

Alejandro Lipschutz Friedman: un marxista indigenista del siglo XX

ALEJANDRO LIPSCHUTZ FRIEDMAN: AN INDIGENIST MARXIST
OF THE 20TH CENTURY

Jaime Navarrete Vergara

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

<https://orcid.org/0000-0001-5538-6594>

jaime.navarrete.vergara@gmail.com

RESUMEN: En este artículo se describe, en primer lugar, el llamado periodo “indigenista” de América Latina (1940-1971), caracterizando los principales aspectos del contexto histórico y político en el cual Lipschutz desarrolló su trayectoria intelectual e indigenista. En segundo lugar, se define el desarrollo de la antropología chilena, con el objetivo de identificar elementos centrales de la disciplina, especialmente durante los años sesenta. En tercer lugar, se registra su apuesta intelectual por una antropología crítica y su impulso a la “filosofía de la praxis”, exponiendo las características de su compromiso político. En cuarto lugar, examina el contexto y uso de las categorías de “tribu” y “comunidad”, definiendo lo que se denominará un “marxismo antropológico”, es decir, una cierta “configuración teórica y política” que permitió a Lipschutz intervenir en determinados debates políticos de orden nacional. Por último, se analizará la relación entre la perspectiva intelectual de Lipschutz y el gobierno socialista de la Unidad Popular (1970-1973), cuya principal expresión cristalizó en la redacción de una nueva Ley Indígena (1972) y el aporte de sus categorías teóricas a la discusión del propio proyecto legislativo. El artículo sostiene que Lipschutz logró articular su

perspectiva indigenista, marxista y antropológica al nuevo escenario político inaugurado por la Unidad Popular, vinculándose con las demandas de una nueva generación de dirigentes y militantes mapuche, uno de los actores más olvidados de la “vía chilena al socialismo”. Esta perspectiva para pensar la realidad indígena del continente –y especialmente la cuestión mapuche en Chile– fue una tentativa original dentro de la historia del indigenismo chileno y latinoamericano del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: marxismo, indigenismo, antropología, tribu, comunidad.

ABSTRACT: This article describes, first, the so-called “indigenist” period in Latin America (1940-1971), characterizing the main aspects of the historical and political context in which Lipschutz developed his intellectual and indigenist trajectory. Secondly, it defines the development of Chilean anthropology, with the objective of identifying central elements of the discipline, especially during the sixties. Thirdly, it registers his intellectual bet for a critical anthropology and his impulse to the “philosophy of praxis”, exposing the characteristics of his political commitment. Fourthly, it examines the context and use of the categories of “tribe” and “community”, defining what will be called an “anthropological Marxism”, that is, a certain “theoretical and political configuration” that allowed Lipschutz to intervene in certain national political debates. Finally, it will analyze the relationship between Lipschutz’s intellectual perspective and the socialist government of the Unidad Popular (1970-1973), whose main expression crystallized in the drafting of a new Indigenous Law (1972) and the contribution of his theoretical categories to the discussion of the legislative project itself. The article argues that Lipschutz managed to articulate his indigenist, Marxist and anthropological perspective to the new political scenario inaugurated by the Unidad Popular, linking himself with the demands of a new generation of Mapuche leaders and militants, one of the most forgotten actors of the “Chilean road to socialism”. This perspective to think the indigenous reality of the continent –and especially the Mapuche question in Chile– was an original attempt within the history of Chilean and Latin American indigenism in the 20th century.

KEYWORDS: Marxism, Indigenism, Anthropology, Tribe, Community.

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de este artículo, se torna preciso reconocer que uno de los principales méritos de *El marxismo en América Latina*, de Michael Löwy, publicado en 1982 —y reeditado en Chile en 2007—, fue haber identificado lo que él consideraba que eran las dos principales tentaciones del marxismo latinoamericano, a saber: a) el eurocentrismo, y b) el “excepcionalismo indoamericano” (10). De hecho, uno de los aportes más originales de Löwy, al sugerir categorías tan innovadoras como el de “afinidades electivas”, por ejemplo, han permitido reflexionar críticamente, entre otros temas —y especialmente en el caso de América Latina—, sobre la relación entre el indigenismo y el marxismo durante el siglo XX (*Redención y Utopía* 11-17). Según esas premisas, sería posible discutir la existencia de un “marxismo indigenista” o un “indigenismo marxista”, según sea el caso, aludiendo a las articulaciones virtuosas entre tales tradiciones de pensamiento crítico. Como se verá a continuación, estas “tentaciones” del marxismo latinoamericano fueron elocuentemente eludidas por Alejandro Lipschutz Friedman (1883-1980), académico, científico y marxista chileno de origen judío-letón, una de las personalidades más trascendentales del indigenismo chileno y latinoamericano, y una de las figuras más olvidadas por la propia antropología social y el marxismo crítico chilenos.

Considerando la escasa bibliografía sobre su trayectoria intelectual y, sobre todo, una confusa memoria sobre sus aportes al pensamiento marxista y antropológico chileno y latinoamericano del siglo XX, puede comprenderse el porqué de su ausencia en algunas antologías y compilaciones colectivas sobre dirigentes, militantes o intelectuales de izquierda de América Latina o Chile, pero huelga advertir que una próxima labor de síntesis y compilación de las figuras más importantes del campo marxista latinoamericano del siglo XX deberá comenzar a considerar la trayectoria intelectual y política de Lipschutz. Algunos investigadores han tenido el valor de reconocer y rescatar sus aportes, esbozando elementos de su biografía intelectual, condensando sus

principales contribuciones disciplinarias y compilando sus artículos teóricos y políticos esenciales. Aunque no se ha logrado restituir una conciencia más amplia e intensa de la estatura intelectual y científica de este pensador chileno y latinoamericano, lo cierto es que Augusto Samaniego y Carlos Ruiz comenzaron una importante tarea al estudiar sus principales contribuciones en el marco de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, planteando que algunos sectores de la izquierda y la cultura política marxista, entre los cuales estaba el propio profesor Lipschutz –aun con sus propias contradicciones ideológicas–, lograron establecer un vínculo directo con las demandas mapuche de aquel periodo (“Comunidad Agraria” 151-192; *Mentalidades y políticas* 325; “Lipschutz” 11-30). Más recientemente, Isidro Parraguez ha tenido el mérito de inscribir la figura de Lipschutz en la trama intelectual del indigenismo latinoamericano del siglo XX, identificando los esfuerzos orientados a la profesionalización del campo indigenista en Chile y comprendiendo su práctica indigenista como “antirracismo militante”, pero enfocado casi exclusivamente en la década del 40 (*Alejandro Lipschutz y el Instituto* 15-25; *Un indigenismo indígena* 143-164).

Este artículo describe, en primer lugar, el llamado periodo “indigenista” de América Latina (1940-1971), caracterizando los principales aspectos del contexto histórico y político en el cual Lipschutz desarrolló su trayectoria intelectual e indigenista. En segundo lugar, reconstruye brevemente el desarrollo de la antropología chilena, con el objetivo de identificar algunas tendencias teóricas de la disciplina y, por tanto, vincularlo con la obra de Lipschutz, especialmente durante los años sesenta. En tercer lugar, registra su apuesta intelectual por una antropología crítica y su impulso a la “filosofía de la praxis”, exponiendo las características de su compromiso político. En cuarto lugar, examina el contexto y uso de las categorías de “tribu” y “comunidad”, definiendo lo que se denominará un “marxismo antropológico”, es decir, una cierta “configuración teórica” y “política” que permitió a Lipschutz intervenir en determinados debates políticos de orden nacional. Por último, se analizará la relación entre la perspectiva in-

telectual de Lipschutz y el gobierno socialista de la Unidad Popular (1970-1973), cuya principal expresión cristalizó en la redacción de una nueva Ley Indígena (1972) y el aporte de sus categorías teóricas a la discusión del propio proyecto legislativo. El artículo sostiene que Lipschutz logró articular su perspectiva indigenista, marxista y antropológica al nuevo escenario político inaugurado por la Unidad Popular, vinculándose con las demandas de una nueva generación de dirigentes y militantes mapuche, uno de los actores más olvidados de la “vía chilena al socialismo”. Esta perspectiva para pensar la realidad indígena –y especialmente la cuestión mapuche en Chile– fue una tentativa original dentro de la historia del indigenismo chileno y latinoamericano del siglo XX.

ALGUNOS ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS

El 20 de agosto de 1883 nació en Riga, Letonia –antigua provincia del Imperio ruso–, Alejandro Lipschutz Friedman. Nacido y criado en una familia relativamente acomodada y secular de origen judío, Lipschutz tuvo seis hermanos y hermanas más: Minna, Max, Harry, Lenchen, Ralph y Lilly. Por lo que se sabe, la mayoría de ellos y ellas se dedicaron a profesiones liberales y artísticas y solo Alejandro se consagró finalmente a la investigación científica. En su niñez y adolescencia, sin embargo, todos tuvieron la misma educación familiar: “Su idioma materno era el alemán (lengua germánica); aunque pronto aprendió el letón (de la familia fino-ugrí) y el ruso (idioma eslavo), creciendo trilingüe” (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz: su visión* 28-32). Fue su padre, según se ha dicho, quien le habría sugerido estudiar Medicina en Alemania, país al cual finalmente decidió ir, incorporándose a la Universidad de Gotinga –fundada en 1734 y a la sazón una de las universidades más prestigiosas de Europa–, de la cual se graduó finalmente en 1907.

Trabajó, posteriormente, en Berlín (Alemania), luego en Berna (Suiza) y, más tarde, en Tartu (Estonia), donde logró ejercer su labor

en distintos institutos y facultades. Al mismo tiempo, comenzó a realizar docencia en cátedras de fisiología en las universidades de dichos países y empezó, igualmente, a incursionar en temáticas médicas específicas, como la cancerología, entre otras. Sin embargo, en el laboratorio de Eugen Steinach, fisiólogo de la Universidad de Viena (Austria), Lipschutz encontró las orientaciones que dominarían su labor científica: la endocrinología. Hacia comienzos de la década de 1920, Lipschutz “ya había establecido en Europa firmemente sus credenciales como profesor universitario y como investigador experimental en endocrinología, con varios libros e informes científicos ya publicados” (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz: su visión* 33).

Lipschutz llegó a Chile en 1926, junto a sus dos hijas y su esposa Margarita Vogel, y fue contratado por la Universidad de Concepción, lugar en el cual fundó rápidamente el Instituto de Fisiología, con el objetivo de profundizar y difundir los estudios científicos relativos a la endocrinología y otras especialidades médicas. Fundó, en ese mismo contexto, la Sociedad de Biología de Concepción y fue, de hecho, director de su boletín, llegando a ser posteriormente decano de la Facultad de Medicina en la misma Universidad de Concepción. Creó, además, la Biblioteca de Endocrinología y Fisiología, comenzando a publicar y debatir sus avances científicos en diversas revistas académicas de Europa, Rusia y Estados Unidos. Significativamente, Lipschutz llegó a ser leído, por ejemplo –y a partir de sus propios textos científicos–, por Thomas Mann, Premio Nobel de Literatura en 1929, quien explicaba (científicamente) la muerte de sus personajes literarios. Su labor intelectual permitió que, como se ha dicho, Concepción creara “un impresionante interés y estímulo científicos que se irradió al exterior” (*ibid.*). En Concepción, de hecho, Lipschutz se interesó –como se verá más abajo– por la cuestión indígena, influenciado intelectualmente durante los años treinta y cuarenta por el médico y filósofo galo-alemán Albert Schweitzer, quien trabajaba con poblaciones negras en África ecuatorial. Fue desde la región del Biobío, en efecto, donde Lipschutz se acercó por primera vez a las

comunidades mapuche (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz: su visión* 52; Manríquez 151-121).

En 1937, tras ser despedido de la Universidad de Concepción, llegó a Santiago, ciudad donde fundó con decisión el Instituto de Medicina Experimental, a solicitud del propio Eduardo Cruz-Coke –prestigioso profesor de la Escuela de Medicina de la Universidad de Chile y miembro destacado del Partido Conservador chileno–, quien había sido igualmente ministro de Salud del segundo gobierno del presidente Arturo Alessandri Palma (1932-1938). Cruz-Coke reconoció al profesor Lipschutz con la dirección del Instituto, el cual comenzó a depender, desde entonces, de la Dirección General de Sanidad y, luego, del Servicio Nacional de Salud. Allí, durante dos décadas, Lipschutz realizaría sus más importantes investigaciones en ciencias biológicas y medicina experimental (Teitelboim 45-45; Huidobro 4; Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz: su visión* 57).

En 1941, ya con más de una década de trabajo universitario y científico en el país, Lipschutz obtuvo la nacionalidad chilena, abocándose durante los años cuarenta y cincuenta de lleno a las investigaciones científicas, los estudios antropológicos y las actividades indigenistas. Por su incansable actividad intelectual, se vinculó con una nueva generación de médicos, biólogos y antropólogos chilenos –aunque también extranjeros–, además de frecuentar espacios políticos, institucionales y parlamentarios, al considerarse una voz autorizada en materia indígena y, sobre todo, por el contexto caracterizado por la discusión de nuevas leyes indígenas sobre la propiedad de la tierra. Aunque no hay datos acerca de su incorporación oficial al Partido Comunista de Chile (PCCh), lo cierto es que Lipschutz había sido militante bolchevique, o comunista, en la Rusia de principios de siglo, vinculándose naturalmente con la intelectualidad comunista chilena sobre todo desde la década de 1940. Su ingreso a la Universidad de Chile permitió que Lipschutz se vinculara con los profesores comunistas de aquella casa de estudios, pero, tras la promulgación de la Ley de Defensa Permanente de la Democracia (“Ley Maldita”), de 1947 –que proscribía al PCCh del sistema político chileno–, Lips-

chutz sería despedido de la universidad (Rojas 351; Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 12).

Por último, desde mediados de los años cincuenta, Lipschutz se había vinculado con el Movimiento por la Paz, asistiendo a la Conferencia Mundial del Movimiento por la Paz (1962), en Moscú, Rusia, junto a Olga Poblete, simpatizante del Partido Comunista de Chile (PCCh) y destacada historiadora y profesora de la Universidad de Chile. Militante antifascista, Lipschutz tuvo una estrecha relación con importantes personalidades de la cultura e intelectualidad marxista locales, como, por ejemplo, el poeta Pablo Neruda y también Salvador Allende. De hecho, por su incansable labor intelectual y científica, Lipschutz fue galardonado con el primer Premio Nacional de Ciencias, instaurado en Chile en 1969. A comienzos de 1960, Lipschutz se jubiló de la academia, aunque su actividad intelectual y compromiso político —como se verá más abajo— no decaerá. Hacia 1970, al transitar hacia una emergente “vía chilena al socialismo”, Lipschutz volvería a expresar de forma más clara la relación entre marxismo e indigenismo, a la luz de su apoyo a la elaboración de la Ley Indígena impulsada por el gobierno de la Unidad Popular (Samaniego y Ruiz, *Mentalidades y políticas* 325-418). Es más, tras el triunfo presidencial de Allende (1970), la relación entre ambos era tan cercana que Allende recibió los saludos de Lipschutz de forma presencial en su propio despacho. Tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, Lipschutz ya tenía noventa años de edad y, por tal motivo, a pesar de los allanamientos impulsados por el nuevo régimen militar de Pinochet contra su domicilio, decidió quedarse en Chile. Aun así, a pesar de las condiciones políticas adversas, se decidió a colaborar con varios jóvenes antropólogos y biólogos chilenos que se enfrentarían al exilio, contactándolos con otras universidades extranjeras (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz: su visión* 59).

Estas características políticas, intelectuales y culturales hacen de Lipschutz una figura singular y excepcional durante el periodo del indigenismo chileno y latinoamericano del siglo XX.

ALEJANDRO LIPSCHUTZ Y EL INDIGENISMO LATINOAMERICANO (1940-1970)

Durante la primera mitad del siglo XX, se experimentó en diversos países del mundo un fuerte clima de movilización social y politización, una de cuyas expresiones se manifestó, por ejemplo, en las revoluciones mexicana, de 1910, y rusa, de 1917. La Revolución mexicana (1910-1917) fue fundamental para la historia de América Latina, ya que planteó desde el punto de vista político el tema de las posibles alianzas entre los movimientos indígenas y los proyectos políticos nacionales. En el caso mexicano, de hecho, algunos sectores de la clase obrera, el campesinado y los propios pueblos originarios tomaron la decisión de articularse con una fracción de las clases empresariales excluidas por el porfiriato para derrocar el régimen dictatorial, logrando derrotar al mismo Porfirio Díaz, y –sobre todo– definir un Estado de bienestar, promulgar una nueva constitución (1917), garantizar derechos sociales y establecer una intensa reforma agraria. Este proceso social y político, por tanto, tuvo una especial importancia para la región, ya que poco a poco fue abriendo un espacio para la relación creciente –a veces conflictiva, contradictoria– entre los proyectos políticos indígenas y los propios procesos de construcción estatal-nacional que se suscitarían durante el siglo XX latinoamericano (Favre 92-125; Bengoa 151-233).

Este proceso político latinoamericano, sin embargo, también estaba imbricado con una tendencia más global. La Internacional Comunista, por ejemplo, todavía envuelta en los vientos libertarios de la Revolución rusa y a partir de una proclamación específica del propio Lenin –líder de la revolución–, había consagrado el principio y derecho a la autodeterminación de las naciones. Hacia la década de 1920, estaba surgiendo la caracterización de un problema colonial y nacional que, en el caso latinoamericano, se vinculaba naturalmente con el llamado “problema indígena”. Pero, a diferencia del siglo XIX, en que el indígena debía ser excluido o asimilado al proceso de unificación nacional y construcción estatal, el debate giró, desde entonces,

en cómo “integrar” a los indígenas en la nación. Hacia 1929, la crisis capitalista –con todos los cataclismos que implicó– permitió que se fueran abriendo algunos espacios sociales y políticos. El “problema indígena”, por tanto –y aunque se reconocía la existencia de “pueblos colonizados” o “minorías nacionales” al interior de las nuevas fronteras y repúblicas nacionales–, se vinculó, sobre todo, con nociones más generales (liberales) de “justicia social” y “ciudadanía igualitaria”, que se fueron configurando en el marco de la construcción nacional latinoamericana del siglo XX (Mallon 22).

En este contexto, personalidades o intelectuales indigenistas como Manuel Gamio (México) y Cândido Rondon (Brasil) se convirtieron en importantes actores para el posterior desarrollo del indigenismo latinoamericano. La Revolución mexicana había creado un marco de discusión apropiado para estos intelectuales. Es decir, aquí se había formado un ambiente político e intelectual que permitió catalizar una reflexión colectiva sobre el papel de los indígenas en la construcción nacional, la democracia y, sobre todo, el socialismo. José Carlos Mariátegui, de hecho –el principal teórico y político marxista del Perú–, había tenido una especial consideración por la cuestión indígena, redactando como parte de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* –publicados en 1928–, textos tan brillantes como “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, donde abordaba críticamente la relación entre el desarrollo capitalista y la experiencia de la comunidad indígena. Víctor Raúl Haya de la Torre, por su parte, principal contendor de Mariátegui en la polémica política nacional, también se había empapado del indigenismo mexicano posrevolucionario, adoptando las ideas de “Indoamérica” e “indoamericanismo” con un conjunto de exiliados peruanos radicados en el México de los años veinte. Pero, además, la creación de una Escuela de Antropología, en México, a cargo del mismo Gamio, en plena Revolución mexicana, había sido central para establecer una relación histórica con los orígenes de la disciplina antropológica a nivel nacional. Gamio había estudiado en la Universidad de Columbia con Franz Boas –antropólogo estadounidense y principal teórico de

la antropología cultural y el “difusionismo”–, adoptando sus tesis antropológicas para impulsar el indigenismo mexicano de los años veinte. Desde entonces, la antropología quedó comprometida con el indigenismo latinoamericano (Bengoa 209-211; Mallon 24).

El gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas (1934-1940) profundizó radicalmente la reforma agraria y abrió las puertas a la aplicación de ciertas ideas indigenistas con una perspectiva continental. Al final de su mandato, en abril de 1940, impulsó la organización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, cuya realización se efectuó en Michoacán (México), encuentro que se proponía crear un marco de acuerdos entre los gobiernos latinoamericanos respecto de los pueblos indígenas de la región (Bengoa 219-220). Este congreso había convocado a delegados, representantes y funcionarios estatales de distintos gobiernos de la región, así como a diferentes dirigentes indígenas nacionales, generando un espacio político, ideológico e intelectual que hizo irrumpir una serie de horizontes, propuestas y perspectivas que se proponían paliar, desde las esferas estatales, los problemas de las masas indígenas del continente americano (Giraudó y Martínez Sánchez 9-18; Giraudó 20-87).

En efecto, las iniciativas y experiencias posrevolucionarias mexicanas habían contribuido a formar, hacia la década del cuarenta del siglo XX, algunas ideas comunes que cristalizarían las bases del llamado indigenismo latinoamericano. Aunque recientemente se ha venido estudiando con mayor rigurosidad, esta corriente o movimiento político, intelectual y cultural se signó por una valoración del indígena, al mismo tiempo que por la búsqueda de una explicación científica, histórica y antropológica de la dominación impuesta a los pueblos originarios por parte de los propios Estados nacionales. Esto, a pesar de que se trató, sobre todo, de una perspectiva de elaboración política por parte de sujetos no indígenas para los propios pueblos y comunidades indígenas (Giraudó 25-43).

Durante tres décadas, desde los años cuarenta hasta los setenta, el indigenismo fue el principal campo político e intelectual donde se

reflexionó acerca del papel de los indígenas en la nación, la relación entre proyectos nacional-desarrollistas y los proyectos políticos de las propias comunidades y pueblos indígenas, las formas de protección y ampliación de la propiedad de la tierra, su acceso al crédito, educación, salud y vivienda, y, sobre todo, acerca del derecho a la educación según sus propias costumbres, entre otros asuntos. A lo largo del cincuenta y el sesenta, las experiencias indigenistas de México, Guatemala, El Salvador, Perú y Bolivia, solo por nombrar algunos países con mayorías sociales indígenas –pero que además habían atravesado por ciertos conflictos sociopolíticos y, a la vez, por procesos revolucionarios–, comenzaron a anticipar poco a poco el fundamento ideológico de las propuestas de autonomía política y territorial hoy vigentes, ya que se había planteado durante ese mismo periodo una crítica o tensión con los movimientos, organizaciones y partidos políticos marxistas de América Latina, al ignorar –estos últimos– la especificidad histórica y cultural de las demandas indígenas (Mallon). En 1971, la llamada “Declaración de Barbados” vino a expresar las grietas más profundas del “indigenismo clásico” del siglo XX: su desacuerdo con las formas de “integración” en la nación, incluso con las propuestas hechas por las propias organizaciones de izquierda (Favre 126-147; Bengoa 240-243).

Como se ha dicho, este fue, en general, el contexto histórico en el cual Lipschutz desarrolló su actividad intelectual y científica. En 1935, de hecho, Lipschutz ya había escrito un importante texto a pedido de un grupo de jóvenes bolivianos indigenistas –el que sería publicado en una revista que finalmente nunca llegó a aparecer–, para que vertiera sus propias reflexiones críticas sobre la idea “indoamericana”. Allí analizó la noción de “raza”, concepto entonces en boga por genetistas, biólogos y antropólogos físicos y que, según él, había llegado a ser “la base ideológica misma de todo un mito de orgullo y hasta soberbia nacional”, refiriéndose indirectamente al nazismo y el fascismo europeos, que habían comenzado su ascenso político en Europa. Esas reflexiones adoptaron el título de *Indoamericanismo y Raza India*, publicadas en 1937 por Editorial Nascimento, logrando

una reedición posterior titulada *El Indoamericanismo y el problema racial* (1944), ampliamente comentada por los indigenistas locales y latinoamericanos. Para Lipschutz, la “raza” hacía referencia “al hecho de que existen *rasgos físicos hereditarios*, característicos de las distintas agrupaciones de la especie humana” (*Indoamericanismo* 16) y no a supuestas determinaciones raciales. Su reflexión teórica acerca de la “raza” la profundizó luego en “Veinticuatro Puntos sobre Raza”, donde insistió en los factores históricos y sociales para comprender las diferencias culturales y la etnicidad (*Perfil de Indoamérica* 68-85), logrando un diálogo crítico con los antropólogos que trabajaron en la encuesta mundial de la UNESCO sobre raza y cultura en 1952. Sin embargo, su estudio titulado *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, publicado en 1967, llevó sus reflexiones a un nivel superior, refiriéndose a la dimensión histórica del “problema indígena” latinoamericano.

Aquí comenzó su militancia indigenista, reuniéndose —para el caso chileno— con los principales dirigentes mapuche de Temuco y Santiago, así como con personeros de la Comisión de Agricultura y Colonización de la Cámara de Diputados, con vistas a discutir lo que él mismo consideraba que sería, durante ese periodo, un proyecto de ley perjudicial para las comunidades indígenas: el proyecto de ley que amenazaba la propiedad comunal mapuche. Este proyecto se orientaba por proponer la división de las tierras comunitarias, pauperizando a los comuneros, al multiplicar el minifundio mapuche. Lipschutz inició hacia la década de 1950 un diálogo con importantes líderes mapuche, como Venancio Coñuepan, José Cayupi, Antonio Chihuailaf y Martín Painemal (*La comunidad* 19; Parraguez, “Un indigenismo” 150). De hecho, a comienzos de los cincuenta, Lipschutz fue invitado a participar de la fundación del Instituto Indigenista de Chile, organismo creado por el Ejército de Chile, cuya misión principal era estudiar la historia y situación particular de los indígenas. Aunque nunca llegó a presidir el organismo, su labor fue fundamental, ya que desde allí estableció un diálogo con diversos actores del indigenismo latinoamericano, contribuyó a la reflexión y desarrollo crítico de las

ideas indigenistas en Chile y se apoyó rápidamente en una particular antropología social que le brindó la necesaria legitimidad intelectual y científica a su labor. Este instituto, por tanto, fue de cierta relevancia para la circulación de las ideas indigenistas, contribuyendo a los debates acerca de la relación entre el Estado y los pueblos originarios, la propiedad colectiva sobre la tierra, y los problemas económicos y sociales que atravesaban sus poblaciones —salud, vivienda, educación, créditos, insumos, etcétera—. En este contexto, y al considerar particularmente la historia social de los pueblos indígenas de América Latina, Lipschutz se había comprometido a luchar por la “resurrección indoamericana”, es decir, por la “reivindicación económica y cultural de esas masas populares indígenas o mestizadas, hasta ahora desheredadas” (*Indoamericanismo* 23).

Con todo, su actividad intelectual y política en el campo del indigenismo latinoamericano y chileno fue de significativa relevancia si se considera que Lipschutz fue, a la vez, un pionero de la antropología social, crítica y aplicada en Chile, una de las “ciencias auxiliares” o “expertas” que, como se ha dicho, acompañaron el desarrollo de los debates y las políticas indigenistas del siglo XX chileno.

ALEJANDRO LIPSCHUTZ Y LA ANTROPOLOGÍA CHILENA (1937-1973)

Lipschutz fue uno de los antropólogos críticos más importantes del siglo XX chileno y, de hecho, su militancia indigenista era consecuencia de su propia práctica antropológica. Hacia la década de 1930, la antropología chilena estaba entrando en una nueva etapa, ya que se anunciaba una corriente de antropología social que se interesaba por los estudios indígenas y campesinos, cuyos pioneros eran, precisamente, Lipschutz y también el historiador norteamericano George McCutchen McBride, entre otros. Lipschutz, como se dijo, se inspiraba en los trabajos de Manuel Gamio, antropólogo y principal figura del indigenismo mexicano de los años veinte, todavía envuelto en los vientos revolucionarios de 1910, y, más específicamente, en

textos tan importantes como *Forjando patria* (1916), que expresaba una forma crítica de concebir la nación. Entre 1940 y 1973, la antropología chilena había experimentado tal grado de modernización, institucionalización y profesionalización –principalmente en torno a la Universidad de Chile, la Universidad de Concepción y la Universidad del Norte–, que poco a poco fue desmarcándose del amparo institucional recibido durante los primeros años del siglo XX por los museos y sociedades científicas chilenas, tales como el Museo Nacional de Historia Natural, el Museo Etnográfico y Antropológico, el Museo de Ciencias Naturales, la Sociedad Científica de Chile, la Sociedad de Ciencias Naturales, Geografía e Historia, la Academia de la Lengua y la Academia de la Historia, entre otras instituciones, para cederle ahora el protagonismo a los respectivos centros universitarios. Durante este periodo, Lipschutz realizó significativos aportes a la discusión teórica y práctica de la antropología chilena, por ejemplo, en torno a los conceptos de “raza”, “cultura”, “tribu” y “comunidad”, los cuales iba dialogando con los principales investigadores de antropología social y política a nivel mundial y nacional (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 29-51).

A comienzos de 1950, Lipschutz participó como miembro honorario en la fundación de la Sociedad de Antropología Chilena, profundizando y discutiendo sus reflexiones sobre “raza” y “cultura” en revistas europeas y norteamericanas (*Perfil de Indoamérica*). Hacia mediados del 50, la generación de antiguos fundadores de las ciencias antropológicas –como José Toribio Medina, Ricardo Latcham, Rodolfo Lenz y Tomás Guevara– había desaparecido completamente y Lipschutz comenzaba, poco a poco, a ocupar un lugar más activo en la producción académica local y regional –sus credenciales científicas en el plano específico de la biología y la medicina experimental, por cierto, ya estaban plenamente reconocidas–. Así, se vinculó con una nueva generación de antropólogos chilenos y extranjeros, entre ellos, los nacionales Luis Sandoval, Bernardo Berdichewsky y Carlos Munizaga, solo por nombrar algunos. Especialmente en la Universidad de Chile, se vinculó con el recién creado Centro de

Estudios Antropológicos, influyendo en una nueva generación de antropólogos sociales, particularmente en Bernardo Berdichewsky. Este joven antropólogo, por ejemplo, comenzó un sostenido trabajo etnográfico en comunidades mapuche de la Araucanía, orientado por los lineamientos indigenistas del profesor Lipschutz. Además, la perspectiva antropológica de Lipschutz, aunque no tributaba en los lineamientos teóricos del llamado “funcionalismo” en antropología, no le había impedido dialogar, entre los años cuarenta y setenta, con prestigiosos investigadores de esta tendencia, tales como Mischa Titiev, Louis C. Faron, Junius Bouton Bird, Roy Dilley, Milan Stuchlik y John Murra, entre otros, todos ellos académicos de importantes universidades de Estados Unidos, compartiendo sus impresiones sobre la realidad indígena de Chile y América Latina (Berdichewsky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 41).

Sin embargo, Lipschutz brillaba con luz propia. No solo incursionaba desde hacía un tiempo en las respectivas ciencias antropológicas, sino que también en medicina y biología experimental. Lipschutz, que había nacido en 1883, todavía expresaba hacia 1970 la aureola de los viejos sabios y pensadores ilustrados del “siglo de las luces” (Huidobro 4; Teitelboim 44-45). Desarrolló, en ese sentido, una perspectiva antropológica original, la cual no se vio necesariamente condicionada por la “institucionalización” de las tendencias antropológicas en las universidades chilenas. Más aún, Lipschutz tenía una sólida formación marxista desde comienzos del siglo y utilizaba, de hecho, el materialismo histórico para analizar la realidad de los pueblos indígenas de Chile y América Latina. Esta perspectiva antropológica, por cierto, dialogó con los principales aportes de la antropología social y política mundial, aunque Lipschutz nunca dejó de valorar críticamente los aportes de Gamio y Mariátegui para pensar la realidad latinoamericana. En ese sentido, parte de sus más importantes conceptos discutidos en sus reflexiones –a saber, los de “raza”, “cultura” y/o “comunidad”– constituyeron un determinado andamiaje teórico-político que fue caracterizando una cierta perspectiva antropológica (Chiappe, “Imaginario en pugna” 604-624).

Hacia 1960, la antropología chilena –inscrita en una panorámica más amplia de desarrollo de las ciencias sociales regionales y nacionales, y en un contexto social y político específico– contaba con una nueva generación de investigadores nacionales, abierta a las nuevas tendencias teóricas críticas, declaradamente ideológicas y políticas. En realidad, este contexto social y político específico influyó notablemente sobre la práctica antropológica. Nuevas corrientes habían llegado a la disciplina: funcionalistas, ecologistas, estructuralistas y marxistas. Tras la Revolución cubana, algunos antropólogos críticos comenzaron a repensar su quehacer disciplinar, discutiendo incluso sus fundamentos epistemológicos. Lipschutz, a pesar de que hacia los años sesenta estaba jubilado de la actividad académica y profesional, comenzó a desarrollar una profunda reflexión crítica sobre el colonialismo, en particular respecto a temas que tuvieron verdaderas implicancias políticas, como fueron el proceso y los debates acerca de la discusión de una nueva ley indígena en Chile. En efecto, estas tendencias teóricas asumieron un claro aspecto ideológico, en un complejo escenario político nacional. Durante esta década, por tanto, la antropología chilena reflejó, como también ocurrió con otras ciencias sociales, los conflictos políticos e ideológicos nacionales e internacionales. El desafío que se abrió fue, precisamente, en torno al compromiso social y político de los intelectuales (Chiappe, “Mariátegui y Lipschutz” 604-624).

ENTRE LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y LA “FILOSOFÍA DE LA PRAXIS”

Tal como se ha dicho, hacia la década de 1960 el contexto histórico mundial influyó notablemente sobre el desarrollo de las ciencias sociales y, en particular, en las ciencias antropológicas chilenas. Caracterizado por la creciente crisis que provocaba la dependencia capitalista en América Latina, las dificultades locales del gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y el auge de las propias luchas sociales y políticas del movimiento popular chileno, este contexto

no pudo menos que impactar en las definiciones teóricas y prácticas de la producción antropológica local, exigiendo cada vez más un compromiso político con los actores que investigaba.

Desde mediados del siglo XX, las teorías del desarrollo y la modernización habían impuesto su mirada sobre las ciencias sociales y, en tal escenario, las teorías de la aculturación y el funcionalismo comenzaron a tener una consideración especial, ya que se proponían promover la “integración” de los indígenas en la nación a partir de procesos más definidos de modernización capitalista. Algunos trabajos de antropología social y aplicada realizados en Chile durante los años cincuenta y sesenta, como los de Titiev y Faron, así como los de Ismael Silva y Ximena Bunster, por ejemplo, se relacionaron con algunos programas desarrollistas impulsados por gobiernos progresistas de América Latina, en el marco de las políticas de reforma y modernización agraria del periodo. Con el objetivo de analizar “las situaciones concretas de cambio sociocultural”, la antropología aplicada se había propuesto contribuir a la elaboración de “algunos programas correspondientes de acción social”. Esta antropología aplicada, orientada teóricamente por la antropología cultural más tradicional, se definía por proponer programas de “transculturación” que dejaban sin cuestionamiento las relaciones de explotación y dominación de los pueblos indígenas. La antropología aplicada, en este sentido, y considerando la hegemonía de las tendencias desarrollistas y las teorías de la modernización predominantes en las ciencias sociales durante este periodo, terminaron por desarrollar una práctica antropológica conforme estas perspectivas. Pero tal como se ha identificado posteriormente, se trataba de una práctica bastante tradicional, orientada exclusivamente a “proponer algunos pequeños e insignificantes cambios para “transculturar”, en el aspecto tecnológico, social o cultural, a las comunidades en estudio para que así se “adapten” mejor a los “avances” de la “civilización”; lo que en el fondo permite, realmente, una mejor explotación y aún sumisión de dichas comunidades por el establishment dominante, ya sea local, nacional o internacional” (*Alejandro Lipschutz. El desarrollo 54-55*).

Para Lipschutz, en cambio, la antropología aplicada era definida como la práctica social de la teoría antropológica, razón por la cual se consideraba que “una verdadera antropología social era inseparable de la práctica social y su teoría crece y se desarrolla con ella”. En este contexto, Lipschutz fue uno de los principales críticos de la antropología tradicional y uno de los impulsores teóricos de la “nueva antropología aplicada” de los años sesenta. Para Lipschutz, las transformaciones sociales y políticas de los años sesenta demandaban el surgimiento de una antropología crítica y comprometida, más “ligada a la práctica histórica de las comunidades que estudia”, ya que “su tarea principal es ayudar y colaborar al surgimiento y desarrollo de la conciencia social de esas comunidades”. Era en este encuentro que se podía elaborar una teoría social y antropológica realmente efectiva, en el sentido de que colaborara con “modificar las estructuras sociales que impidan el progreso y la liberación étnica, social y económica de dichas comunidades”. Así fue que, durante los años sesenta, los conflictos sociales en Chile y América Latina se caracterizaron por el protagonismo de nuevos actores sociales: pobladores, campesinos e indígenas. Las luchas sociales de estos actores influyeron rápidamente en las tendencias teóricas y etnográficas de la antropología contemporánea. Las tendencias teóricas de la “aculturación”, particularmente las políticas desarrollistas basadas en dichas tendencias, comenzaron a entrar en una severa crisis y comenzó a surgir, poco a poco, una antropología crítica y una “nueva antropología aplicada”, esta última más compenetrada con las luchas de las propias comunidades que estudiaba, colaborando, en forma dialéctica, “a esclarecer y definir más apropiadas posiciones ideológicas” en dichas luchas políticas (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 56-59). En efecto, los conflictos sociales se reflejaron de forma compleja en la actividad intelectual y, particularmente, en el plano ideológico y político de los antropólogos chilenos.

Lipschutz tenía plena conciencia de que la ciencia social, además de ser un instrumento de transformación –acción del hombre sobre

la naturaleza—, era “una praxis social que la convierte, a la vez, en forma ideológica y consciente para promover dicha transformación [de la sociedad], o por el contrario, para intentar impedirla” (Berdicheswky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 16). Incluso, tal como se dijo, antes que alguna escuela se autodenominara como “antropología marxista” en Chile, Lipschutz ya se orientaba por las categorías centrales del materialismo histórico para su análisis antropológico. Lipschutz fue, de hecho, un asiduo lector de Marx, Engels y Lenin, y utilizó varias de sus reflexiones para analizar la situación histórica de América Latina con una perspectiva crítica. Más aún, su orientación marxista tenía un asidero en su experiencia histórica y personal, ya que Lipschutz había tenido una participación particular en la Revolución rusa de 1905, incorporándose a las filas marxistas del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POSDR), que en su país natal era de tendencia bolchevique o comunista. Como se dijo, no existen datos precisos sobre su ingreso al PCCh, pero lo cierto es que fue militante comunista y desde allí se vinculó con importantes personalidades de la cultura y la intelectualidad comunista local, como, por ejemplo, Pablo Neruda, Volodia Teitelboim, Álvaro Jara y Olga Poblete, solo por nombrar algunas (Teitelboim 45-45; Lipschutz, *Perfil de Indoamérica* 367-373 y 382-392).

Por tanto, toda la actividad científica, académica e intelectual de Lipschutz estuvo impregnada por esta idea particular de “acción social” – y política–, que lo llevó a plantear definiciones críticas respecto de la antropología, a impulsar una “nueva antropología aplicada” y a articular esa perspectiva a un nuevo escenario político, el cual, creía Lipschutz, demandaba del quehacer antropológico un determinado “programa de liberación”. Para Lipschutz, de hecho, el indigenismo no solo era ciencia social comprometida, sino que “acción política” en el sentido más amplio de la palabra y, a la vez, una cierta “obligación moral” (*La comunidad* 19). Como se verá más abajo, sus aportes sobre el concepto de “propiedad comunal” le habían llevado a interactuar regularmente con dirigentes mapuche que luchaban contra las leyes de división de tierras comunales, comprendiendo la

importancia por defender la integridad de la “comunidad ancestral”. Desde nuestro punto de vista, Lipschutz había logrado desarrollar en Chile un “marxismo antropológico” que tuvo una estrecha relación con los debates de la izquierda acerca del llamado “problema indígena”. En efecto, su perspectiva indigenista y antropológica era, a la vez, marxista. Más aún: esta perspectiva adoptaba, en la praxis de Lipschutz, un determinado compromiso con las causas políticas indígenas. Y por ello, esta perspectiva sería, más tarde, importante para la Unidad Popular, ya que en el marco de los debates sobre una nueva ley indígena –estimulados a fines de los sesenta por el creciente protagonismo de una nueva generación de dirigentes mapuche– Lipschutz logró aportar una mirada específica al proceso, colaborando con las demandas históricas del movimiento mapuche (*Perfil de Indoamérica* 86-103; *Marx y Lenin* 133-134).

En efecto, Lipschutz luchó –a lo largo del siglo XX– por una antropología como acción social y, a la vez, por un marxismo como “filosofía de la praxis”. Con el triunfo de la Unidad Popular en Chile (1970), la situación política permitió profundizar su perspectiva crítica. En ese contexto, tal como se verá en el último apartado, la teoría y práctica antropológicas propuestas por Lipschutz encontraron un escenario relativamente ideal para ser puestas en juego, ya que por primera vez un gobierno se proponía resolver, entre tantos otros desafíos urgentes, los problemas de usurpación de tierras mapuche y leyes indígenas. Esto implicó que el gobierno de Allende convocara a un grupo de antropólogos liderados por Lipschutz –quien entonces tenía casi noventa años de edad–, para diseñar, a partir de las propias demandas de las comunidades mapuche, una nueva política y ley indígena. Aquí, Lipschutz desarrolló una apuesta que lograría expresar su horizonte crítico frente a la antropología aplicada y, a la vez, su comprensión del marxismo como “filosofía de la praxis”.

TRIBU Y COMUNIDAD: UN “MARXISMO ANTROPOLÓGICO” PARA PENSAR LA CUESTIÓN MAPUCHE EN CHILE

Hacia mediados del siglo XX, el desarrollo del indigenismo latinoamericano, la modernización de la antropología chilena y el creciente compromiso político de los intelectuales articularon un escenario específico para la producción científica de Lipschutz, influyendo en su particular perspectiva marxista y antropológica. Esta perspectiva le permitió analizar críticamente la cuestión mapuche en Chile, especialmente a partir de sus conceptos de “tribu” y “comunidad”, perspectiva que combinaba virtuosamente su indigenismo radical y su entendimiento del marxismo como teoría crítica y “filosofía de la praxis”. En su reflexión, estas categorías se imbricaban con otras, como “raza” y “cultura”, para pensar la realidad de los pueblos indígenas de América Latina. A decir verdad, los conceptos de “tribu” y “comunidad” ya tenían una larga presencia en los debates antropológicos y se asociaban fundamentalmente con el análisis y estudio de los llamados pueblos “no occidentales” y/o las sociedades rurales, buscando definiciones a partir de la existencia de determinadas formas de propiedad “comunal” sobre la tierra, es decir, de formaciones económico-sociales y culturales en las que predominaban formas complejas y contradictorias de propiedad no-capitalista sobre la tierra.

Para Lipschutz, “tribu” y “comunidad” eran categorías que –aunque él mostraba su importancia analítica de forma separada– se referían a un mismo problema: a la relación dialéctica entre el problema de la “tribu” y el problema de la “gran nación”. Se trataba, en otras palabras, del vínculo problemático entre el Estado nación y los pueblos indígenas de todo el continente americano. Para él, el problema de la “tribu” y de la “gran nación” había surgido “no a través de libros científicos”, sino que “a través de acontecimientos históricos” objetivos (*Marx y Lenin* 102). De hecho, señalaba que “desconocer la existencia de estos problemas [contemporáneos], desconocer su significado auténticamente práctico, significaría cerrar los ojos ante las cosas que

sucedan en el momento actual” (*ibid.*). Como se sabe, durante la primera mitad del siglo XX el problema colonial y nacional era una realidad mundial y se expresaba en diferentes partes de Asia, África y América Latina. Lipschutz, solo por nombrar un ejemplo, tuvo siempre presente el problema entre Irlanda e Inglaterra y también el de los vascos en España. Pero él tenía, sobre todo, una especial afinidad por la experiencia rusa, que le fue cercana: “En el imperio zarista hubo en las últimas décadas del siglo XIX una lucha ferviente en favor de la “rusificación”, que conocí muy de cerca” (*Marx y Lenin* 111-112). Para Lipschutz, en el contexto de la Revolución de Octubre de 1917,

el gobierno de Lenin muy pronto se dio cuenta de que una de sus tareas de importancia fundamental sería la satisfacción de las exigencias del tribalismo. Así surgieron con el andar de los años las quince *repúblicas federadas* en Europa y Asia, en el marco del antiguo imperio zarista, ahora en el marco de la URSS (*ibid.*).

Según Lipschutz –al referirse a la situación rusa tras la revolución–, era importante reconocer que “con la libertad cultural tribal ha desaparecido el ‘complejismo’ tribal, el tribalismo como complejo, peligro que corría en tiempos pasados el que pertenecía a una minoría nacional” (*Marx y Lenin* 112).

Naturalmente, América Latina tenía –con sus propias especificidades– un problema histórico de similares características y Lipschutz analizó la realidad continental orientándose de forma crítica por estas categorías histórico-antropológicas. Para él, desde Yucatán (México) a Tierra del Fuego (Chile), “los diversos grupos de indígenas [...] quieren persistir como grupos étnicos, como tribus, en el marco del grupo étnico mayoritario”. Por ello, hacia la década del sesenta, afirmaba tajantemente: “Sí, el indio quiere ser indio en sus aspectos culturales, en Guatemala, en México, en el Perú, en Bolivia y así también en Chile”. Y sabía, además, y por experiencia propia –apoyado en trabajos etnográficos– que la “tribu” también estaba tomando conciencia de la “gran nación” (*Marx y Lenin* 101-138).

En ese contexto, por ejemplo, Lipschutz estableció un diálogo crítico con las propuestas de Morton H. Fried, antropólogo estadounidense de la Universidad de Columbia, basándose en su concepto de “tribu” y “tribalismo”. Con estas categorías —que generalmente han remitido al lenguaje eurocéntrico de la antropología social de la primera mitad del siglo XX—, Lipschutz se refirió a la realidad histórica de los llamados “grupos étnicos” y al fenómeno social de la “etnicidad”, es decir, la construcción social de la diferencia cultural. Según Lipschutz, “la tribu es un grupo étnico de caracteres especiales”, es decir, “una comunidad de gentes de la misma raza, porque la tribu sedentaria deriva de la familia extensa” (*Marx y Lenin* 105). Y precisaba un tanto más: “lo que reúne a la gente en la tribu no es necesariamente la condición racial”. Para él, lo que caracterizaba a un grupo étnico, entre otros elementos, “son los *valores culturales*”: “1) la lengua, 2) la participación en la labor de recoger o producir los medios de subsistencia, 3) las reglas de convivencia familiar, 4) las reglas de convivencia social, 5) los mitos, 6) los recuerdos del pasado”, es decir, “un conjunto de fenómenos o valores sociales” (*ibid.*). Por su parte, el “tribalismo” sería “una reacción dirigida contra condiciones y sucesos contrarios a los intereses del grupo respectivo reunido en la tribu” (*Marx y Lenin* 103), o, más precisamente, “*la consciente insistencia en los valores culturales propios, tradicionales, valores culturales a ser respetados en el marco de la gran nación*, la que reúne a las tribus conquistadas”. Y planteaba al respecto: “Esta insistencia en valores culturales tribales tradicionales es lo que bien podría llamarse *ley de la tribu*” (*Marx y Lenin* 107).

Pero Lipschutz discrepaba de Fried, particularmente en torno a que esta “ley de la tribu” estuviera destinada a desaparecer en el marco de los proyectos nacional-desarrollistas y de modernización capitalista del siglo XX. Él reconocía, al manejar una noción histórica de “cultura”, que “los valores culturales de la tribu están sujetos a cambios”. Es más, contrariando a quienes señalaban que la culturas indígenas desaparecían dentro de unos años, él señalaba que “un semejante alejamiento de ciertas costumbres tradicionales de la tribu

va junto con la consciente insistencia en la conservación de *otras* entre las costumbres tradicionales” (*ibid.*). Y esto había que tenerlo muy en cuenta, si se advertían las entonces vigentes movilizaciones y demandas mapuche. Pues, para él,

cultura comprende no simplemente el conjunto de valores de orden técnico como casa, vestimenta, fiesta, guisos. La noción de cultura ni siquiera está completa si agregamos a los valores técnicos mencionados todo el conjunto estructural socioeconómico, factor de tanta fuerza determinante en la formación cultural de todos los grupos humanos. Al discutir el problema de la cultura, nunca debemos olvidar que en la formación de la misma estructura socioeconómica ha repercutido *cierto conjunto ya existente de valores espirituales y morales*, en los cuales por su parte han repercutido también el ambiente natural y todo el complejo andar histórico de cada uno de los grupos étnicos respectivos (*Marx y Lenin* 124).

Por eso, Lipschutz no dejó nunca de reconocer que le sorprendía que cualquiera que

se acerca a estos complejos problemas culturales queda casi perplejo al constatar que en el mundo entero ciertos valores culturales, espirituales y morales que se nos presentan en tan diversas formas son *de gran constancia a través de los tiempos y de una sorprendente resistencia ante sucesos históricos contrarios a la buena o mala suerte de los grupos étnicos respectivos* (*Marx y Lenin* 125).

En esta conceptualización, “tribu” y “comunidad” adoptaban también un significado histórico y político fundamental. Para Lipschutz, el concepto de “tribu” estaba estrechamente ligado con el de “comunidad”, ya que esta última noción hacía referencia a la idea de la propiedad comunal sobre la tierra y, por tanto, se trataba de la base material de la reproducción cultural indígena. Por eso, a Lipschutz le interesaba la comunidad y, más precisamente, la “comunidad agraria indígena”, ya que se trataba de un problema histórico anclado a la

experiencia del colonialismo chileno. Por ello, definía lo siguiente: “La comunidad agrícola con derecho consuetudinario comunal sobre la tierra de cultivo, es decir, derecho del clan o de la tribu sobre esta tierra, es un fenómeno humano general” (*La comunidad* 23). Al referirse a ella, la definió como “una colectividad en la cual persiste, en una forma u otra, la propiedad territorial comunal e inalienable por los individuos que la cultivan” (*ibid.*). Generalmente, se trataba de

la tribu representada por la junta de los jefes y ancianos, la que dispone de las tierras arables y las distribuye, y si es necesario las redistribuye, entre los miembros del clan o de la tribu. Los agricultores individuales trabajan su hijuela *como si fueran* sus propietarios (*ibid.*).

Esta definición antropológica era bastante clara:

el agricultor individual es propietario no de la tierra que trabaja, sino de los frutos que cosecha. Es propietario de toda cosa mueble o inmueble que emana de su labor. Y es así que se puede ser propietario hasta de un árbol frutal de larga vida sin ser propietario de la tierra en la cual este árbol crece y florece y da fruto (*La comunidad* 23).

Para Lipschutz, la realidad histórica de los distintos países de América Latina era relativamente similar. Allí, la existencia del “colonialismo interno” y la pervivencia de la comunidad indígena eran fundamentales para su análisis. Lo que le interesaba al identificar la historia social y política de la comunidad indígena en América Latina era, de hecho, rescatar y constatar su permanente resistencia: “la lucha es, por decirlo así, interminable; ella [la comunidad indígena] no ha visto su término ni siquiera en nuestro tiempo”. Es más, Lipschutz se preguntaba por qué esta aún pervivía tras la guerra de ocupación y conquista del Gulumapu: “Han pasado 70 años después de concluida [*sic*] la campaña de la Araucanía —y siempre está en pleno vigor la comunidad indígena de los araucanos” (*La comunidad* 140-145).

Durante las décadas del cuarenta y el cincuenta, Lipschutz analizó los datos disponibles en los archivos estatales y dialogó con otros antropólogos que realizaban trabajo etnográfico en zonas mapuche, constatando y afirmando que la política de división de tierras comunales era una política contraria a los intereses de las comunidades. Por eso, dedicó su labor a denunciar a quienes promovían las políticas de división de tierras indígenas, pues identificaba allí un “patrón histórico”:

Se puede decir sin exageración alguna que el tenor de la legislación indígena en Chile es, desde 1813, siempre el mismo: legislar sobre la forma que más convenga, para conseguir la división de la comunidad indígena de propiedad territorial inalienable, con el fin expreso de transformarla en propiedad territorial individual alienable (*ibid.*).

Para Lipschutz, el colonialismo chileno se expresaba claramente en tales políticas y leyes de división de tierras. Y advertía:

Conocimos los resultados de esta especie de legislación en los diversos “países [latinoamericanos]”: la “igualdad” ha facilitado grandemente, y acelerado, el despojo de tierras del indígena, en forma tal que en mucho sobrepasó lo que sucedió durante la Colonia (*Marx y Lenin* 128).

Para Lipschutz, sin embargo, la cuestión de importancia estratégica era defender “la base legal de la comunidad indígena, en especial en la inalienabilidad de su propiedad territorial indígena” (*ibid.*). Aun cuando la “reducción” mapuche era entonces la consecuencia histórica más visible de la conquista de la Araucanía de fines del siglo XIX, esta “comunidad reduccional” había permitido, igualmente —y por una serie de factores—, proteger los usos y costumbres tradicionales mapuche. Por eso, su praxis la volcó a ello. En ese sentido, apoyó las demandas mapuche contra las políticas de división de tierras:

El indígena está muy consciente de que la parcelación de la comunidad indígena y su reemplazo por propiedad individual

alienable, a lo cual aspira la ley, representa un gravísimo peligro para la conservación de su patrimonio territorial. Y el indio se opone a la división de la comunidad (*La comunidad* 140).

En este derecho político y territorial se fundamentaba algo más importante aún: la posibilidad de reconocer un territorio histórico y ejercer a futuro la autonomía política y territorial y, por tanto, el autogobierno.

Dentro de esta caracterización de la obra de Alejandro Lipschutz como marxista antropológica, sus conceptos de “tribu” y “comunidad” –entre otros– fueron fundamentales para intervenir en los debates sobre la cuestión mapuche en Chile, en particular en lo relativo a las leyes sobre la propiedad de la tierra indígena.

ALEJANDRO LIPSCHUTZ, LA UNIDAD POPULAR Y LA LEY INDÍGENA DE 1972: ¿HUELLAS DE UN “MARXISMO INDIGENISTA” EN EL CHILE DEL SIGLO XX?

Una historia intelectual de la Ley Indígena de 1972 debería iluminar el vínculo entre la trayectoria de Lipschutz y el proyecto socialista de la Unidad Popular. Durante el gobierno de Salvador Allende, la relación general entre la izquierda marxista y el “problema indígena” se expresaba en el diálogo que sostenían algunos dirigentes mapuche con los personeros de la Unidad Popular, alianza cuya principal conquista fue la Ley Indígena N° 17.729, promulgada en 1972, que venía a poner fin al proceso de división de tierras comunales.

Sin embargo, aunque se ha planteado que la Unidad Popular consideraba muy parcialmente la particularidad del problema indígena, en realidad –si bien de forma escueta–, se había comprometido igualmente a la “defensa e integridad” de la comunidad “amenazada por la usurpación”, asegurando, básicamente, la ampliación de tierras, “su dirección democrática” y la obtención de créditos y otras

mejoras económicas y sociales (*Programa de la Unidad Popular* 23). A decir verdad, ya desde fines de los años cincuenta, aun si se lo consideraba parcialmente en los programas socialista y comunista, la izquierda chilena venía estableciendo una lectura del “problema indígena” y, por tanto, una relación con dirigentes y comunidades mapuche. Por ejemplo, Martín Painemal Huenchual, militante mapuche del PCCh (Arauco), había levantado junto a otros comuneros indígenas la llamada Asociación Nacional de Indígenas, en 1953. Hacia los años sesenta, diversas organizaciones y comunidades mapuche –entre las que se incluía a Martín Painemal– venían dialogando con autoridades del Ministerio de Tierras y Colonización y de la Comisión de Agricultura y Colonización de la Cámara de Diputados para modificar la ley indígena de 1961. El liderazgo mapuche, por cierto, se oponía a la raíz misma de la política indígena, a saber, la división de las tierras comunitarias. En 1964, con vistas a la campaña presidencial, un sector del movimiento mapuche presionó a Salvador Allende y el Frente de Acción Popular (FRAP) para impulsar un “compromiso histórico”, en el cual los partidos de izquierda reconocían el problema histórico de usurpación de tierras y la necesidad de promulgar una nueva ley indígena. Para Lipschutz, el triunfo de la Unidad Popular y la construcción del socialismo anunciaban este horizonte:

Los hechos a veces tan contradictorios que suceden en Latinoamérica no dejan duda alguna de que forzosamente estamos acercándonos al estado de repúblicas federadas, desde México hasta el Cabo de Hornos, sin aduanas entre ellas, sin malentendidos fronterizos, sin la necesidad de “luchar” por puertos en la orilla del Pacífico o del Atlántico, sin la necesidad de invertir gran parte de nuestra plata en compra de aviones, de tanques, armamentos y explosivos (*Marx y Lenin* 129-130).

En ese sentido, se permitía expresar también sus propios deseos y horizontes:

Nos transformaremos en repúblicas federadas, cada una de ellas con su propio congreso, gobierno y presidente, pero inte-

grados en la *Unión de Repúblicas Federadas Latinoamericanas*, con su congreso y su gobierno *supremos* (Marx y Lenin 120).

En realidad, Lipschutz no había dejado de insistir a lo largo de los años sesenta lo siguiente: “nos equivocamos al pensar que con la creación de las diversas formas de repúblicas y territorios autónomos en el marco de la gran nación estamos contrariando el progreso que esta última, la gran nación, indudablemente significa” (*ibid.*). Para él, “con la creación de repúblicas federadas y territorios autónomos” podía originarse, como ocurrió en la URSS, un “patriotismo doble”, que “abarca tanto la propia república, o el propio territorio autónomo, como también la Unión de las Repúblicas” (*ibid.*). Este “patriotismo doble”, de hecho, era fundamental para contrarrestar la idea de un supuesto “separatismo” de los movimientos indígena latinoamericanos.

A comienzos de los setenta, Lipschutz volvía a afirmar:

opinamos que en un momento propicio los mapuches buscarán también –igual que los quechuas y aimaraes en Perú y en Bolivia, y los indios en México y en América Central– el arreglo legal de su autonomía tribal o nacional, en el marco de la gran nación chilena a la cual nuestros mapuches pertenecen.

Para él, era más importante aún el reconocimiento del indígena como una forma de atacar el colonialismo y, por tanto, de definir un camino político para incorporar nuevos sectores sociales al proceso liderado por la Unidad Popular. Su diagnóstico era que los mapuche, particularmente las comunidades rurales,

demuestran claramente que están muy conscientes del significado que tiene para su bienestar el buen arreglo de sus derechos a la posesión de la tierra y del régimen de la comunidad, la superación del analfabetismo, del conocimiento del castellano, la escuela, la conservación y la evolución de sus valores culturales espirituales tradicionales.

Lipschutz incluso –y muy originalmente– se identificaba con una demanda central del movimiento mapuche del siglo XX: la educación. Pues esta se relacionaba con la posibilidad real de crear una Universidad Mapuche en Temuco –refiriéndose a una idea esbozada, previamente, por Pablo Neruda–, demanda cuyo objetivo permitiría fortalecer la identidad cultural mapuche al reconocer derechos específicos, como, por ejemplo, la educación bilingüe o intercultural y el uso y enseñanza del mapuzugun (Lipschutz, *Marx y Lenin* 133-134).

Como se aprecia, Lipschutz consideró de significativa importancia el escenario abierto tras el triunfo de la Unidad Popular. Hacia fines de 1970, no obstante, la situación política en territorio mapuche se tornaba cada vez más conflictiva. Se expandían por doquier las llamadas “corridas de cerco” y las ocupaciones de fundos, es decir, las movilizaciones colectivas del campesinado mapuche orientadas por la acción directa a recuperar sus tierras ancestrales, lo que frustraba la estabilidad política e institucional del gobierno regional y nacional. Entre enero y marzo de 1971, de hecho, se desarrollaron muchísimas ocupaciones de predios por parte de comuneros y campesinos, liderados por una nueva generación de dirigentes mapuche que demandaban el fin del proceso de división de las comunidades y ampliación de las tierras comunales. Este hito de la historia social y política de la UP pasó a denominarse como el “Cautinazo” (Navarrete 97-104; Canales, Macaya y Urrutia 83-95). Por tal motivo, Allende no lo dudó y decidió instalar el Ministerio de Agricultura en la ciudad de Temuco –capital de la provincia de Cautín–, territorio mapuche, con el objetivo de atender las urgencias más sentidas por las comunidades. Rápidamente, esta voluntad política expresada por Allende permitió articular una red de autoridades políticas, dirigentes mapuches, militantes de izquierda, funcionarios de gobierno, técnicos agrarios, intelectuales marxistas –antropólogos y sociólogos, principalmente–, instituciones como la Corporación de Reforma Agraria (CORA), el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), el Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (ICIRA) y la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN),

creando toda una trama política e intelectual que fue fundamental para el propio movimiento mapuche y sus demandas (Samaniego y Ruiz, *Mentalidades y políticas* 325-341; Labbé 4-9).

Tras el ascenso de la Unidad Popular al gobierno, el primer viaje oficial de Allende fuera de Santiago se realizó a Temuco, con el objetivo de asistir a la clausura del II Congreso Nacional Mapuche, el 20 de diciembre de 1970. Dicha instancia agrupaba a una cantidad significativa de organizaciones y líderes mapuche en torno al tan anhelado proyecto de una nueva ley indígena. El proyecto fue entregado por la dirigencia mapuche al propio presidente Allende, quien se comprometió a respetar el espíritu general del borrador y sugerir modificaciones solo con miras a perfeccionarlo. El problema, sin embargo, era realmente de gran envergadura. Entre enero y marzo de 1971, la revuelta de comunidades mapuche por la recuperación de sus tierras usurpadas presionaba al gobierno y, aunque esto es algo que no ha sido debidamente relevado, lo cierto es que el “problema indígena” se convirtió rápidamente en uno de los desafíos más importantes de la llamada “vía chilena al socialismo” (Navarrete 97-104; Correa, Yáñez y Molina 143-148). Así, se inició una mayor comunicación entre funcionarios de Estado, partidos políticos y dirigentes mapuche.

El gobierno de la Unidad Popular, por tanto, facilitó progresivamente las condiciones para la aplicación del indigenismo de Lipschutz y de una creciente antropología crítica, comprometida con las luchas indígenas y populares del proceso liderado por Allende. Así, por ejemplo, bajo sus orientaciones teóricas, uno de sus colaboradores y colegas más estrechos durante ese tiempo, Bernardo Berdichewsky, desarrolló el caso más significativo de antropología aplicada durante la vía chilena al socialismo, en particular en comunidades mapuche de las provincias de Malleco y Cautín. A Lipschutz, en tanto, le correspondió una tarea más importante aún: liderar la redacción de una base teórica y un lineamiento político para el proyecto de la UP, impulsando –a pedido del propio gobierno y del Ministerio de Agricultura– el documento titulado “Para una política de acción indigenista en el área araucana”, que se proponía atender las particu-

laridades mapuche en el contexto de la reforma agraria y la discusión de una nueva ley indígena (Berdichewsky, *Alejandro Lipschutz. El desarrollo* 64).

En este contexto, Lipschutz consideraba que la profundización democrática impulsada por Allende contribuiría notablemente a las relaciones entre la sociedad chilena y el pueblo mapuche. Así, discutió permanentemente contra quienes se oponían a la promulgación de una nueva ley indígena, al argumentar que la “incorporación” de los mapuche a la vida social y política terminaría por eliminar o diluir sus tradiciones culturales:

Se equivoca quien opina que desaparece la cultura tradicional mapuche con la aparición de la minifalda, las medias y zapatos, y con el pañuelo; con la migración de la ruca hacia la linda casa “con techo de zinc”; con el médico en lugar de la machi; o con el interés por la política y por los derechos ciudadanos; con el aprendizaje del castellano que facilita el contacto más amplio y más íntimo con la ciudad.

Por el contrario, Lipschutz afirmaba que, especialmente en un contexto de ampliación democrática como el impulsado por Allende y la UP,

se amplía y se depura la cultura auténticamente mapuche, se acelera el renacimiento de la cultura auténticamente indígena. Porque con todo eso se facilita a los valores culturales espirituales mapuches subir del subconsciente colectivo hacia la superficie de la conciencia cultural de cada uno de estos indígenas (*Marx y Lenin* 93).

Por tanto, la apuesta marxista, indigenista y antropológica de Lipschutz tuvo una especial cabida en el marco del proceso de transformaciones económicas, sociales y políticas lideradas por Allende. En este contexto, los conceptos de “tribu” y “comunidad” permitieron apoyar las definiciones de la Unidad Popular acerca de la ley indígena y, a la vez, entroncar directamente con las propias nociones

de la entonces emergente Confederación Nacional de Asociaciones Regionales Mapuche –la principal coordinación política mapuche del periodo– acerca de lo que demandaban como derechos políticos y territoriales (Lipschutz, *Marx y Lenin* 130-135; Foerster y Montecino 328-351). Para entonces, Lipschutz venía apoyando los debates acerca de la discusión de la ley, desmitificando con insumos teóricos y prácticos las representaciones y argumentos más comunes que se vertían para contrariar las demandas de los líderes indígenas. Así, por ejemplo, divulgaba permanentemente datos demográficos para indicar la realidad histórica mapuche del momento, citando los documentos de sus informantes antropólogos –como su colega estadounidense, Louis Faron–, los datos de la propia Dirección de Asuntos Indígenas y de la Comisión de Agricultura y Colonización de la Cámara de Diputados para orientar una lectura más definida del debate (Lipschutz, *La comunidad* 173; *Perfil de Indoamérica* 104-110). Por ejemplo, respecto a una idea común, Lipschutz señalaba:

Quienes son contrarios a alguna especie de autonomía tribal india en el marco de las repúblicas latinoamericanas, insisten con frecuencia en el pequeño número de indios en los países latinoamericanos. Sin embargo, el número total de hablantes de idiomas indígenas en Hispanoamérica llega a unos catorce millones (*Marx y Lenin* 131).

Otras reflexiones y argumentos, que eran parte integral del acervo documental de Lipschutz, permitieron explorar otros temas, como, por ejemplo, la educación intercultural y bilingüe (español-mapuzugun) o, como se dijo, la idea de una Universidad Mapuche, atendiendo la particularidad regional de la Araucanía (*Marx y Lenin* 134). Por ejemplo, sus ideas acerca de la “ley de la tribu” como también sobre el propio concepto de comunidad se reflejarían más tarde en algunos acápites de la legislación promulgada en 1972, más específicamente, en la necesidad de introducir por primera vez en la legislación chilena un criterio sociocultural para definir a los pueblos y comunidades indígenas. Para ello, se planteaba, entre

otras consideraciones y criterios históricos o territoriales, que el indígena podía ser cualquiera

que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país (*Stavenhagen 62; Marx y Lenin 134*).

En efecto, las consideraciones de Lipschutz fueron importantes para incorporar, por primera vez en la historia política de las leyes indígenas del siglo XX chileno, la dimensión cultural y étnica del problema, mostrando cómo su perspectiva marxista y antropológica le permitió una particular relación con la izquierda chilena y, a la vez, una articulación general con el proceso político liderado por Allende.

Esta alianza política entre los partidos marxistas y las demandas indígenas era realmente un aspecto central para la práctica indigenista de Lipschutz y, por ello, se permitía considerar la significativa importancia del proyecto de ley:

Debemos darnos cuenta de que se trata, por cierto, de un paso de gran responsabilidad, pero de un paso inevitable, para llegar a aquella forma constitucional de los núcleos indígenas autónomos que más convenga en cada uno de los países respectivos, con sus problemas educacionales, sanitarios y económicos tan variables (*Marx y Lenin 135*).

En efecto, apoyado por organizaciones mapuche, autoridades del gobierno popular y algunos antropólogos nacionales, como por ejemplo el propio Lipschutz y Ximena Bunster, de Temuco, el gobierno despachó finalmente el proyecto que modificaba la ley indígena N°14.511, en mayo de 1971. Pero el proceso no fue fácil, ya que –dado el conflicto social y político del ciclo 1971-1972–, la discusión parlamentaria se entrapó a tal punto que sus principales

acápites fueron poco a poco desvirtuados, abandonando el espíritu original del proyecto. Aun así, para Lipschutz, este proyecto

a pesar de esta resistencia por parte del Senado, a pesar de ciertos aspectos incompletos y negativos que a esta resistencia se deben, representa un eminente progreso en la historia cultural de los mapuches como grupo autóctono de nuestra patria chilena (*Marx y Lenin* 134).

Finalmente, en septiembre de 1972, se promulgó la Ley Indígena N°17.729, que venía a cumplir con una demanda histórica del movimiento mapuche: terminar con la política de división de las tierras indígenas, proteger y ampliar las tierras comunitarias y constituir una institución específica para los pueblos indígenas: el Instituto de Desarrollo Indígena (Chiappe, “La Ley” 39-66). Tal como se dijo, a lo largo de la década del sesenta, aunque ya había jubilado, Lipschutz desarrolló sus ideas indigenistas al reflexionar sobre la cuestión mapuche en Chile y, tras el triunfo de Allende, articuló sus preocupaciones y reflexiones al nuevo proceso de profundización democrática liderado por las fuerzas políticas de izquierda.

REFERENCIAS

- BENGOA, JOSÉ. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BERDICHEWSKY, BERNARDO. *Alejandro Lipschutz. El desarrollo de las ciencias antropológicas en Chile*. Santiago de Chile, USACH, 2009.
- _____. *Alejandro Lipschutz: su visión indigenista y antropológica*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2004.
- CANALES, PEDRO, PATRICIO MACAYA Y MARIE URRUTIA. *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuche: 1971*. Concepción, Escaparate, 2022.

- CHIAPPE, CARLOS MARÍA. “Mariátegui y Lipschutz. Influencias conceptuales para una historia andina en clave marxista (Chile, 1970)”. *Izquierdas*. N°49, abril de 2019, pp. 604-624.
- _____. “Alejandro Lipschutz y los estudios andinos. De la revolución rusa a la vía chilena al socialismo”. *Inclusiones*. Vol. 5, N°1, enero-marzo de 2018, pp. 11-28.
- _____. “Imaginario en pugna. La politización del campo de los estudios andinos en el período fundacional de la etnohistoria andina chilena”. *Diálogo Andino*. N°49, 2016, pp. 287-297.
- _____. “La Ley N°17.729. Desarrollo e integración del indígena en una época de polarización política (Chile, 1972)”. *Revista Historia y Justicia*. N°7, octubre de 2016, pp. 39-66.
- _____. “¿Transculturación o acultura? Matices conceptuales en Juan van Kessel y Alejandro Lipschutz”. *Revista de Ciencias Sociales*. N°35, 2015, pp. 47-57.
- CORREA, MARTÍN, RAÚL MOLINA Y NANCY YÁÑEZ. *La reforma agraria y las tierras mapuche. Chile, 1962-1975*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2005.
- FAVRE, HENRI. *El indigenismo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- FOERSTER, ROLF Y SONIA MONTECINO. *Organizaciones, líderes y comunidades mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile, CEM, 1988.
- GIRAUDO, LAURA. “Un campo indigenista transnacional y ‘casi profesional’. La apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas”. En Giraudo, Laura y Martínez-Sánchez, Juan (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- GIRAUDO, LAURA Y JUAN MARTÍNEZ-SÁNCHEZ (eds.). “Introducción: acotando el indigenismo en su historia”. En *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

- HUIDOBRO, VICENTE. “El profesor Lipschutz”. *La Época*. Santiago, 1936.
- LABBÉ, FRANCISCO ALBIZÚ. “El indigenismo de la Unidad Popular (Chile, 1970-1973). Estado y Nación entre reformismo y realidad”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers*, N°28, 2014, web, disponible en: <https://journals.openedition.org/alhim/5116#quotation>
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO. *Nueva Antología. Escritos antropológicos, filosóficos y políticos*. Santiago de Chile, ICAL, 2007.
- _____. *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*. La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- _____. *Perfil de Indoamérica de Nuestro Tiempo. Antología (1937-1962)*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1968.
- _____. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile, Austral, 1963.
- _____. *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1956.
- _____. *El Indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago de Chile, Nascimento, 1944.
- _____. *Indoamericanismo y Raza India*. Santiago de Chile, Nascimento, 1937.
- LÖWY, MICHAEL. *El marxismo en América Latina*. Santiago, LOM Ediciones, 2007.
- _____. *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.
- MALLON, FLORENCIA. “La piedra en el zapato: el pueblo mapuche y el Estado chileno, los pueblos indígenas y los Estados en América Latina”. En Claudio Barrientos (ed.), *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile. Una mirada desde la historia y las ciencias sociales*, Santiago de Chile, RIL, 2014.
- MANRÍQUEZ, GERMÁN. “Las relaciones entre literatura y ciencias en el ejemplo de la obra fisiológica de Alejandro Lipschutz y parte de

- la obra literaria de Thomas Mann”. *Revista Chilena de Literatura*, N°42, 1993, pp. 115-121.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, Quimantú, 2010.
- NAVARRETE, JAIME. *Movimiento Campesino Revolucionario (Cautín, 1970-1973)*. Concepción, Escaparate, 2018.
- PARRAGUEZ, ISIDRO. “Alejandro Lipschutz y el Instituto Indigenista Interamericano. Una primera década de relaciones (1940-1950)”. *Diálogo Andino*. N°52, 2017, pp. 15-25.
- _____. “Un indigenismo indígena y extra estatal a mediados del siglo XX: el caso de Chile”. *Cahiers des Amériques latines*, N°95, 2020, pp. 143-164.
- Programa de la Unidad Popular*. Santiago de Chile, Instituto Geográfico Militar, 1970.
- ROJAS, JORGE. *Años turbulentos. Los comunistas durante el gobierno de Gabriel González Videla, 1946-1952*. Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Barros Arana, 2022.
- SAMANIEGO, AUGUSTO Y CARLOS RUIZ. “Lipschutz: indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche”. *Justicia*. N°31, enero-junio de 2017, pp. 11-30.
- _____. *Mentalidades y políticas wingka: pueblo mapuche, entre golpe y golpe (De Ibáñez a Pinochet)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- _____. “Comunidad Agraria y Autonomías para el pueblo mapuche (1953-1972). Lipschutz y el hombre progresista: ¿un marxismo liberal o innovador?”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, N°7, Vol. 2, 2003, pp. 151-192.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. Ciudad de México, El Colegio de México, 1988.
- TEITELBOIM, VOLODIA. “Alejandro Lipschutz: un civilizador revolucionario”. *Pluma y Pincel*, N°190, septiembre de 2006, s/p.