatir «los ritos ancestrales» o creencias «no racionales» y sus funciones alienadoras de los explotados. Genéricamente, lo más grave de la ideología marxista (su matriz liberal-racionalista) se explicitaría en que ésta «no se presentó como degradación del indígena, sino como su reivindicación»; «en todo el continente el indio fue exaltado hasta el olvido». La paradoja, entonces, es que «el indigenismo socialista...quiso ser la voz de los sin voz, y se transformó en uno que reclamaba la muerte cultural de los indígenas»...; «el proyecto de nación socialista prescindía de lo indígena, ...llegado el momento, el indio debía adoptar una cultura que no era la suya, la cultura proletaria...asumir la de mestizo...Todo en virtud del anhelado sueño de la unidad americana...que privilegiaba la homogeneidad y no la diversidad característica de los pueblos originarios del continente».⁸

7 Gabriel Salazar y Julio Pinto, «Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento», Santiago, LOM, 1999; en capítulo IV, p. 137 y ss.

8 Ver G. Salazar y J. Pinto, op. cit.

Este artículo se refiere a los núcleos del «indianismo» de Lipschutz. Pero, deja planteada la tarea de avanzar prontamente con resultados de investigación sobre un objeto mucho más amplio que el que ahora presentamos. Una pregunta a encarar sería: ¿constituyó la praxis intelectual y social de este autor una *ave rara* respecto de los «progresismos» y de las corrientes socialistas, en particular?

Tenemos aún pendiente aspectos de nuestro trabajo de historización de las acciones políticas, sociales y culturales de los actores colectivos que plantearon «el cambio social» en Chile, también en relación a *otro* futuro de la sociedad mapuche y a *otras* relaciones de la sociedad mayoritaria y el Estado en Chile con ese pueblo-nación.

No obstante, respecto de un eje principal de la obra de Lipschutz, podemos desde ya subrayar lo siguiente: en Chile existió una izquierda —diferenciada, es cierto— que logró interpretar un aspecto clave de la «resistencia» del movimiento social mapuche mayoritario: la defensa, contra el «liberalismo» estatal, de *la comunidad agraria indígena*; su aspiración a que se hiciese inalienable (contra la moderna acumulación del capital, y sus formas «materiales» y, a la vez, «ideológicas»). Como señala Lipschutz, la subsistencia de la comunidad agraria es el *hecho crucial*, sin el cual sería muy difícil concebir las resistencias y propuestas vigentes que animan las reconstrucciones de la identidad étnico-social y los derechos a las «autonomías» mapuche que pudieran sustentar su existencia junto (o como parte diversa) de la sociedad chilena. Hoy se hace más necesario interrogar históricamente la relación —con método efectivamente dialéctico— entre matrices de ideologías y las praxis, en distintos planos, de los no indígenas con la sociedad mapuche. Ambos actores, sin duda se han permeado y modificado mutuamente. Las fases históricas posteriores expresan, así, nuevas visiones (críticas y autocríticas) de los protagonistas.

Un segundo aspecto —que excede también la temática del artículo— dice relación con la comprensión del concepto de etnicidad. Aquí también se debe considerar, como hecho histórico relevante, que los conflictos vividos desde la comunidad agraria —campesinización, asalarización/proletarización, impactos materiales y espirituales de las modernizaciones— han abierto otras posibilidades de re-construcción de identidades mapuche y sus reivindicaciones.

Ser «indio» no es la consecuencia de un hecho «cultural» abstracto. «No se es indio...por tener otra cultura, por no ser civilizado, o por razones

étnicas. Se es indio por ser conquistado, sometido y subordinado».⁹ Entonces, «...los mapuche, junto con su identidad étnica, adquirieron por imposición, la identidad de indio o indígena...(que) es una identidad social que designa a una categoría de personas —que por ello tienen esa identidad— al interior de la sociedad colonial, primero, y de las actuales sociedades de América, después»... «Los mapuche se hicieron pueblo indígena al adquirir la nacionalidad chilena».

Las identidades «nacionales», o étnicas responden a componentes objetivos, subjetivos e inter-subjetivos. No existe, así, la etnicidad «pura»; ella se define junto a las condiciones sociales (en la interacción de wigncas y mapuche y, también, por las diferencias sociales en la sociedad indígena). Hoy el capital de la era de la globalización golpea y agrava la crisis de identidad mapuche, en el nivel objetivo. Los aspectos subjetivos e inter-subjetivos del desajuste identitario afectan tanto a mapuches como a no mapuches. Por cierto, la perspectiva de solución reclama respeto a la diversidad. Pero ello implica no divorciar artificialmente la llamada etnicidad con respecto a los conflictos que vivimos no indígenas y mapuche en un proceso común. El eje reflexivo no es la pugna entre una y otra «cultura». Lo étnico no es «culturalismo» abstracto. Al contrario, lo étnico se despliega históricamente junto a las luchas de clases de los «campesinos» y de los «asalariados». En esos conflictos sociales se ha revitalizado la identidad indígena.

El movimiento social mapuche no se ajusta a la clasificación de «...tres tendencias en la búsqueda de reconocimiento»:

- a) «...la campesina»;
- b) «...la étnica...lengua, memoria, creencias religiosas»;
- c) «...la etno-nacional».¹⁰

La realidad contradice esa separación. Las luchas mapuche «han tenido y tienen demandas simultáneamente campesinas y... étnicas... que... incluyen...demandas de autonomía y participación».¹¹

9 Ver para ésta y las siguientes citas Alejandro Saavedra Peláez, «Los Mapuche en la sociedad chilena actual», LOM, Santiago, 2002.

10 Ver Foerster, R. y Lavanchy, J, «La problemática mapuche» en «Análisis del año 1999». Departamento de Sociología de la U. de Chile, Santiago, 1999.

11 Ver A. Saavedra, op. cit.

EL CONCEPTO INDIGENISTA

En abril de 1953, Alejandro Lipschutz leyó su conferencia «El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana». Refiriéndose al «concepto indigenista», considera que los intelectuales de América Latina han debido reconocer paulatinamente hechos fundamentales «para orientarnos sobre los cambios culturales americanos en el próximo futuro: de que al lado de nosotros,...que guardamos los patrones culturales ibéricos, viven millones de hombres de otras tradiciones culturales, de tradiciones autóctonas americanas, que se exteriorizan en su economía, su lengua, sus creencias y su arte. Y hay más: estos millones de hombres están muy concientes de su condición cultural distinta a la nuestra, de derivación europea»¹² Esa forma de aproximarse a la explicación del «concepto indigenista» (propio del contexto histórico intelectual vivido por quienes se autodenominaron «indigenistas» en los 40 y 50), ¿considera que la realidad de los pueblos originarios y la identidad étnica de los sujetos sociales indígenas resulta exclusivamente de la cultura y los choques culturales? Lipschutz desarrolló su reflexión relativa a la etnicidad en otros textos, destacando el contenido social en la plasmación de las identidades étnicas. Por ejemplo, en 1963, ampliando su reflexión alrededor de la «mutación étnica» nos dirá que «la palabra griega *étnos* es una noción de orden social, mientras que *genos* es una de orden biológica».¹³

En tal sentido develó el reduccionismo biológico que sustentó la ideología de la expansión colonial y otros procesos similares, señalando analíticamente el significado de *étnos* se opone al de *genos* o raza:

«...un mismo grupo étnico se puede conformar, y en la mayoría de los casos se conforma, de diversos grupos raciales»

Son posibles, por lo mismo, las «mutaciones étnicas»: el paso de indígenas o mestizos a blancos y de blancos a indígenas (o lo que él denomina «mutación étnica invertida o excepcional»). Agrega que el rechazo al cambio étnico obedece exclusivamente a condiciones de orden social. «*Étnos* es una noción sociológica general...; tribu y Nación son nociones sociológicas especiales». Tribu y Nación (la cual puede estar constituida por varias tribus) son

12 El artículo citado está en: «Alternativa» revista trimestral del Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz (ICAL) /año 8/ número 20, Santiago, pp. 8 a 17.

13 Ver A. Lipschutz, «El Problema Racial en la Conquista de América y el Mestizaje», Ed. Austral, Santiago, 1963; segunda ed., con prólogo de Pablo Neruda, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1967; tercera edición, Siglo XXI, México, 1975.

«grupos étnicos de distinta complejidad».

en su conferencia del 53 señala que, si bien «...millones de indígenas son guardianes de tradiciones culturales de antaño...para la mayoría de las gentes, tal hecho es inexistente...(y) el indio americano ha desaparecido física y culturalmente. y si el indio de veras todavía existe es, para esa mayoría de gentes, molestia, 'pariente pobre', haraposos, mugriento, reacio al trabajo, y borracho». ¹⁴

En la misma conferencia citaba a un viajero-escritor holandés, quien hacia 1665 describía a los campesinos letones en un estado de degradación similar a la imagen que la sociedad de «blancos» ha atribuido al «indio». Lipschutz reitera que estaba en lo cierto cuando, en 1944, escribió:

«...yo he visto a los 'indios' ya en mi juventud. los he visto en el báltico oriental. allá los indios se llaman estonios, letones y lituanos». ¹⁵

La categoría de clases sociales mantiene, entonces, un valor analítico fundamental en su razonamiento sobre la etnicidad, la identidad, la diferenciación ante el «otro». Y, consecuentemente, respecto de la auto-defensa o la lucha por el derecho a la existencia. También, para entender el «concepto indigenista» sostenido y actuado por los no indígenas.¹⁶

Lipschutz subraya el vínculo —históricamente presente— entre la ideología eurocéntrica y aquella que sirve de base al transformismo identitario:

«Es cierto que bajo el doble punto de vista europeo, sea el humanismo europeo-exclusivista, o del nuevo coloniaje, los aspectos etnográficos autóctonos de la población indígena y africana en las Américas no representan valores culturales. Sin embargo, estas masas indo y afro-americanas piensan de modo distinto, como lo demuestra la tenacidad con la cual conservan sus lenguas, sus usanzas y costumbres como propios valores culturales. Es del todo evidente que los millones de indios...quieren ser indios. Y...los afro-americanos...quieren ser afro-americanos. En cuanto a eso, nada cambia por el hecho de que el eterno pequeño burgués entre los indios latinoamericanos, o el pequeño burgués en las Antillas, aspire a transformarse en latino o blanco, para corregir su fortuna al romper lazos culturales con las masas indias y afro-americanas en cuyo seno ha nacido. Pero el futuro no per-

14 Ver artículo en Revista ICAL citada, p. 9.

15 Ibid, p. 17.

16 A. Lipschutz, un año antes, había ampliado su definición del indio en «La Nación o Definición del Indio en la reciente Legislación Protectora de las Américas». Bajo los auspicios de UNESCO Journal de la Société des Americanistes. T. 41, p. 63, 1952.

tenece a estos pequeño burgueses de sentimientos culturales más que dudosos».¹⁷

Antes había precisado:

«Nosotros, los europeos y europoides americanos, nos hemos acostumbrado a valorizar las cosas culturales desde el punto de vista de aquel ideal humanitario que nos hemos trazado y que, así lo creemos, deben seguir los otros dos mil millones de hombres que viven en la superficie de este planeta. Y si se descubriera que viven seres humanos sobre tal o cual otro planeta, probablemente el primer problema que se planteara por nuestros humanistas sería el cómo europeizarlos».¹⁸

Por cierto, agrega, aquel «humanismo» ha sido funcional a la conquista y explotación de los grupos étnicos, a la política colonial en el mundo.

No obstante, es posible y deseable compatibilizar la diversidad cultural, en tanto valor universal que se plasma en los derechos que hacen posible que se reproduzca la propia identidad étnica, con la acción histórica para hacer avanzar valores culturales *objetivos* de la *humanidad entera*.

«Al rechazar el punto de vista egocéntrico-europeizante en cosas de cultura, no queremos negar que sería posible y deseable apoyarse en una noción de valores culturales *objetivos*, aunque nos damos cuenta de que tal visión es variable por estar sujeta a las también variables condiciones culturales de los grupos étnicos, o de clases en el marco del mismo grupo étnico. Pero entendemos, al decirlo así, tácitamente, que son los valores culturales objetivos las cosas anímicas o materiales que facilitan a los hombres la convivencia en el grupo, para el mejor aprovechamiento y para el más fácil dominio de la naturaleza; y es el sentir de los hombres de nuestro tiempo que cada uno de los grupos étnicos debe empeñarse en llegar a formar parte de la humanidad entera. Este sentir podemos considerarlo como gran conquista del Decálogo, de los Profetas y del Sermón de la Montaña. Es por la incorporación de los mencionados valores culturales orientales que adquiere verdadero sentido la tan abusada noción de la «Cultura Occidental» y no por la bomba atómica...

Pues bien, al empeñarnos en valorizar los aspectos culturales americanos como hoy se nos presentan...nos vemos en la necesidad de conservarlos, de no abandonarlos, sino desarrollarlos, y en ningún modo de obstaculizarlos».¹⁹

El científico chileno se propuso difundir en la sociedad una valoración del «concepto indigenista» en construcción y pujante desarrollo a través de un debate, en el cual —pensaba— debían intervenir actores sociales, políticos

17 Ver artículo en Revista ICAL citada p.11.

18 Ibid, p. 10.

19 Ibid, pp. 11 y 12.

e intelectuales, asumiendo todos ellos responsabilidades claras respecto de los derechos de los pueblos originarios y sus individuos. Las resistencias ético-sociales y culturales de millones de indígenas, decía,

«...dieron origen al movimiento indigenista, el cual tomó forma cuando, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, México (1940), se organizó el Instituto Indigenista Interamericano».²⁰

Entre sus fines destaca: difundir «los anhelos culturales, tanto materiales como espirituales de las masas indígenas del continente»; propiciar y asesorar «a los gobiernos en todo lo que a la satisfacción de estos anhelos se refiere».

Dice que el Instituto estima que el indigenista no actúa sólo por interés científico, «sino que es un participante activo en la reorganización de la vida de los pueblos autóctonos de las Américas, de acuerdo con sus tradiciones culturales propias».^{21 22}

Esta última idea conllevaba una interrogante acerca de la perspectiva del «progreso» con la cual actuarían los diversos representantes políticos y sociales que asumieran la realización de políticas y acciones indigenistas. ¿Se impondría, acaso, una perspectiva de «integración» a la Nación única regida por el Estado; de «asimilacionismo» al proceso modernizaciones de la Nación y las sociedades mayoritarias en cada país y la incorporación del indígena a la ciudadanía entendida —entonces— como homogénea e «igualadora»?²³

20 Ver artículo en Revista. Alternativa, ICAL citada.

21 Ibid.

22 Lipschutz destaca las iniciativas sobre legislación indigenista logradas en América Latina y el aporte al desarrollo de conceptos de la Oficina de Asuntos Indígenas de EE.UU. bajo el gobierno de Roosevelt; citando al encargado de la misma, John Collier, consigna el posterior decaimiento de las políticas estatales indigenistas en ese país.

23 Bernardo Berdichewsky en «La visión crítica de Lipschutz de la antropología moderna», en «Alternativa», revista del ICAL, N°20, Santiago, 2003, dice: «La literatura y el arte progresista» fueron grandes generadores del «indigenismo». En su opinión fue mayoritaria la tendencia «igualitarista» de promoción de equidad de oportunidades y derechos para los indígenas, integrándolos o asimilándolos «a las estructuras clasistas y sus culturas» en las «sociedades nacionales». Pero, «el gran movimiento social desencadenado por la revolución mexicana» hace que sea incorporado a los proyectos —«moderados y reformistas o ... revolucionarios»— en los escenarios y países donde emergieron proyectos de cambio ante «la cuestión social» y «la cuestión nacional». Así, «podríamos hablar de un indigenismo de derecha, uno de centro y otro de izquierda». Pero entre los 20 y los 70 «el indige-

Lipschutz aprueba la idea del Instituto favorable a «que por la acción económica, social y cultural, se procure que las comunidades (indígenas) se desarrollen para incorporarse integralmente a la vida de cada país [1; Art. LIII del documento del Instituto], como también de la necesidad de asimilar y aprovechar» en la economía y vida de esas comunidades «los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal» [1; Art. LXII]. Explicita, sin embargo, su propia valoración del texto de principios indigenistas:

el acento en el concepto indigenista no está en el aislamiento, sino en la incorporación a la vida nacional de los países americanos, pero siempre —enfatisa—. «sobre la base del respeto a los valores positivos de su personalidad histórica y cultural».

En su opinión, las políticas acerca de las lenguas, las artes, costumbres, la espiritualidad y religiosidad pondrían a prueba las tensiones existentes entre el pensamiento integracionista/asimilacionista espurio (forzar a las etnias hacia su «mexicanización» o «chilenización», etc.) y —por otra parte— una efectiva acción respetuosa de las identidades y la diversidad cultural.

«...Y el hombre autóctono americano es, desde el mismo momento de la conquista, muy consciente del valor cultural que el idioma representa... En una de las versiones del libro Chilam-Balam, en el llamado Códice Pérez, encontramos no menos de 11 referencias al peligro que ha significado para la lengua del pueblo maya el contacto con el poderosos conquistador: ‘decae el idioma’... ‘habrás perdido tu ciencia, tu escritura; tu historia será recogida como basura’».

Destaca, así, la demanda del Instituto de impulsar la escuela bilingüe que «en las etapas iniciales» enseñe en lengua nativa [1 Art. XXXV, b]; pero, exige a la vez «enseñanza en la lengua nacional (es decir el español) en todas las escuelas de indios» [1 Art. XXV, c]. Y enfatiza:

«El idioma nativo es el camino por el cual el indígena... llega al dominio del... castellano, la ‘lengua franca’ para toda América Hispánica».

nismo en América... fue... progresista» y manifestó el afán de «sectores avanzados no indígenas (por) resolver la *cuestión indígena*». Las políticas indigenistas, desde los Estados, fueron incorporadas a los «programas de reformas agrarias», «...con los grandes movimientos populistas» (Cárdenas, Vargas, Paz Estensoro, Frei, Velasco Alvarado). Fue más drástico con «los socialistas (J. Arbens, en Guatemala; S. Allende, en Chile; J.J.Torres, en Bolivia)». Precisamente, en esos contextos, estaba presente —con diferentes énfasis— el pensamiento más radical de J.C. Mariátegui (Perú) y A. Lipschutz (Chile).

Argumenta que al crecer el número de indígenas con conocimiento del castellano no disminuirá el bilingüismo.

«Disminuirá por cierto el número de monolingües, y finalmente, así lo esperamos, los indios monolingües desaparecerán por completo».

Agrega:

«El folclore, la leyenda, la creencia, son instrumentos esenciales de la acción social... Si queremos capitalizar para la vida nacional de los pueblos las energías auténticas que les son propias, debemos contribuir al desarrollo de estas expresiones... para el bien cultural de la nación entera».²⁴

B. Berdichevsky muestra que el «indigenismo» integró amplios procesos democratizadores y hasta anti-capitalistas, los cuales desarrollaron una conciencia crítica de generaciones de individuos sobre la cuestión indígena no sólo de la sociedad mayor, sino también a los propios indios, los que ganaron en torno a sus programas. Hizo posible que nuevas generaciones, «...esta vez indígenas... visualizaran ahora la cuestión...desde un punto de vista indio, o en el marco histórico y social no sólo de sus sociedades nacionales, sino también internacional. Así se ha posibilitado *el salto dialéctico del indigenismo a la indianidad*». Agrega que el indianismo es el inicio del proceso de elaboración, con pleno protagonismo indígena, de reivindicaciones y programas que articulen sin reduccionismos lo social con lo étnico-cultural y lo nacional liberador.²⁵ Las ideas y prácticas de solidaridades internacionales de pueblos originarios son un rasgo relevante.

Es evidente que Lipschutz fundamentó aspectos decisivos para lo que recién hoy se debate en torno a «una nueva relación, un nuevo trato» de la sociedad mayoritaria respecto del pueblo originario.

La comunidad agraria es el objeto de más urgente atención por parte de la acción indigenista heredada por el indianismo. Sintetiza nuestro autor:

«No se puede tratar sobre la cultura espiritual sin tocar el problema de su fundamento material que en el caso presente es la tierra.
La Comunidad agraria indígena ha sobrevivido desde México hasta el sur de Chile, durante más de cuatro siglos de dominación neofeudal española...

24 Ver artículo en Revista ICAL citada.

25 B. Berdichevsky, op. cit. Ver también del mismo autor «Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica», en NS Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies XII (24), Montreal.

...los indígenas opinan que los adelantos en (su) economía. Tanto en la... individual, como la economía agraria cooperativa, deben realizarse en cuanto todavía es posible, en el marco legal de la ancestral comunidad. El Instituto... ha propugnado la conservación de la comunidad...con el fin expreso de fomentar la aplicación del concepto cooperativo en las masas indígenas [1, Art. XLV y LII]».

Su perspectiva histórica y política, se distancia —es cierto— del consenso de las instituciones (y de otras visiones indigenistas) de mediados del siglo XX. En ese 1953 especificaba su postura «utópica» —sobre la que ampliaremos más adelante— acerca del futuro a construir:

«Los de mi generación hemos asistido... a cosas verdaderamente sorprendentes. Después de la Primera Guerra Mundial un sinnúmero de nuevos pueblos comenzaron su independencia, su autonomía, o simplemente su existencia... los que hace 35 años arreglaban el futuro de Europa y del mundo entero, estaban perplejos».

En ese marco de reflexión sobre los cambios atingentes a los «problemas de las nacionalidades», adelantaba su hipótesis sobre un futuro para las naciones amerindias.

«Con el ulterior desarrollo de los valores autóctonos, con el aumento de sus riquezas materiales, y con el mayor contacto con el resto de la población, me parece natural que se presentara para ellos, para los gobiernos, el problema de una nueva organización político-administrativa de los diversos núcleos indígenas en las Repúblicas Americanas. No sería extraño que Territorios Autónomos indígenas en las Américas, —Territorios o Repúblicas Autónomas Mayas en Yucatán y Guatemala. Quechua en el Perú, Aymará en Bolivia».²⁶

EL «ASCENSO AL CONOCIMIENTO» (DE FRANCIS BACON A CARLOS MARX)

1. «El camino nacional de la conciencia»

Alejandro Lipschutz terminó su obra «*El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*» a inicios de 1960. Fue publicada por Editorial Austral.²⁷

Pablo Neruda dice en el prólogo de la obra, refiriéndose a Lipschutz:

«El hombre más importante de mi país... en estos años en que escribo... vive en una vieja casa que enfrenta la gran cordillera... vecino de Los Guindos, suburbio

26 Ver artículo en Revista ICAL citada.

27 Editorial del Partido Comunista de Chile; se consignan dos años diferentes en la edición: 1962 (Copyright) y 1963 (en la portada).

de Santiago de Chile...».

Y agrega:

«Aquel día lo había visto yo a mi amigo en su laboratorio y había soportado el tormento de que me mostrara, uno a uno, tumores y probetas...

De pronto sonó el teléfono, en la noche. Era su voz que me decía, excusándose con la extraña cortesía que es el escudo de su noble audacia: ‘No puedo, Pablo, resistir. Debo transmitirle esta maravillosa poesía’, y por quince minutos, trabajosamente, me tradujo verso a verso, páginas y páginas de Lucrecio... En verdad, la espléndida esencia materialista me pareció flagrante, instantánea, como si de la casa de Los Guindos la más antigua sabiduría y poesía iluminaran, en la sombra de mi ignorancia, el amanecer nuclear, el despertar del átomo».

Neruda insiste en que Lipschutz «no sólo reduce a cenizas la necedad y la mentira, sino que establece la verdad cristalina construyéndola con todos los materiales del conocimiento. Si bien es un impaciente enemigo de la falsedad es también el más porfiado investigador de la razón».²⁸

¿Cuál razón? ¿Qué racionalismo sustentando la búsqueda de conocimiento? ¿Qué fundamentos podrían ser comunes a la investigación biológica del avezado médico fisiólogo y, luego, a su entendimiento del pasado/futuro de la comunidad indígena americana?

Las respuestas, desde cualquier ángulo, se hacen muy complejas. Pero podemos intentar entender históricamente la idea del progreso y la perspectiva de un humanismo para el cambio social, con las cuales identificaron sus trabajos ambos intelectuales, en la poética o en la ciencia. Aquella «fe» en la razón, en «el progreso» y en la posibilidad de una creciente comprensión científica de las sociedades, se situó en la atmósfera intelectual y política que envolvía sus adhesiones a la tradición marxista y a la militancia de ambos en el Partido Comunista de Chile.

El contexto más general denotaba el impacto del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS (PCUS); las denuncias estampadas por Nikita Kruchev de las «deformaciones del socialismo» soviético y los crímenes en la «era de Stalin». La renuncia (oficial) a entender las raíces históricas, políticas y de la «teoría del socialismo» mediante la explicación de dichos crímenes como el resultado simple del «culto a la personalidad» del jefe omnipotente. Se experimentaba, entonces, una profunda frustración; los actores debían enfrentar el desafío intelectual, político y emocional abierto por aquel fracaso de la praxis política en la construcción del «socialismo». A fin de cuentas, el

28 Pablo Neruda, Prólogo a A. Lipschutz, «El Problema Racial en la Conquista de América y el Mestizaje», Ed. Austral, Santiago, 1963.

valor universal de la experiencia soviética podía y debía ser cuestionado. Sin embargo, en el vórtice de la «guerra fría» era extremadamente difícil proclamar una crítica a la URSS, sin poner en riesgo el «ideal del socialismo» y hasta la propia utopía de emancipación humana. Entonces, el socialismo tendría que realizarse mediante su «corrección» desde dentro de la sociedad y el Estado de la URSS.

Cuando Neruda señala que «la espléndida esencia materialista» capturada por Lipschutz en la poética de Lucrecio «iluminaba... el amanecer nuclear, el despertar del átomo», está traduciendo la angustia de una humanidad al borde de la autodestrucción. La defensa «del socialismo» y del derecho a la autodeterminación para los pueblos oprimidos le exige sumarse a la denuncia del armamentismo agresivo de EE.UU. El poder nuclear soviético es considerado una necesidad para impedir que el permanente chantaje imperialista se consume. La lucha por la paz y el desarme es una condición básica del humanismo. El dominio científico-tecnológico del átomo, de la mano del ideal socialista, tendría que ofrecer un mundo futuro sin miserias. Esos son elementos del clima vivido a meses de ocurrir la «crisis de los misiles» soviéticos emplazados en Cuba que objetivaron la posibilidad del suicidio nuclear.

Neruda, en su prólogo, parece destacar dos supuestos esenciales para el pensamiento filosófico y la elaboración teórica desde el marxismo, que están presentes en el conjunto de la obra de Lipschutz.

Primero, un marxismo que asuma críticamente la totalidad de *la herencia intelectual-cultural de la humanidad*, en su desarrollo histórico.

Segundo, un marxismo que investigue los caminos de la transformación social desde las *condiciones históricas concretas*.

En el mismo texto afirma que, si bien Lipschutz «nació lejos de estas tierras», es «el más universal de los chilenos». Porque,

«...nos ha enseñado no sólo la ciencia universal... Nos ha enseñado la verdad de nuestro origen mostrándonos el camino nacional de la conciencia...».

Vale la pena subrayar: «...camino nacional». Énfasis en la responsabilidad y necesidad de elaborar y realizar un proyecto desde la propia historia. Por eso es que —ilustra Neruda— en su búsqueda de un pasado significativo para el razonamiento sobre los desafíos contemporáneos, Lipschutz

«se preocupa tan pronto de Gonzalo de Guerrero, marinero de Palos, que se asimiló a la vida de los mayas en plena guerra imperial, como de las viejas tribus araucanas, de su condición y precarias protecciones legales...; no sólo defiende, acusa, fundamenta, sino que propone todas las normas de la futura consideración

de los entrecruzados problemas indígenas y sus derivaciones filosóficas, raciales, sociales y políticas».²⁹

En ese mundo de guerra fría, deshielo post estalinista, resistencia nacional de Viet-Nam ante la máquina de guerra imperial y aquella América Latina conmovida por la revolución cubana, el «optimismo histórico» podría ir a la par con el relanzamiento crítico del «pensamiento socialista», afincado en las realidades nacionales y continentales. En Chile, desde la elección de 1958, la izquierda que se autoconcebía predominantemente marxista, se convirtió en una alternativa de gobierno.

2. Praxis y conocimiento (teoría)

«¡Que diferencia! En la vida de los hombres en alguna provincia de altísima cultura en Europa... y en una región salvajísima y bárbara en las Nuevas Indias... Y esa diferencia no se debe al suelo, ni al clima, y tampoco al físico de los hombres, sino a las artes». [Francis Bacon...] (p. 38)³⁰

A fines de los 60, Lipschutz compiló y publicó conferencias y trabajos que dan cuenta de la teoría o el método marxista por él asumido en su libro «*Seis Ensayos Marxistas (1959-1968)*».

El fundamento epistemológico básico queda expuesto en los ensayos «*Scire y Scientia en la teoría de Aristóteles y Francis Bacon*» y «*Karl Marx, el materialista*».³¹

Al establecer un campo filosófico que vincula a F. Bacon y a C. Marx, Lipschutz focaliza dos momentos de vuelco o «revolución» epistemológica: en relación a F. Bacon, mediante sus escritos hacia 1620; y respecto a Marx, mediante su obra desarrollada entre 1844 y 1886.

Aclara que su interés por problemas de la epistemología se genera estrictamente desde la práctica científica. Precisa que se trata de «uno de los más espectaculares aspectos que se nos ofrecen en el pensamiento científico...». Agrega, para evitar «malentendidos con los filósofos de profesión», que entiende «epistemología» en su sentido inmediato —como se deriva de «*episteme*», igual a «*ciencia*»— sin aludir a problemas especiales considerados por los filósofos.

Se requiere enfrentar preguntas básicas, tales como:

29 Ibid.

30 Citado por A. Lipschutz en «*Seis Ensayos Marxistas (1959-1968)*», Ed. Andrés Bello, Santiago, 1970.

31 Ibid. A los mencionados Ensayos corresponden las citas siguientes, hasta el término del capítulo II.

¿Qué se debe entender por «saber»? ¿Cómo se origina el saber? ¿De qué especie de herramienta intelectual debe servirse la ciencia?

Lipschutz entiende que la forma de abordar el qué y el cómo del conocimiento tiene que ser histórica: presupone saber más sobre el «amanecer» del conocimiento durante el paleolítico, su evolución en el neolítico, su marcha sucesiva.

La primera afirmación resulta de confrontar la evolución biológica —su consecuencia, el *homo sapiens*— con la evolución social. Propone, así, entender que se trata de una especie que se hizo *homo sapiens*, debido a que fue —desde el inicio y al mismo tiempo— *homo opifex*, como ya lo era el pitecántropo y, probablemente, también el australopiteco. Quiere decir que la sabiduría del *homo sapiens* ha dependido y depende de sus prácticas, sus habilidades. Ha desarrollado su inteligencia y su conciencia avanzando con sus prácticas, sus oficios = opifex.

Ahora bien, puesto que el trabajo —por muy en «solitario» que se cumpla— es un acto social, siempre dependerá de la actividad que han realizado o realizan otros hombres. Entonces, debe entenderse que el saber no se desprende de la obra «mía» (situación a la que se refiere el vocablo *opus* en latín), sino a las prácticas de muchos. El saber se obtiene con el trabajo de muchos, de todos (a lo que se aplica el vocablo *opere* en latín). Lipschutz insiste en que el resultado de esa práctica social

«se trasmite como herencia cultural a todos los miembros de la tribu...; el razonamiento está relacionado íntimamente con *todo obrar*».

Sin embargo, las realidades históricas hacen posible que ciertos individuos adquieran autonomía relativa en tanto «sabios».

El jefe, en especial el curandero, el mago, es representativo de esta tendencia al autonomismo en la evolución intelectual del hombre...es el primer «sabio» ... «hombre de ciencia» «ya no más *homo sapiens*, sino *homo sapientissimus, seu doctus*».

Y ha sucedido que esos jefes... prefieran olvidar que su saber depende del trabajo de todos.

Francis Bacon afirmó que el camino desde el SCIRE a la SCIENTIA es el recorrido desde las prácticas humanas hacia la obtención de un cierto grado de conocimiento, de comprensión teórica o ciencia.

Lipschutz explica que el significado de *scire* nos remite al «saber en el sentido más amplio... tener destreza en algo». La *scientia* supone que aquella destreza haya generado un cierto «entendimiento». En consecuencia, son las

pericias obtenidas con las prácticas, ejercidas socialmente por los individuos, las que van construyendo los peldaños ascendentes que llevan a la *teoría* o al ejercicio de la *ciencia* como se entiende en la modernidad.

Al dar a conocer el *Novum Organum*, en 1620, F. Bacon difirió críticamente de los escritos de Aristóteles (datados unos dos mil años antes). No obstante, destacó que Aristóteles entendía que la escalera que lleva hacia el conocimiento exigía una consideración estricta de lo sensible, es decir, de las prácticas. Lipschutz interpreta aquella concepción relativa a cómo se logra el conocimiento, y dice: «De las sensaciones llegamos... paulatinamente a la ciencia». En la expresión de Bacon ello se logra a través del «*Opere, vel Mente*». Es decir, «*obrando* (o practicando) y *razonando*»; yendo de la práctica a la teoría, para volver a la práctica, y así en una espiral ilimitada.

No obstante, subsiste una diferencia fundamental entre Aristóteles y Bacon.

El ascenso al conocimiento —para Aristóteles— no está abierto a todos los humanos; quien pertenezca a una «raza» (inferior) de bárbaros —la cual por su condición de tal, puede ser esclavizada— *no debe ascender al conocimiento*. Así, se hace evidente que el antagonismo y la lucha de las *clases* en la sociedad se hace presente en las posturas filosóficas acerca del «cómo conocer».

La respuesta crítica de Bacon (ver el epígrafe con el cual iniciamos este apartado) enfatiza como un hecho objetivo de lo que es posible conocer históricamente que «... *la vida de los hombres en alguna provincia de altísima cultura en Europa*» difiere de la vida en «...*una región salvajísima y bárbara en las Nuevas Indias*» sólo por el estado de las prácticas humanas adquiridas, o lo que el propio Bacon llama «*las artes*». Y, según el crítico de Aristóteles en el siglo XVII, «...*esta diferencia no se debe ni al suelo ni al clima, y tampoco al físico de los hombres...*».

Otro aspecto de las ideas de Bacon acerca del conocimiento, es su afirmación (en *Distributio Operis* y, también, en *Novum Organum*, traducidas directamente por Lipschutz):

«El hombre, como interventor e intérprete de la Naturaleza, únicamente realiza y entiende cuanto ha observado de la Naturaleza a través de su *Obrar* y *Reflexionar*: no sabe y no puede más»; y
«...las dos nociones, la del *actuar* y la del *contemplar* [la práctica y el teorizar], son la misma cosa; y lo que es utilísimo en el *obrar*, es lo más verdadero en el *saber*».

De ese modo, la ciencia o la teoría «no es otra cosa que práctica inte-

lectualizada».

Locke, también a mediados del siglo XVII, decía que la sensación lleva directamente al conocimiento. Según Lipschutz, Bacon contrapone a esa idea una corrección esencial: la sensación se traduce en una experiencia. Se trata de una sensación y experiencia obtenidas por medio de prácticas humanas conscientes: «Es decir, el Obrar con la intervención obligada de la Razón. ¡Sensación aplicada en la práctica humana, sensación controlada por la voluntad humana consciente!».

3. El trabajo humano y la consciente voluntad: Marx

Por su parte, y como un fundamento de su concepción materialista de la historia, Marx afirma (en «El Capital»):

«Lo que distingue de la mejor abeja al peor constructor (entre los hombres) es el hecho de que éste ha construido en su cerebro su celdilla antes de construirla en cera». (p. 57)

A diferencia de la abeja, la obra primero «existía como idea» en el cerebro de un hombre.

Ya en 1844, en los cuadernos que fueran, mucho más tarde, editados como «*Manuscritos Económicos y Filosóficos*», Marx había subrayado el carácter social de toda obra humana:

«Aun cuando estoy realizando una actividad científica, u otra, es decir, una actividad que pocas veces puedo efectuar en asociación inmediata con otros hombres, estoy realizando un acto social, porque actúo como hombre... Mi propia existencia es actividad social...».

En 1845, a la edad de 27 años, Marx había anotado sus «Tesis sobre Feuerbach» (publicadas recién en 1888 por Federico Engels).

La *primera tesis* dice: «El defecto principal de todo materialismo — incluso el de Feuerbach— ha sido, hasta ahora, el de considerar la realidad, o el mundo accesible por intermedio de los sentidos, sólo bajo la forma del Objeto, o de la Contemplación, pero no bajo el aspecto de la Actividad Concreta Humana, de la Praxis...».

Lipschutz indica que esa tesis fundamental equivale al núcleo del pensamiento de F. Bacon expresado en la fórmula «Opera vel Mente». (Marx no pudo leer el «Novum Organum» ni ningún otro escrito de Bacon, puesto que sus trabajos fueron traducidos más tarde).

Marx, en su *tercera tesis*, escribe: «...el educador mismo tiene que ser

educado» y ese aprendizaje sólo se obtiene de la reflexión crítica acerca de los acontecimientos sociales gestados por *la voluntad del hombre*.

Un año antes, en 1844, Marx había dicho en sus «*Manuscritos...*»:

«El hombre hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de sus conciencia... tiene una actividad vital conciente... Sólo por eso la actividad del humano es una actividad libre».

Lipschutz considera que la preocupación esencial de Marx es *la pérdida de la libertad*. En tal perspectiva debe ser entendida la *tesis once* que asigna al conocimiento una función esencial para el cambio social:

«Los filósofos han sólo interpretado el mundo, y de diverso modo; pero se trata de cambiarlo».

4. La libertad humana

Lipschutz continúa destacando el pensamiento filosófico-teórico de Marx; se trata ahora del *trabajo enajenado*, resultante de la sociedad dividida en clases sociales; es el tema central en el primer «*Manuscrito...*»:

«El trabajador se convierte en una mercancía (relativamente) más barata que cuantas mercancías él crea. La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento del valor del mundo de las cosas (producidas)».

«La realización del Trabajo aparece en la esfera de la economía política como una des-realización (invalidación) del trabajador... servidumbre al objeto... enajenación».

Quiere decir que el trabajador se relaciona con el producto de su propio trabajo como con un trabajo que le es ajeno, el cual... «es frente a él [trabajador productor] un poder autónomo, y la vida que él ha dado al objeto, se le ofrece como una fuerza hostil».

El resultado es, entonces, «...*la actividad como sufrimiento*».

«El hombre, el trabajador se siente libremente activo sólo en sus funciones animales, en el comer, beber, procrear... mientras que en sus funciones humanas se siente reducido a la condición animal».

Concluye Lipschutz: «Ya no más ‘Opere vel Mente’»; no más penetración en el conocimiento... a través de su labor, de su praxis. Ahora, para el productor humano reina «su enajenación de la misma especie humana de la cual forma parte por ley de la naturaleza».

O como escribió Marx en 1844:

«El producto del trabajo no pertenece al trabajador... es fuente de goce y de placer para otro. No son los dioses, ni es la naturaleza, sino son sólo otros hombres [otros que el trabajador] los que pueden ejercer este poder ajeno sobre los hombres [que trabajan]».

Lipschutz señala que cien años después de ese escrito de Marx, sería traducido el mito babilónico que nos dice: *Marduk* creó al hombre precisamente para que trabajara para los dioses, que en Babilonia tenían «profesión»; eran los terratenientes... como en América.

LA COMUNIDAD MAPUCHE: INTEGRACIONISMO Y RESISTENCIA

1. Los «progresistas» en los 50 y 60

En 1956, Lipschutz publicó «*La Comunidad Indígena en América y en Chile. Su pasado histórico y sus perspectivas*». La obra reforzaba la «*Colección América Nuestra*» de la Editorial Universitaria. Parece plausible que, siendo ese estudio concebido por su autor como aporte y estímulo al debate continental y nacional relativo *al problema del indio*, considerase entre sus interlocutores posibles las personalidades intelectuales y políticas progresistas, proclives a valorar las ideas derivadas del «indigenismo» que venía impulsándose desde México y sus contextos post-revolución agrarista. En efecto, es significativo, primero, que el prólogo del libro lo hiciese el profesor Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista de México. Luego, habría que reparar en que *América Nuestra* (colección) fue creada y dirigida por Clodomiro Almeyda, profesor de la Universidad de Chile, dirigente del Partido Socialista y ex-ministro de Estado (durante el breve periodo — 1952/53— en que ese partido integró el gobierno de Carlos Ibáñez).

Pero la significación y el impacto mayor de los argumentos sistematizados por Lipschutz decía relación con el debate parlamentario y con la valoración de la capacidad de presionar sobre la sociedad política y los gobiernos (radicales) que las organizaciones mapuches de la época habían mostrado. Todo ello, en el contexto de la resistencia de *las comunidades* ante las leyes dictadas con el fin de sustituir la propiedad colectiva de las tierras por la asignación de títulos de propiedad individuales. Es decir, el mecanismo esencial para lograr la eliminación jurídica e histórica de *la comunidad*, fundamento irremplazable de toda identidad y continuidad como pueblo mapuche.

Considerando el contexto político global hacia 1956, el estudio publicado por Lipschutz pareciera ser un oportuno intento de intervenir en el momento de reformulación de una alternativa de izquierda, así como del desen-

volvimiento ideológico y político de un social cristianismo activo.

Iniciado el segundo lustro de los 50, no es fácil apreciar la efectiva influencia del pensamiento de Lipschutz en los partidos y, por su mediación, sobre las organizaciones sociales-populares y las tendencias intelectuales que promovían nuevas ideas progresistas. No obstante, su peso intelectual interpelaba mucho más allá de los medios académicos. Sus libros editados por la Universidad de Chile y otras editoriales, sus conferencias públicas eran accesibles y difíciles de ignorar para, al menos, los dirigentes políticos, sociales o religiosos.

A lo largo de los 50 y 60 cobraron fuerza y compitieron entre sí las ideologías y los proyectos de cambio de sociedad que consideraban urgente y básica la transformación de las estructuras determinantes de relaciones sociales *semi-feudales*, características de la propiedad y la producción agraria en Chile.

La acción política en pos de la movilización de diversos sujetos sociales del campo tendieron a vertebrarse tras *programas de reforma agraria* planteados, primero, por los partidos comunista y socialista. Un hecho de implicancia mayor en el proceso de esa izquierda fue la aminoración de su actividad para desarrollar «movimientos campesinos». Esto, como resultado de una suerte del pacto *tácito* con las dirigencias del Partido Radical, mayoritario en la coalición triunfante del Frente Popular (1938) y en el cual la influencia de representantes políticos de la burguesía agraria era decisiva. El *pacto informal* estableció una *tregua* indefinida en las luchas contra el latifundio, por el derecho a la organización de los trabajadores del campo y el avance de las reivindicaciones que les eran propias. Desde 1954, al establecerse un eje comunista-socialista impulsor de la nueva alternativa de izquierda (Frente de Acción Popular-FRAP), la propuesta de reforma agraria, con sindicalización y luchas campesinas, cobraron dinamismo impregnando las campañas presidenciales lideradas por Salvador Allende de 1958 y 1964, hasta constituirse en Unidad Popular (UP) y acceder al gobierno en 1970.

Por su parte, y paralelamente, la transformación del movimiento social-cristiano de la Falange Nacional en Partido Demócrata Cristiano (1957) daba un claro énfasis a un proyecto de modernización agraria mediante la eliminación del latifundio, vía participación de los trabajadores organizados, metas de justicia social y mejoramiento de la productividad. El proyecto de reforma agraria fue el elemento clave de la estrategia sellada por el PDC. Junto con afirmar la estrategia de constituir la alternativa progresista ante la izquierda marxista, plasmada en el «camino propio» (o el descarte de toda

posibilidad de alianza con la izquierda), la condena del latifundio le permitió autodefinirse como una fuerza opuesta por principios y estrategia («el socialismo comunitarista») a la derecha política. El cambio de la «estructura» agraria era el pilar programático que evocaba con más ímpetu una «revolución en libertad». Así, el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-70) inició la aplicación de la radical ley de reforma agraria desde 1967. La movilización social y política de masas en el campo y las dinámicas contradicciones suscitadas, tendieron a radicalizar a esos sujetos populares, a sectores de la militancia de la democracia cristiana (DC); remecieron y activaron a los partidos y bases de apoyo de la derecha y favorecieron que trabajadores del campo — organizados en gran medida bajo la acción de la DC— participaran de la elección de Allende.

En síntesis, las visiones ideo-políticas sobre el agro y sus diferentes actores llegaron a una fase de eclosión durante el período 1964/67 y 1973.

2. «El fruto de la labor...»: jefes y señores

Lipschutz inicia su estudio sobre *la comunidad indígena* identificando lo que es común y universal:

«...el derecho consuetudinario comunal sobre la tierra..., es decir, derecho del clan o de la tribu sobre la tierra, es un fenómeno humano general».

«(...) Es la tribu representada por la junta de los jefes o ancianos, la que dispone de las tierras arables y las distribuye... y las redistribuye entre los miembros de la tribu. Los agricultores individuales trabajan su hijuela como si fueran sus propietarios».³² En esas condiciones surge la institución del *jefe elegido*.

El concepto de *jefismo* —acuñado por él— está, así, asociado a una forma de organización social y parece fundamental para entender la conformación histórica del pueblo-nación mapuche. Para entender, también, los intentos permanentes de destrucción de la comunidad agraria, en la cual se ha sustentado la existencia de ese pueblo y su identidad.

Considerando los procesos históricos en general y a sociedades indígenas distintas de la mapuche, Lipschutz dice:

«La transformación de la institución del *jefismo* en la del *señorialismo* es, por una

32 A. Lipschutz, «La Comunidad Indígena en América y en Chile», Ed. Universitaria, Colección Nuestra América, Santiago, 1956, p. 24.

parte, consecuencia de los cambios que se han efectuado en la economía de la tribu: la producción ha llegado a ser mayor que el mínimo de subsistencia, con lo cual se estimula la tendencia al acaparamiento (...). Por otra parte, la institución del señorialismo tiene también consecuencias fundamentales con respecto a las relaciones mutuas entre el sucesor del jefe, ahora *Señor*, y los individuos que componen la tribu; ellos se transforman en dependientes, o sujetos del señor».³³

Cabe destacar la interpretación que Lipschutz hizo de los Murales de Bonampak (descubiertos en 1947) como fuente histórica para referirse al fenómeno menos explicado de la cultura Maya: el ocaso cultural y político de esa sociedad entre fines del siglos IX y X. A diferencia de quienes veían en las pinturas luchas «inter-tribales» o entre señores, él argumentó que se trataba de acciones de castigo de los señores de esa región contra «sus» campesinos que habían intentado rebeliones sociales.³⁴

Volvamos a la *comunidad*. Estudiando a cronistas y otras fuentes, afirma que la sociedad mapuche al momento de la conquista no conoce el señorialismo. Cita al padre Rosales:

«Los caciques son las cabezas de las familias y linajes, de modo que no tienen un cacique que le reconozcan más de los de su linaje».³⁵ (p.42)

Y sobre la propiedad, cita a Ricardo Latcham:

«Cada uno era dueño de los bienes que lograba reunir pero no se reconocía la propiedad exclusiva individual del terreno...»³⁶

33 Ibid.

34 Bonampak es la cumbre pictórica pre-colombina: un templo en Chiapas, cerca del río Lacanha.; contemporáneo de Palenque, del período clásico tardío, de hace unos 1200 años. Lipschutz escribió «El señorialismo... predispone a la conquista... Las reyertas intertribales de antaño, por tierras, por agua, por cazadores, se 'subliman' señorialmente... ofrece ganancias materiales... no sólo nuevas tierras, sino esclavos, o inquilinos, que las trabajarán... Bonampak ha desvirtuado el antiguo concepto del Período Clásico como tiempo de paz absoluta», en «Los muros pintados de Bonampak. Enseñanzas sociológicas», Ed Universitaria, Santiago, 1971, p. 53.

35 L. Lipschutz, «La Comunidad...», op. cit.

36 Ibid. (cita de: Ricardo Latcham, «La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos». Publicación del Museo de Etnología y Antropología (Santiago), T.III, 1924).

Aunque Cooper³⁷ creía que «cada familia o clan podía reclamar como suyo cierto terreno que había heredado de sus antepasados, y este terreno se trabajaba en común por la familia o grupo», las tierras eran propiedad comunal.

Con anterioridad, se daba por cierta la propiedad individual (Molina, 1787 y Medina, 1882). Lipschutz sobre este aspecto, dice:

«Probablemente el problema de la propiedad territorial ni siquiera se planteaba [entre los mapuche]...ya que...estaban bien delimitados los derechos sobre el fruto de la labor».

«El problema del derecho territorial adquiere en Chile importancia sólo como consecuencia de la conquista».

En fin, es la historia de la invasión, la colonización, opresión; desde las encomiendas y mercedes de tierras hasta la hacienda o latifundio que sólo sucumbiría ante la realización de la ley de Reforma Agraria (1967 a 1973). (Actualmente es la realidad del moderno mega-latifundio forestal, bajo propiedad de capitales transnacionales).

El libro «*La comunidad...*», en su edición de 1956, explica en la contraportada:

«...Alrededor de 130 mil araucanos continúan viviendo en comunidades agrícolas... ¿Deben ser divididas las comunidades para... transformar a los ex comuneros en 'prósperos' pequeños agricultores? La gran mayoría de los indígenas se oponen tenazmente a la división... Pudientes grupos no indígenas propugnan la derogación de todas las leyes protectoras de la comunidad... alrededor de medio millón de hectáreas de tierras de labranza aparecerían rápidamente y a precio bajo o ilusorio en el mercado. Los ex comuneros se transformarían en inquilinos, los unos; los otros emigrarían a Santiago, en calidad de nuevos pobres de la gran urbe». Y en el epílogo del libro, se agrega: «...la hacienda... se adueña de las tierras fértiles de la comunidad y el indio se retira hacia lugares apartados, hacia 'el monte', con tierras más pobres. Pero la comunidad indígena *sobrevive* a pesar de todo...».³⁸

El autor reitera en 1956 lo que ha dicho desde más de dos décadas antes: «la comunidad indígena como institución social encierra aquellos valores del cooperativismo que son indispensables en la producción agrícola de nuestro tiempo».

37 Idem. (Cita de: John M. Cooper, «The Araucanians». Handbook of south american indians; 6 tomos, Julian H. Steward, Ed. Smithsonian Institution, Washington, 1946-1959; volumen 2, 1946. pp. 657-760).

38 Esta y las siguientes citas, hasta el fin del capítulo III, corresponden a A. Lipschutz, «La Comunidad Indígena en...» ya citada.

Ideas fuerza como ésta indican, desde ya, que la racionalidad en Lipschutz no es el simple reflejo de un «racionalismo» que haga de la categoría del *progreso* sinónimo del «desarrollo de las fuerzas productivas» y cifre en el «productivismo» o «desarrollismo económico» la clave de la modernidad. Su método interpretativo —su marxismo— supone el rechazo crítico de la tradición liberal; es decir, aquella que piensa y actúa supeditando la categoría del «progreso» al crecimiento productivo y a la homogenización social, cultural y política, en claves «universalistas». Como veremos más adelante, Lipschutz afirma que el llamado hombre progresista «soñaba con una humanidad unida en un sólo pueblo...»; y critica aquella errónea convicción que deniega la diversidad cultural, identitaria, imaginándose que, al eliminar las diferencias, estaría creando las condiciones para «la evolución hacia la igualdad y la fraternidad entre los hombres todos...».

Contrapone su estudio y propuestas a las buenas o malas «conciencias» y mentalidades que clamaban (y, por cierto, siguen promoviendo) la «integración» del indio a la sociedad «moderna». Conscientemente o no, esas mentalidades o idea del «progreso» —tal como lo ve nuestro autor— son el resultado ideológico de la expansión, la mundialización y la actual globalización, concebidas restrictivamente desde los intereses del colonizador y, luego, de la «metrópoli» y del «capital mundial». Lipschutz dice: «...cada grupo étnico representa un verdadero aporte cultural...». Subraya que ese ha sido el fundamento de un mejor desarrollo desde mucho antes del capitalismo y, por cierto, del socialismo: se refiere al caso de los pequeños cantones culturales, lingüísticos diferenciados, las pequeñas «repúblicas» que con sus especificidades propias conformaron la Confederación Helvética, y eso en el centro de Europa.

3. Eliminar la comunidad: el proyecto de ley «de artículo único» (1953)

En su estudio sobre la *comunidad* en Chile, critica la evolución histórica de la legislación sobre la comunidad agrícola mapuche. Inicia ese análisis ocupándose de la coyuntura planteada en los 50. Enfrentó «...la verdadera razón del concepto divisionista», es decir, del nuevo intento (que surge en ese momento) por eliminar a la *comunidad* mapuche mediante «la aventura del proyecto de ley de *artículo único*».

¿Quiénes promueven la división de la comunidad indígena?

«No es un secreto —responde Lipschutz—: no son los indígenas... sino pequeños

grupos de personas interesadas en la adquisición de ciertas tierras que actualmente están ocupadas por comunidades...».

Relata que la prensa dio a conocer «estudios» del departamento de urbanización de la Dirección General de Obras Públicas que proponían el traslado de las comunidades mapuche que rodeaban la ciudad de Temuco hacia la Cordillera de la Costa, a fin de instalar en su lugar colonos italianos y alemanes en las tierras suburbanas de propiedad indígena comunitaria. Si bien ese «sombrio asunto cayó en el olvido», luego de manifestaciones mapuches, el científico afirmaba que «siguieron nuevos trámites que demuestran... intención... de alcance mayor». Criticaba, entonces, el Proyecto de Ley publicado en el Boletín N° 679 (sesión del 25 de agosto de 1953), conocido como «de artículo único», el cual proponía que

«los indígenas y las propiedades indígenas quedan sometidas al imperio de la ley común y derogados los decretos y leyes de excepción que a ellos se refieren; especialmente la ley N° 4.802, de 24 de enero de 1930; el decreto N° 4.111, de 12 de junio de 1931; y la ley N° 8.736, de 28 de enero de 1947».

Esta última mantuvo la vigencia de las anteriores leyes N° 4.111 y N° 4.802 y su aprobación había sido el objeto del debate de los diputados en torno a 1940.

«Hemos insistido —dice nuestro autor— en el hecho tan sobresaliente de que la comunidad ... basada en la propiedad territorial comunal e inalienable, ha sobrevivido a pesar de la Colonia, y a pesar de la larga campaña de la Araucanía, con las atrocidades y muertes que la acompañaron, y a pesar del despojo de las tierras indígenas del cual nos hablan no sólo los testigos e historiadores, sino también las leyes».³⁹

4. Desde 1813...: el afán «republicano» por eliminar el problema del indio (comunero)

Su argumento (en 1956) constataba que se habían sucedido 142 años de forcejeos orientados por la meta política de subdividir y terminar con la propiedad y el usufructo comunitarios, defendidos por los mapuches.

39 Lipschutz dice que «el despojo de tierras pertenecientes a comunidades... se realiza hasta hoy en el sur de nuestro país, con engaño y hasta asesinato» y hace referencia al Informe del Diputado J. Cayupi sobre acontecimientos en el Departamento de Lebu, Provincia de Arauco, expuesto en la Sesión Extraordinaria de la Cámara de Diputados del 18 de noviembre de 1953, pp. 1021 y 1054.

«La Junta de Gobierno con acuerdo del Senado, dicta en 1813 un Reglamento-Ley concebido, patéticamente, como paso... definitivo de una legislación protectora del indio».

Ante la realidad del Chile central, los padres de la patria aspiraron a «la fraternidad, igualdad y prosperidad de los indios», pero tienen en cuenta «la extrema miseria, inercia, inactividad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos con el supuesto nombre de pueblos...». Por eso decretan que «...pasarán a residir en villas formales... gozando de los mismos derechos sociales de ciudadanía que corresponde al resto de los chilenos...».

La tierra que era de propiedad de los indígenas concentrados en los «pueblos de indios» serán objeto de remate público.

El gobierno reconoce, no obstante, que las usurpaciones «siempre...deben haberse ...verificado con provecho de las personas pudientes».

Diez años después (ley del 10 de junio de 1823) la situación de indefensión de los indígenas era tal que el Director Supremo del Estado debió decretar

«que lo actual poseído según ley por los indígenas se les declara en perpetua y segura propiedad». Pero, «las tierras sobrantes se sacarán a pública subasta».

Lipschutz, concluye:

«...los vecinos del pueblo de indios se transforman cuanto más en inquilinos de la hacienda. Paulatinamente el indio desaparece.

Ahora ... hay paz en la tierra... en la zona clásica del inquilinaje».

«Liquidación de pueblos, remate público de tierras, derechos de ciudadanía —son los tópicos que desde ahora en adelante son inherentes a toda legislación india hasta nuestros días».

La fase siguiente de la legislación se encamina directamente hacia la «pacificación» y la «reducción» de los mapuches, mediante la guerra moderna. Se establece la Provincia de Arauco en «los territorios indígenas situados al sur del Bío-Bío y al norte de la provincia de Valdivia», como reza la propia ley del 2 de julio de 1852. El primer decreto del 14 de marzo de 1853 da «garantías» a los vendedores (mapuches) y compradores de tierras. Vendrán otras normas en 1855, en 1856 (para el traspaso de propiedad indígena ahora en Llanquihue) y en 1863. La ley de 1866 se propone fundar poblaciones «en los parajes del territorio indígena»; los terrenos que el Estado posee y adquiera «se venderán en subasta pública en lotes que no excedan de quinientas

hectáreas». Puesto que son tantos más los mapuches desposeídos de la tierra que la capacidad de los nuevos latifundios para usarlos a la manera de los inquilinos del centro del país, la ley debe «deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas» sea como posesiones particulares o «reducciones»...

Entonces debió iniciarse la política activa contra la preservación de la comunidad inalienable. La ley dijo:

«Art. 7º, regla 6: Si una octava parte de los indígenas cabezas de familia de la reducción reconocida como propietario del terreno, pidiese que se le asigne determinadamente lo que le corresponda, los ingenieros procederán a hacer la división y demarcación de límites, asignando al cacique el triple de la parte de terreno que se asigne a las cabezas de familia».

Las leyes que tratan de las condiciones para enajenar tierras de *la comunidad* se siguen —y son a veces contradictorias en facilitar o dificultar la compra de propiedad indígena— en 1874, 1883, 1893, 1903 y 1913.

Los traspasos de terrenos mapuches a «blancos» se logran, crecientemente, por fraude y usurpaciones. Nuestro autor destaca el «Manifiesto» de los loncos de Llanquihue, dirigido en 1894 al Presidente de la República. «Usurpaciones de más de trescientas mil cuadras...», acusan los loncos detalladamente.

La ley indígena del 29 de agosto de 1927 se propuso, una vez más, culminar con la división-eliminación de «las comunidades que tengan título de merced». Ya no se requerirá que «una octava parte» de los miembros de la comunidad solicite la partición en títulos de propiedad individuales:

«Art. 3. Las peticiones de división de una Comunidad podrán ser formuladas verbalmente o por escrito, por cualquier indígena que sea cabeza de familia... por sí o en representación, además, de otros indígenas ... con derechos individuales.

Art. 4. ... el Tribunal (con asiento en Temuco) podrá practicar la división... fuera del orden fijado cuando, a su juicio, hubiere motivo justificado que lo aconsejase».

5. La comunidad resiste a la división: el decreto-ley de 1931

No obstante, lo históricamente notabilísimo es que el esfuerzo legislador de los hombres de Estado chilenos se hizo totalmente inútil. Aparentemente no se encontró entre las casi tres mil comunidades —destaca nuestro autor— prácticamente ningún individuo mapuche que demandara, ni tan siquiera «verbalmente», la partición de las tierras comunitarias de las que era

parte.

La resistencia mapuche a la idea liberal de modernidad y sometimiento a *trato igual* (mercantil) para ciudadanos mapuches *tan chilenos* como el resto, impactó prontamente en la dinámica parlamentaria y política general. Luego de una ley y un decreto (1930 y 31), se dictó el Decreto-ley N° 4.111 del 12 de junio de 1931, el cual derogó 18 normas anteriores (de los años 1853 a 1927). A diferencia de las normas de 1927 y 1928, en 1931 se estableció que la división de la comunidad tenía que solicitarla al menos un tercio de los «comuneros».

Lipschutz dice que el peligro subsistía, pero se conocía también la actitud de la sociedad mapuche, ajena a la «oferta» de la propiedad individual.

Añade que jamás se le ocurrió a político o persona alguna aplicar a las «Sociedades Anónimas» —¡tan importantes para el derecho moderno!— el criterio ideado para hacer posible la división de la comunidad indígena, es decir, que ésta se efectuase a solicitud tan sólo de un tercio de los «socios».

No obstante, entiende que dicha ley 4.111, a pesar de su debilidad puesto que no garantizó los *derechos étnico-sociales del pueblo mapuche —sustentados en sus comunidades agrarias inalienables—*,

«representa...un punto de partida útil para el desarrollo de una justa legislación indígena».

Una vez más, la ofensiva liquidadora de la propiedad colectiva mapuche fue promovida por el Ejecutivo y en la Cámara de Diputados. En 1942, un nuevo proyecto de ley fue presentado al legislativo por el Ministerio de Tierras y Colonización. Destaca Lipschutz que, habiendo la Comisión de Agricultura y Colonización de la Cámara (del 8 de septiembre del 42) aprobado dicho proyecto de ley, es

«cosa inconcebible: ...una Comisión que en su informe sobre este mismo proyecto dejó constancia de que el concepto de la división de la comunidad indígena no se conforma con los hábitos de vida de los indígenas y que por eso ha sido resistido por ellos. Es una ¡contradicción verdaderamente flagrante...!».

En efecto, junto con estudiar y aprobar el proyecto del gobierno que buscaba liquidar las formas en que el decreto-ley de 1931 «protegía» (insuficientemente) a la comunidad, los diputados informantes habían dicho:

«Este sistema de división de las comunidades con título de merced, que importa una brusca modificación de las costumbres y tradiciones de los indígenas, ha sido

naturalmente resistido por ellos y ha dado origen a que se opongan a la división de sus reducciones, agudizándose, así, el clima de desconfianza en que, por naturaleza, vive el indígena» (p. 2 del Informe).

El gobierno, en 1942, entendía la magnitud de las consecuencias de una simple liquidación del *comunitarismo* para la sociedad y la economía mapuches. Es por ello que el mismo proyecto, por medio de otros artículos, en la opinión de Lipschutz,

«reintroduce la comunidad, pero ya en la forma modernizada de la cooperativa agrícola con personalidad jurídica». Y usa la expresión «cooperativas indígenas».

En un nuevo mensaje al Parlamento, el Ejecutivo debió retroceder, reconociendo que aquel proyecto de ley «...ha sido objeto de múltiples observaciones y reparos, en especial por parte de diversos Congresos aborígenes, celebrados en los últimos años.

Creyó el Gobierno necesario efectuar un nuevo estudio del problema y, al efecto, designó una comisión, presidida por un Ministro de la Excma. Corte Suprema, e integrada por representantes de los indígenas, por un misionero capuchino y por competentes funcionarios del ramo». (Cam. Dip., Bol. N°349).

La sociedad mapuche se mostraba capaz de obtener un cierto grado de reconocimiento respecto de sí misma, e involucrar a otros poderes del Estado y sectores de la sociedad civil.

La tercera versión de un nuevo proyecto de ley mantuvo el requisito de un tercio de los miembros de la comunidad para realizar su partición (vigente en el decreto-ley del año 31). Pero innovaba estableciendo que el juez de indios podría adjudicar propiedad individual sólo con «el acuerdo de la comunidad»; y el resto de la tierra permanecería indivisa. La obcecación opuesta a la propiedad colectiva se mantenía y se trataba de dejar las cosas en un punto intermedio. Sin embargo, los autores de proyecto están concientes de las crisis que provocaría quitarle tierras a la comunidad, aun cuando un comunero deseara transformarse en propietario independiente. Es consecuencia, se dice en el mismo proyecto que si esas hijuelas resultaren de menos de 10 hectáreas podrían permutarse por terrenos fiscales (en otras áreas geográficas, probablemente) con un mínimo de 30; o de 300 hectáreas si se localizasen en Aisén. Como es lógico ese proyecto omitió la idea de crear Cooperativas Indígenas. Incorporó, sí, la norma de que los indígenas gozarían de preferencia para obtener crédito en las Cajas Agrarias y de Ahorros y de políticas educacionales específicas.

6. Ideología anti-comunidad

Con todo, otro proyecto de ley que el gobierno presentó a la Cámara de Diputados en 1947 (25 de julio) perseveraba en *la ideología de la liquidación de la comunidad*, aludiendo —contra toda evidencia histórica— a «las múltiples dificultades que se suscitan entre los indígenas por el estado de indivisión de sus tierras». Sin embargo, se hace claro que tanto legisladores como gobierno desconfiaban de que el fin del comunitarismo fuese la «solución del problema mapuche». La Comisión de Agricultura de los diputados había propuesto la creación de Cooperativas y, ahora, el Ejecutivo proponía la creación de una Corporación de Asuntos Indígenas («institución autónoma con personalidad jurídica», domiciliada en Temuco), cuyo propósito sería:

- (Art. 1) a) «...dirigir e impulsar la producción agrícola y ganadera de los indígenas; y
- b) proporcionar a los indígenas, a las comunidades indígenas y a las cooperativas agrícolas formadas por éstos, el crédito y los elementos indispensables a los fines de la explotación».

Se reconocía, de esa forma que las comunidades cumplían una función «económica» insustituible para la propia sociedad mapuche e importante para la sociedad chilena. Si se la hiciese «desaparecer», habría que reemplazarla por cooperativas y a ellas habría que preservarles la propiedad de la tierra (aunque jurídicamente se les impusiera el estatus de «propietarios individuales asociados libremente»).

La pregunta significativa —como hace ver Lipschutz— es: ¿qué se avanzaría con la liquidación del *comunitarismo ancestral*? Tan sólo reafirmar la ideología liberal, la obsesión de la propiedad individual. Y, tan importante como eso, no verse enfrentados a la racionalidad del reconocimiento de que la comunidad es la fuerza étnico-social, la fuente de la reproducción identitaria de un *pueblo mapuche*, el cual debe ser tratado conforme a sus derechos como tal.

Además, el Mensaje (proyecto de ley) del gobierno reconocía:

«El indio ha vivido por desgracia en una verdadera tragedia debido a los altos precios e intereses exagerados que ha debido soportar de comerciantes y personas poco escrupulosas (...) en muchas oportunidades las mercaderías y semillas que adquieren les son recargadas en 200% de su valor comercial (...) situación que lo hace vivir con temor y desconfianza». Sin duda, frente a todo tipo de abusos, el propietario mapuche individual queda aún

más desprotegido que el comunero.

De los reconocimientos de las discriminaciones e indefensión de los productores colectivos o individuales, se desprendería la responsabilidad del Estado respecto de sostener con políticas y medios especiales a los campesinos mapuches y su organización social, económica y cultural.

La coyuntura política ante la cual Lipschutz redacta sus argumentos, indica que la batalla entre los defensores y los eliminadores de la comunidad se continuará librando. Ella involucra a todos los poderes del Estado. La Corte Suprema había encargado al Fiscal de la Corte de Apelaciones de Temuco que la orientase mediante un Informe sobre el «problema» mapuche. Fiel a la tradición de la clase dirigente y el Estado, el informante se refiere a la ley de 1866 y dice:

«El defecto principal de la ley que se comenta consistió en el hecho de haber radicado la propiedad indígena en comunidades».

Y más adelante enfatiza (luego de lamentarse de la ínfima proporción de caso de división de comunidades, debido a que los mapuches no utilizan las leyes):

«Se debe obtener, por todos los medios, la división de las actuales comunidades indígenas, a petición de un solo interesado o de oficio, por el Juez de Indios respectivo».

Lipschutz considera, sin duda, que sus estudio y las razones que de él se derivan tienen que ser recibidas por los ciudadanos. De ello depende el peso efectivo que alcance una racionalidad progresista transformadora del «sentido común» de la sociedad mayoritaria acerca de la sociedad mapuche. Y avanzando en esa dirección, desarrollar bases nuevas para una relación de reconocimiento de la diversidad y los derechos mapuches. La co-participación respetuosa y justa.

Escribiendo desde la situación planteada en 1953-1955, Lipschutz destaca que el propósito de eliminar las normas dictadas 25 años antes para dar «alguna protección, aunque débil e incompleta» a las propiedades colectivas indígenas, sería el golpe definitivo en su contra. Agrega que, paradójicamente, el afán de liquidar la comunidad

«crearía un vacío legal; un caos, como ni siquiera lo había creado la conquista española o la conquista de la Araucanía en el siglo XIX». En efecto, «...desaparecería momentáneamente toda base legal para continuar ocupando tierras que en la actualidad los indígenas ocupan, presentándose el difícil problema

de (establecer) quién es el propietario... y la necesidad... de resolverlo casi de golpe». El proyecto de ley de 'artículo único' era «una verdadera aventura desde el punto de vista jurídico», producto de la audacia de las «...publicaciones de prensa favorables a la derogación de todas las leyes protectoras de los indígenas...».

La actitud homogénea daba mayor fuerza al rechazo mapuche del último proyecto «liquidador». El gobierno se vio obligado a decir en una declaración oficial publicada el 25 de julio de 1954, que el proyecto de ley no era iniciativa del Ejecutivo y que la intención gubernamental era «mantener la actual legislación que favorece a los grupos autóctonos». El autor nos remite a la cita contenida en el «Informe del Instituto Indigenista de Chile al Tercer Congreso Indigenista Interamericano», de agosto de 1954, del cual él es miembro junto a altos oficiales de ejército en retiro y otros intelectuales.⁴⁰

POR «EL RENACIMIENTO DE LOS VALORES CULTURALES INDIANOS»

1. El «hombre progresista» y las minorías étnicas

El científico y luchador «indigenista» entiende que el *problema del indio* existe para quienes sustentan los intereses de la expansión del capital a costa de la usurpación o abusos inflingidos a la sociedad mapuche. La sobrevivencia de ese pueblo ha dependido en amplia medida de «*la respuesta del comunero: las comunidades siempre indivisas*».

La información más acuciosa disponible en 1952-55 establecía que las comunidades eran más de 3 mil, con unas 504 mil hectáreas de territorio en total, lo que implicaría menos de 24 hectáreas por familia/vivienda y 4 hectáreas por individuo. Sin embargo, el crecimiento poblacional y la escasez de tierra disponible se hacía mucho más grave en amplias áreas mapuches. Las comunidades que habían sido objeto de división eran no más de 170. Según el Censo de 1952 los indígenas habitando *comunidades agrícolas* sumaban 127 mil. Lipschutz considera que el número total de mapuches en Chile era el doble de tal cifra, por la migración a ciudades principalmente.

40 Dicho Informe señalaba que el «proyecto-ley de Artículo Único fue elaborado por el Diputado D. Virgilio Morales, en compañía de otros cinco Diputados y pasado a la Mesa en la sesión de la Cámara ... del 25 de agosto de 1953 (Cámara de Diputados, p. 2177)». El Informe del Instituto Indigenista de Chile fue presentado por el general de ejército en retiro Ramón Cañas Montalva, Presidente (y ex Comandante en Jefe del Ejército de Chile), y el Dr. Rigoberto Iglesias, Secretario General.

Al final de su libro, establece dos realidades fundamentales en la confrontación con la ideología de la modernización liberal, productivista, capitalista y su pretensión de que el «progreso» exigiría homologar a todos los ciudadanos, sin consideración de los derechos indígenas emanados de la identidades étnico-cultural y, también, de su historia de opresión, colonización o negación en tanto pueblos originarios. En un primer plano, sintetiza el fin «práctico» de los discursos, acciones y políticas que se dan en nombre de «integrar al desarrollo» a los mapuches:

«No cabe duda alguna: con la división de la comunidad indígena y la formación de la pequeña propiedad indígena individual y perecedera, se pondrá a disposición de la Nación una obra de mano adicional, no instruida y barata...».

«...la Nación no tiene interés alguno en procurarse mano de obra que es barata por no ser instruida...».

«Corresponde al interés de la Nación llevar a los indígenas al goce de los mismos derechos y oportunidades sociales de los cuales goza el resto de la población».

Luego, expresa la «otra» racionalidad, aquella orientada a servir de fundamento para el progreso de todos (su «universalización» verdadera), en base de un efectivo respeto de la diversidad, de las identidades de cada pueblo y nación:

«Hay gente y aún bien intencionada que piensa que la desaparición de grupos étnicos, distintos de la mayoría de los ciudadanos, es cosa deseable desde el punto de vista nacional. Nosotros no pensamos así. El hombre llamado ‘progresista’ del siglo XIX soñaba con una humanidad unida en un solo pueblo, sin límites territoriales y sin límites étnicos; le parecía que la desaparición de los pequeños grupos étnicos enclavados en una nación era una etapa en la evolución hacia la igualdad y la fraternidad entre los hombres todos. Sin embargo, estos conceptos del siglo XIX eran no más que la idealización inconsciente de un estado de cosas creado en el curso de la evolución de las grandes potencias europeas que se habían formado a cuenta de la conquista y que continuaban viviendo en permanente preparación para nuevas guerras de conquista.

(...) La existencia de las minorías étnicas, y en especial lingüísticas, no es ninguna calamidad desde el punto de vista de la unidad nacional. Las particularidades de cada uno de semejantes grupos étnicos representa un verdadero aporte cultural.

(...) La pulverización y desaparición de los indígenas, y en especial de los araucanos, que sería la consecuencia inevitable de la liquidación de la comunidad indígena, sería también una pérdida cultural para todos los demás ciudadanos de nuestro país. No sería una *transculturación* de los araucanos, sino sería simplemente una pavorosa *desculturación* de ellos, en detrimento de la Nación entera.

Ojalá no suceda tal cosa...».⁴¹

2. El reconocimiento

En 1964 —casi tres años antes de la promulgación de las leyes de Reforma Agraria y de Sindicalización Campesina en Chile—, Lipschutz publicó un nuevo libro: «*Guerra y Paz y otros temas candentes*».

En dicha obra incluía una conferencia dictada con anterioridad. Allí, arrancando de su propia valoración de la experiencia soviética, hacía culminar su visión del futuro histórico latinoamericano en la «promesa» del «*renacimiento de los valores culturales indianos en nuestra América*». Ello sólo podía lograrse mediante el respeto por parte de las sociedades no indígenas de los derechos de los pueblos-naciones originarias, y en el marco político de sus «Territorios Autónomos».

Escribió Lipschutz:

«Con la creación de las Repúblicas Federadas y de los Territorios Autónomos de la URSS se estrecharon, en forma nunca antes sospechada, los lazos de estos pueblos con la cultura de la nación rusa otrora dominante y conquistadora y no hay duda alguna que con la creación de los territorios autónomos de Latinoamérica se estrecharán los lazos de la población india y mestiza con la cultura española, en forma avasalladora...

Al referirme a la creación de territorios autónomos, hablo de entidades culturales; el problema de los límites o fronteras de estos territorios es de importancia secundaria.

Nunca he oído, a través de cuarenta años, de dificultades que hubiera entre las Repúblicas Federadas y los territorios autónomos de la URSS, con respecto a fronteras. Y prometo a mis oyentes que en el futuro no habrá dificultades fronterizas entre Bolivia y Perú, por haber un Territorio Autónomo Quechua en Bolivia y otro en Perú. Y más que eso: prometo que en el próximo futuro nunca jamás habrá dificultades fronterizas entre las distintas repúblicas federadas latinoamericanas.

Mi patria chilena, Uruguay, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, las repúblicas de América Central, México, los países del Caribe seremos repúblicas federadas; en el marco de las Repúblicas Federativas respectivas surgirán los Territorios Autónomos de los Quechuas, Aymaras, Araucanos y otros.

Y así se dará comienzo al renacimiento de los valores culturales indianos en nuestra América, en gran escala».⁴²

41 Hasta este punto, las citas en el capítulo IV corresponden a A. Lipschutz, «La Comunidad en...» ya citada.

42 A. Lipschutz, *Guerra y Paz y otros Temas Candentes*, Ed. Austral, Santiago, 1964.

3. El horizonte de las autonomías y el socialismo

Dicho «optimismo» y proyección de la evolución histórica considerada deseable y posible, incorporaba la demanda de un máximo de «voluntad humana consciente», de «racionalidad» crítica volcada a lograr una construcción social desalienante. Ello suponía una transformación histórica de dimensión continental; la creación de sociedades y Estados latinoamericanos de naturaleza «socialista», uno de cuyos fundamentos fuese la diversidad cultural y étnica.

El horizonte histórico para los ciudadanos y ciudadanas, para los movimientos sociales y políticos del continente sería lograr el reconocimiento de todos los pueblos-naciones indígenas. Ello ocurriría en el marco político de los Estados, los cuales deberían ser plurinacionales y multiculturales. Por su carácter socialista, serían también actores de justas políticas de integración y colaboración entre todas las naciones de América Latina.

El discurso de emancipación humana, la concepción del socialismo según el pensamiento teórico «marxista» asumido por Lipschutz comportaba serios vacíos de información, de conocimiento sobre «los hechos históricos» respecto de la evolución socio-política de la URSS.

El joven Lipschutz vivió la emoción de la lucha por la sociedad más justa. Como estudiante en su Letonia (Riga) natal, había sido actor de jornadas revolucionarias gestadas por los socialistas bajo el imperio zarista en 1905. Emigró, bajo el peligro de la represión política y la necesidad de formarse para la ciencia. Desde ese inicio vital había buscado y encontrado la imbricación de sus emociones con una teoría para razonar política y éticamente. Ciertamente, a falta de un conocimiento amplio de la historia efectiva del «socialismo soviético», primaba su adhesión subjetiva a esa «primera experiencia de superación de la sociedad dividida en clases y grupos humanos de explotadores y explotados». En 1964, en Santiago de Chile un hombre de aspecto frágil, una figura arquetípica del «sabio», pelo de nieve, mirada y hablar que contagian entusiasmo, está creyendo firmemente en el éxito de la política «leninista» plasmada en «la libre unión de naciones, grupos étnicos que conforman repúblicas y naciones autónomas»; aquellas que han dando vida a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Su fe en la política de reconocimiento y respeto al derecho de autodeterminación de cada una de las naciones soviéticas es, entonces, acrítica. La historia, que hoy conocemos, de la relación de las repúblicas con el sistema y el poder político «central» en la URSS es la de una práctica muchas

veces de opresión y avasallamiento de los derechos étnicos, culturales, económicos y de autodecisión política de varios de esos pueblos. Los principios elaborados por los socialistas y el «movimiento obrero» habían sido aplastados en la historia de aquel «poder soviético». Sin duda, la visión de Lipschutz estimaba exitosa la historia soviética del reconocimiento de naciones autónomas que integraban «armoniosamente» la URSS. Supuestamente en la base de la construcción del Estado y las sociedades socialistas debía encontrarse aquella conclusión que fluía de los debates sobre «*la cuestión nacional*» entre los socialistas marxistas durante las primeras décadas de siglo XX. Nos referimos a la tesis teórica derivada de aquellas potentes argumentaciones que postularon el «derecho a la auto-determinación de los pueblos»: etnias, culturas, naciones. (Hipótesis política tantas veces contradicha por la posterior praxis de los Estados del «socialismo real» y al resguardo de un llamado «marxismo leninismo»).

Al respecto, consideremos brevemente el análisis del historiador Pierre Vilar sobre los contenidos, determinados temporal y socialmente, de aquellas polémicas entre marxistas (1904.1913) y su conclusión principal:

«sostener el derecho, no la obligación, a ‘divorciarse’...»

Escribe Vilar:

«La polémica entre Rosa Luxemburg y Lenin sobre el caso de Polonia es reveladora, aunque no siempre vaya hasta el fondo. Ambos examinan la *doble tendencia histórica* del capitalismo, creando estados nacionales y formando grandes potencias multinacionales y coloniales. Piensa Rosa Luxemburg que la proliferación de ‘Estados de rapiña’ a medida que progresa el capitalismo, engendra cuadros cada vez más capacitados para la futura revolución, mientras que el ‘Estado nacional y el nacionalismo’ son simplemente sobres vacíos en los que cada clase aporta, en cada circunstancia, un ‘contenido material particular’. Rosa preconiza para Polonia autonomías parciales (carreteras, transportes) que Lenin considera irrisorias. Para Lenin, la tendencia a crear Estados nacionales —característica en una primera fase del desarrollo capitalista— no ha agotado su virtualidad y puede ser esgrimida aún contra los imperios políticos existentes (Rusia, Austria, Turquía). Hay, por tanto, que fomentar, en parte por principio pero también por táctica, las exigencias políticas de los grupos nacionales, suficientemente conscientes como para reclamar un Estado. Los «autonomistas», limitados a peticiones puramente materiales o culturales, no sabrían jugar ese papel, ya que tienden a erigir el nacionalismo burgués —económico o idealista— en «un absoluto», «pieza maestra» de la creación, prescindiendo de sus aspectos negativos. Es el movimiento obrero el que, en su cerrada defensa de los derechos de las nacionalidades a la independencia, debe procurar discernir los aspectos antiautoritarios y antiimperialistas de esta lu-

cha de los aspectos apologeticos y emotivos de los «nacionalismos», incluso los más «justos», «finos», y «civilizados» —dice Lenin—, ya que pueden desembocar en la más falaz ideología burguesa. Así, pues, deben los obreros luchar *contra* las opresiones nacionales y *no a favor* de un futuro Estado que se convierta en la *patria* común de explotadores y explotados». ⁴³

Destaca, así, P. Vilar las conclusiones que constituyeron la postura asumida por Lenin en aquellos debates de las primeras décadas del siglo XX, respecto de la política socialista ante las nacionalidades «oprimidas» y sus luchas:

«(...) hay que luchar *contra* la opresión del Estado y *no en favor* de la ideología nacionalista. Hay que proclamar el derecho al 'divorcio' y no la obligación de divorciarse. Corresponde a las nacionalidades demostrar su madurez. No hay nación *en sí*, sino conciencias en formación, según diversos grados de exigencia política». ⁴⁴

Lipschutz, desde al menos los 60, elaboró intelectualmente e instó con ello a una traducción política del reconocimiento de autonomías mapuche. Durante el gobierno de Salvador Allende sus razonamientos estaban llamados a incidir mayormente sobre los actores. Pero ello requería la sobrevivencia de la identidad socialista de la izquierda (entonces, «Unidad Popular») y de la democracia política en el país; es decir, la estabilización del proceso de cambio social. El golpe y la dictadura —habida cuenta de su especial saña criminal para con el movimiento mapuche— cerró esa posibilidad.

Bernardo Berdichewsky ha proporcionado los manuscritos que testimonian las últimas batallas del científico y luchador por el futuro mapuche. Escribió ese texto para influir en la nueva Ley Indígena, promovida por el gobierno de Allende (1972). ⁴⁵

En el *Anexo* reproducimos su alegato por «el buen arreglo... con autonomía... en el marco de la Nación chilena...». Allí comienza explicando que minorías tribales o nacionales, legalmente organizadas dentro de la «gran nación» que antes las oprimió, existen en Suiza, la URSS, China, en Europa Occidental (Gran Bretaña, Francia, España), etc. Anticipaba a nuestro tiempo su convicción de que la fase histórica del indigenismo y las culturas indoame-

43 Pierre Vilar, «*Sobre los fundamentos de las estructuras nacionales*», en revista *Realitat* Núm. 3 i 4, Barcelona, sin año de edición.

44 *Ibid.*

45 A. Lipschutz, ms: 1972. En B. Berdichewsky, op. cit., Revista ICAL, Santiago, 2003.

ricanas «de resistencia», abría y cedía el paso a las praxis del indianismo y la perspectiva de convivencia con o en la sociedad mayor, mediante el respeto de autonomías indígenas.

**ANEXO. [PARÁGRAFOS DEL MANUSCRITO DE A. LIPSCHUTZ
REPRODUCIDOS POR B. BERDICHEWSKY]⁴⁶**

«Para volver al problema de nuestros mapuches: nadie querrá negar que el buen arreglo de los diversos asuntos de los mapuches, en acuerdo con la nueva ley (de 1972), presupone una conveniente organización tribal. Presupone cierto arreglo de los asuntos educacionales, sanitarios y culturales en general, en las masas de los mapuches. Este arreglo se conseguirá con una especie de autonomía tribal en el marco de la nación chilena a la cual ellos pertenecen.

Es cierto que la forma de tal autonomía como la necesitan los mapuches no puede ser simplemente copiada de las existentes en otras partes del mundo, como en Suiza o en la Unión Soviética; por eso me permito opinar que lo más conveniente sería que los representantes de los mapuches se reunieran para discutir y resolver este problema fundamental, en colaboración estrecha con la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización».

«La urgencia de conocer la opinión de los mismos mapuches sobre los asuntos administrativos fundamentales se hace muy evidente al tomar nota del Proyecto de Ley que ya pasó por la Cámara de Diputados en 1972. Los artículos 7,9 y 14 que se refieren a la propiedad territorial de los mapuches presuponen que haya una autoridad, o cuerpo legal especial, que representará a la tribu de los mapuches. La labor del nuevo Instituto de Desarrollo Indígena sería irrealizable sin tal cuerpo legal representativo de los mapuches. Lo mismo vale para el sinnúmero de problemas especiales de educación, tanto primaria como secundaria. Los dos forzosamente deben ser en idioma mapuche».

«Vale eso también para los asuntos del servicio de salud pública, no sólo por razones lingüísticas, sino también por la masa de valores, tanto positivos como negativos, transmitidos a través de generaciones. Sobra decir que la creación de la autoridad autónoma tribal o nacional mapuche, con sus pro-

46 Ibid.

pios servicios de enseñanza, de salud y tantos otros no sólo es básica para la labor del nuevo Instituto de Desarrollo Indígena, sino que ésta no sería posible sin ella. Tal creación no significaría, de ningún modo, un alejamiento de los mapuches de la mayoría nacional chilena; muy al contrario, como lo evidencian las condiciones en Suiza y en otros lugares. La creación de la Tribu Autónoma mapuche —o Nación Autónoma, si ellos así lo quisieran— será no sólo una gloria patria chilena, sino servirá también de ejemplo a las demás repúblicas latinoamericanas» (Lipschutz, 1972 MS). «Presentamos a continuación (dice Lipschutz) un proyecto sobre esta autonomía que debería ser considerado por los legisladores que estudian y discuten una nueva Ley Indígena...»

«a.) Federación Autónoma Mapuche.

Miembros: todos los mapuches de x años de edad; tanto de comunidades, como campesinos fuera de estas, incluso los mapuches de las ciudades.

Parlamento (o Consejo del Pueblo Mapuche): sede en Temuco (u otro lugar).

Número de miembros: (¿?)

b.) Oficinas Principales (o ¿Ministerios?) del Gobierno de la Federación:

1. Relaciones Exteriores con el Instituto de Desarrollo Indígena; con el Ministerio de Agricultura; etc.
2. Asuntos Agrarios.
3. Asuntos de Educación.
4. Servicios de Salud.

c.) Algunos Aspectos Fundamentales en la Actividad del Parlamento:

1. Elección de Presidente de la Federación Autónoma.
2. Elección de los representantes mapuches en la Dirección de Desarrollo Indígena.
3. Creación de Comisiones:
 - a) Asuntos Agrarios.
 - b) Asuntos de Educación.
 - c) Asuntos de Salud».

«De gran seriedad: los artículos 7, 9 y 14 del Proyecto de Ley, que se refieren a las relaciones de cuerpos mapuches con no-mapuches, arrendamiento, usufructo, etc. Tenemos que tener presente la necesidad imposterga-

ble de la creación de un Consejo del Pueblo Mapuche, es decir, de una Asamblea Constituyente de los Mapuches para discutir y elaborar el Proyecto del Consejo del Pueblo Mapuche. Este Proyecto debería pasar por un Plebiscito mapuche, antes de ser presentado al gobierno y Congreso de Chile.

«Los preparativos para la creación del Consejo del Pueblo Mapuche como autoridad Suprema Política de los Mapuches no deben impedir la participación de los Mapuches, como campesinos chilenos, en el Consejo Nacional Campesino o en cualesquiera de las organizaciones regionales o gremiales. Por el contrario los Mapuches deben estar representados en lo posible en todas estas organizaciones de nuestro país».