

Gobierno de Eduardo Frei Montalvo. Cuestión mapuche entre 1967-1970 (*)

Carlos RUIZ RODRIGUEZ y Augusto SAMANIEGO
MESIAS (*)

21 páginas



"La teoría de la marginalidad y la acción que de ella se desprendía, tenía el aspecto positivo de que facilitaría la participación de los sectores populares hasta ahora excluidos de las decisiones y del accionar de los partidos tradicionales, pero a la vez generaba el concepto del "agente externo" que mediatizaba en este proceso, y que debía ser encarnado sin duda por los agentes políticos del régimen DC y sus aliados. Aunque la teorías se oponía al paternalismo, ya que la participación popular buscaba precisamente desplazar al caudillismo y el patriarcalismo de terratenientes y patrones, por otra parte se sustentaba en sectores políticos neo-conservadores, claro que con sensibilidad social, como los ligados a la Doctrina Social de la Iglesia" (Foto Gentileza Fundación Frei).

La Reforma Agraria impulsada por el gobierno de Frei, se dirigió básicamente a erradicar el latifundio y a superar lo que se consideraba el problema del minifundio. Así había sido establecido desde la primera "Declaración de Millahue", redactada como conclusión del Congreso Plenario Nacional del PDC., celebrado en Millahue, en el Cajón del Maipo, entre el 9 y 10 de abril de 1961 (1). En los antecedentes falangistas de la DC, se encuentra el hecho de que en 1941, la Falange propusiese "llevar a cabo una reforma agraria que permitiera el surgimiento de una clase media desligada de la burocracia y basada en una propiedad agrícola, familiar e inembargable" (2).

Ello, desde la óptica de las necesidades de los agricultores mapuche, permitiría creer que mediante una legislación proteccionista, pensada en los agricultores criollos, la propiedad mapuche se beneficiase consolidándose como indivisible e inalienable, lo que era una aspiración de las organizaciones mapuche desde que Ibáñez legalizara la división de comunidades. Pero no tenemos los elementos para asegurar que el beneficio a los mapuche estuviese en el espíritu de las reformas propuestas. Asimismo, la DC de los 60 era menos "corporativista" que la Falange de los 40 y con una visión desarrollista de diferente tipo.

De hecho, entre las propuestas de 1941, estaba el atraer una inmigración seleccionada que "mejorara la raza", lo cual siempre supone un desprecio por las "razas" (3) predominantes en la composición étnica nacional y la voluntad de quitar espacio físico y oportunidades laborales a la población originaria (tanto indígena como criolla), en beneficio de los inmigrantes. Cuatrocientos años exactos de historia así lo demostraban, y en los últimos cien había sido el leit

motiv de la política colonizadora de los gobiernos de Bulnes en adelante, así como lo fue en la Argentina que para pasar de la barbarie a la civilización había atraído a la emigración italiana, por desprecio a las propias raíces hispanocriollas. Aunque hubiese relativo rechazo a los totalitarismos como el nazi y fascista, la tesis de la “mejora de la raza” no era mayormente cuestionada ni por los gobiernos y las élites, ni por la ciudadanía.

Siendo Frei candidato presidencial, intervino en el Congreso Regional Campesino, celebrado en Temuco a mediados de diciembre de 1963; el congreso culminó con una concentración que reunió a unas 20.000 personas, en la Plaza del Bombero, Temuco (4). Gazmuri sólo destaca que Frei afirmó ser imposible superar la pobreza del país, si se continuaban pagando “100 millones de dólares por la compra de productos que Chile puede crear con su tierra y su trabajo” (5). No hay alusiones a que haya tocado el tema indígena y sus especificidades y del mismo modo, Gazmuri no destaca en su biografía de Frei, intervención alguna de éste en relación a la cuestión indígena.

Los resultados de la elección presidencial de 1964 por provincias reflejan que hubo conductas electorales atribuibles a las particularidades de cada provincia. Así, “Allende ganó en Tarapacá, Antofagasta y Atacama, provincias productoras de nitrato, cobre y hierro; Concepción y Arauco, provincias productoras de carbón, y Magallanes, la provincia productoras de petróleo en Chile”, es decir provincias mineras o minero-industriales (Yoclevsky (1987), pp. 141-142). Estos serían los sectores donde la izquierda alcanzaría mayor presencia electoral. Por su parte, la Democracia Cristiana había ganado con un electorado que “ha sido asociado con el voto femenino y sectores importantes de pobladores y campesinos” (Yoclevsky (1987), p. 148. Cita a Enzo Faletto y Eduardo Ruiz, “Conflicto político y estructura social”, en: Aníbal Pinto y otros, Chile hoy, México, 1970, p. 225.

El programa demócratacristiano perjudicaría (en teoría) sólo a los terratenientes, ya que impulsaría la reforma agraria y la sindicalización campesina, y el electorado D.C. “no competía contra la influencia de la izquierda, sino de la derecha quien ejercía influencia sobre este sector a través de los terratenientes” (Yoclevsky (1987), pp. 150-151).

Un rasgo notable de la política electoral DC, era su interés por incluir a los sectores marginales de la sociedad chilena, es decir los pobladores y los campesinos, tanto en calidad de beneficiarios de las políticas verticales, como en calidad de partícipes, por medio de los programas llamados de “promoción popular” (6). De esta forma, la propuesta política DC era más ágil ante las masas que el programa de la izquierda chilena, que por una interpretación mecanicista de las teorías marxistas-leninistas, habían privilegiado su trabajo político al interior de los sectores proletarios mineros e industriales (7). Bajo estas condiciones, el gobierno DC se iniciaba con un apoyo mayoritario, ya que aunque la izquierda estuviese en la oposición, apoyaría toda iniciativa que favoreciese los cambios sociales profundos por los que se habían pronunciado favorablemente las mayorías nacionales.

La ley de reforma agraria de Frei tuvo su precedente en la ley N° 15.020, promulgada bajo el gobierno de Jorge Alessandri, y que había nacido bajo las presiones de Estados Unidos, las motivaciones de la Iglesia Católica y el temor a una revolución como la cubana, pero que no tuvo mayor incidencia (8). La ley de reforma agraria, N° 16.640, se promulgó el 17 de julio de 1967, y había sido precedida por la ley de sindicalización campesina, N° 16.625, de abril del mismo año. Hasta entonces, el gobierno de Frei utilizó la ley N° 15.020 para llevar a

efecto la reforma agraria. Sin embargo, por problemas internos del gobierno, el proceso de expropiación de fundos no adquirió nuevo empuje en 1967 (9). A partir de la promulgación de la ley N° 16.640, y ante la lentitud de su aplicación, sobrevinieron las ocupaciones ilegales de fundos, apoyadas por los partidos de izquierda y el MIR, que había formado el Movimiento Campesino Revolucionario. Si bien el proceso de las “tomas” de predios causaba la suspensión de la expropiación por parte del gobierno, no todas fueron reprimidas con desalojo, y los hechos más graves ocurrieron en Chile central (10), no habiendo referencias a que en la zona mapuche, donde hubo también algunas ocupaciones, hubiera incidentes de consideración.

No obstante que la reforma agraria abría nuevas oportunidades para la recuperación del espacio ancestral del pueblo mapuche, éste se mantuvo relativamente al margen del proceso. Según Vicente Mariqueo, uno de los factores de ello sería que las organizaciones mapuche concentraron sus esfuerzos en una prolongada lucha por la transformación de la ley indígena N° 14.511, y que se concretaría sólo en septiembre de 1972, con la nueva ley N° 17.729 (11). Ello habría desviado el interés de los líderes mapuche hacia esta otra prioridad. No creemos que éste haya sido el motivo central del desinterés mapuche por la reforma agraria, sino que los enfoques acerca de los objetivos del proceso de reformas haya sido diferente. El proyecto reformista no alcanzaba a satisfacer las necesidades primordiales de las comunidades mapuche y su texto mismo no lograba incluir la problemática mapuche dentro del cuadro general de reformas.

De hecho, y lo hemos dicho en otro lugar, no hubo un diagnóstico acertado acerca de la realidad del pueblo mapuche, por parte de los funcionarios y tecnócratas del gobierno de Frei, lo que impidió que se formulase una política realmente acorde con las aspiraciones mapuches.

Una prueba fáctica de lo anterior lo constituye el análisis del libro de Jaime Gazmuri, “Asentamientos campesinos” (12) escrito hacia 1967 y publicado en 1970. En él casi no hay referencias al problema mapuche de la tierra y a las especificidades del tema agrario en territorio mapuche, salvo para indicar “A partir de la mitad del siglo XIX se comienzan a incorporar a la agricultura las zonas de los lagos primero y de la frontera después. Las formas de tenencia que allí predominan son algo diferentes de las de la zona central” (13), referencia absolutamente insuficiente para dar cuenta del problema mapuche en ninguna de sus dimensiones. El estudio de Jaime Gazmuri contiene un apartado acerca del problema del latifundio, en que presenta el origen histórico de éste, con referencias a la Conquista y la Colonia muy poco documentadas desde el punto de la vista de la historiografía, ya que sólo cita a Mario Góngora con respecto a su tesis sobre el origen del inquilinaje y no menciona a otros especialistas (14). En general, la introducción histórica del problema del latifundio adolece de poca profundidad y la temática del indígena de la Colonia, que es mencionada, presenta solución de continuidad con respecto al problema indígena contemporáneo.

Marginalidad y promoción popular bajo la DC.

De acuerdo a las teorías de Vekemans, marginalidad sería la situación del individuo que no recibe servicios y beneficios sociales (falta de participación “pasiva”) ni participa en la toma de decisiones (falta de participación “activa”). Esta situación sería irremediable, si no mediase la presencia de un “agente externo que defina, agrupe y organice a los sectores marginales”. Entre éstos se contaba a casi toda la población rural chilena (15). De acuerdo a ello, se trataba

en primer lugar de organizar a estos sectores, estimulando su participación en la solución de problemas comunes y en segundo lugar, “la integración de estos sectores marginales ya organizados a la comunidad nacional, lo cual se refería fundamentalmente a la prioridad que estos problemas deberían tener entre las políticas del gobierno y también a la relación entre los marginales y el Estado. Un tercer nivel era su integración al conjunto de la sociedad, punto central del proceso ya que era la falta, o el bajo nivel de integración a la sociedad nacional lo que había creado el problema de la marginalidad” (16).

Como complemento a la definición de marginalidad, Vekemans y Silva señalan que la línea divisoria entre los grupos marginales y la sociedad como un todo, “está constituida por la falta de participación, que se deriva de la falta de pertenencia, producto, a su vez, de la falta de receptividad, es decir del rechazo por parte de la sociedad instalada” (17).

Esta idea de la falta de integración a la sociedad global, conducía a una visión “dualista” de las sociedades latinoamericanas, ya que “desde el comienzo, estas sociedades habían sido formadas por la superposición de dos sociedades diferentes, lo cual había dado como resultado la marginalidad de la que ocupaba el lugar subordinado” (18).

Es destacable el hecho de que el comienzo de la marginalidad (diríamos “el pecado original” de las sociedades latinoamericanas incluida la chilena) era para Vekemans el hecho de que en América Latina, el mundo hispánico y portugués se superpuso al sustrato poblacional indígena del continente y que, a pesar de haberse producido alguna ósmosis, el problema sigue siendo de marginalidad (19). Entre otros lugares de su obra escrita, Vekemans menciona el hecho en su estudio “La prerrevolución latinoamericana” (20). Allí dice lo que sigue, en relación con el tema que nos ocupa:

“La característica más destacada de la sociedad latinoamericana, a diferencia de la europea es su heterogeneidad, producto de una superposición cultural cuya génesis data del tiempo de la Conquista y de la Colonia y cuya vigencia actual se manifiesta en dicotomías que van de lo etno-cultural y etno-social a lo político, pasando por lo ecológico y lo económico. No es el caso, en la presente oportunidad, señalar los numerosos indicadores en que se refleja esta situación. Sin embargo conviene destacar algunos aspectos para los propósitos señalados. En el terreno etno-cultural y etno-social la superposición es “visible” hasta en un indicador tan superficial, literalmente tan epidérmico, como la simple pigmentación de la piel. Ella está claramente correlacionada con la estratificación social, donde “blanco” equivale a “alto” y “oscuro” a “bajo” hasta el punto que los segmentos de pigmentación más negra o más cobriza, están excluidos aun del sector más bajo de la estructura socio-ocupacional y, por lo tanto, de una sociedad de clases. Los rasgos objetivos, más allá de su significado de miseria, reflejan pertenencias culturales y sistemas de valores radicalmente divergentes de lo occidental. Las distancias resultantes ponen en relieve la supervivencia del paralelismo inicial entre la estructura social colonial y el factor étnico”.

En el discurso de Vekemans, los grupos indígenas están incluidos en los grupos marginales, apenas se visibilizan en el texto, dado que el autor con percepción europea los percibe en la realidad latinoamericana (21), cosa que no siempre hacen sus seguidores chilenos con respecto a los mapuche y otros pueblos originarios, excepción hecha de Ismael Silva, quien estudió el problema específico de la marginalidad indígena chilena (22). Podemos decir que el activo político DC invisibiliza a los grupos indígenas ocultándolos en los marginales.

Por eso, aunque los teóricos como Vekemans hagan explícitas referencias a la existencia de grupos, subculturas y culturas marginales dentro de la sociedad latinoamericana, y aunque teorizen acerca del combate a la marginalidad mediante la integración entendida como participación en la toma de decisiones, en la práctica se produjo una brecha entre los activos políticos de una y otra ideología, y los pueblos originarios vistos en conjunto, al no darse canales de mutuo conocimiento, relaciones de reciprocidad (tan importantes para las culturas originarias, especialmente las de filiación andina como aymara, colla, likan antai y mapuche) ni mecanismos de efectiva participación en las tomas de decisiones, a ningún nivel, que hubiesen involucrado a los pueblos originarios, que así, vieron el edificio de la “promoción popular” como algo construido desde fuera y para los intereses de los de fuera, los winka.

La teoría de la marginalidad y la acción que de ella se desprendía, tenía el aspecto positivo de que facilitaría la participación de los sectores populares hasta ahora excluidos de las decisiones y del accionar de los partidos tradicionales, pero a la vez generaba el concepto del “agente externo” que mediatizaba en este proceso, y que debía ser encarnado sin duda por los agentes políticos del régimen DC y sus aliados. Aunque la teorías se oponía al paternalismo, ya que la participación popular buscaba precisamente desplazar al caudillismo y el patriarcalismo de terratenientes y patrones, por otra parte se sustentaba en sectores políticos neo-conservadores, claro que con sensibilidad social, como los ligados a la Doctrina Social de la Iglesia. La acción de la Promoción Popular terminó por constituir una bisagra entre la Alianza para el Progreso, de EE.UU., las organizaciones asistencialistas europeas, los movimientos, grupos y organismos de Iglesia (como CARITAS) (23) por una parte, y los actores populares marginados por otra, y terminó por identificarse con el mismo paternalismo que creyó combatir.

Esta teoría suponía una superación del concepto marxista de clases sociales, ya que los sectores marginales estarían también fuera del esquema clasista (y por ello la acción generada por los partidos marxistas sólo había logrado organizar a un 12% de la fuerza de trabajo del país), además de que el programa DC excluía la lucha de clases tanto como categoría de análisis y como método de acción por los cambios (24). Vekemans y Silva especifican el papel de la promoción popular, con radicales proyecciones que hacían de la propuesta, una alentadora forma de superar los problemas de la marginalidad:

“El papel de la promoción popular, en esta nueva perspectiva, es remodelar la estructura social, con el fin de que pueda darse un cambio social radical y una capilaridad cuya ausencia actual constituyen los puntos de estrangulación estructural que se oponen a la integración en todos los niveles. La estratificación social debería abrirse para permitir el acceso de los grupos marginales a través de una extensa gama de mecanismos de acogida, sean éstos culturales, económicos o políticos” (25).

No obstante la novedad y aplicabilidad de estas teorías, el organismo encargado de aplicarlas, la Consejería Nacional de Promoción Popular, según Yocelovsky, “nunca tuvo los alcances que estaban previstos en el plan de Vekemans. Es más, este organismo nunca tuvo su propio reconocimiento legal. Quedó anexo al Ministerio de la Vivienda y concentró sus esfuerzos en los sectores populares urbanos” (26). Podríamos interpretar que, como suele suceder a poco andar de un nuevo gobierno en Chile, las dificultades de convertir las promesas en práctica y las presiones de grupos de poder afectados por las innovaciones, hicieron que el gobierno de Frei revisase sus propias concepciones y metas.

De esta forma, pese a que la marginalidad había sido producto de la conquista de la población originaria y de la imposición de una cultura dominante sobre ella, por paradoja esta misma población (en su aspecto rural) fue quedando también al margen de las políticas reformistas de la DC que concentraron sus esfuerzos en la población urbana perteneciente o identificada con la sociedad global.

La DC no pretendió integrar a marginales (sectores o líderes) dentro de su partido, sino sólo valerse de su apoyo electoral, a través de “organizaciones clientelistas” (27), y la izquierda aprendió las lecciones de su derrota de 1964, aumentando el trabajo con los sectores no sindicalizados ni incluidos en las militancias de los partidos; el crecimiento de la influencia de la izquierda en los sectores marginales, reveló la debilidad de la “teoría de la marginalidad”, que postulaba que estos sectores no podían ser organizados de acuerdo al marco estratégico marxista de lucha de clases (28).

El paradigma de la integración indígena

En relación directa con la teoría de la marginalidad, está la concepción de que la solución a ésta sería la integración a la sociedad de los sectores marginados, por medio de la participación popular en la toma de decisiones, proceso que se puede definir como promoción popular. El concepto de integración social que utiliza Jaime Gazmuri en su obra citada ha sido tomado de la sociología y se define de la siguiente forma:

“Se puede entender la integración nacional –aplicando el concepto a la sociedad concreta denominada nación- como un proceso de participación del individuo en la sociedad. Esta participación tiene dos dimensiones fundamentales. La primera, considera a la sociedad como sede de recursos y beneficios sociales; y a la participación de los miembros de la sociedad en los bienes materiales y espirituales que ella produce, se la denomina pasiva o receptiva. La participación activa, en cambio, considera a la sociedad como una red de centros de decisión. Los individuos o grupos participan entonces activamente cuando tienen un verdadero acceso a dichos centros. Se puede distinguir, además, una tercera dimensión: la participación funcional, que considera a la sociedad como un sistema de funciones desempeñadas por los individuos o grupos que la constituyen” (29).

Y continúa resumiendo el proceso de integración:

“Dada la interdependencia entre todos los aspectos de la participación, puede considerarse la integración simplemente como un proceso de participación en el poder social. Este poder social sería la capacidad de influir positivamente en el funcionamiento de la sociedad, en todos sus aspectos –económicos, políticos, culturales- y en todos los niveles: local, regional y nacional” (30).

Luego precisa el concepto de integración nacional:

“El concepto de integración nacional tiene además relación con otra esfera muy importante: la de los valores y de la cultura nacional. ‘Integración nacional es el hecho de que una proporción considerable de los ciudadanos de un país sea capaz de participar de alguna forma de sus actividades colectivas comulgando – en un mínimo si se quiere- de sus valores y aspiraciones comunes’ (31). Esta identificación con los valores de la sociedad, produce en el individuo un sentimiento psicológico de pertenencia al cuerpo social” (32).

Definido así el enfoque conceptual, concluye en que “podemos distinguir sociedades más o menos integradas, según sea la participación de sus miembros en la vida nacional” (33). Por último, define la marginalidad:

“Cuando en una sociedad existen grupos numerosos de ciudadanos que no participan, ni activa ni pasivamente, estamos en presencia del fenómeno de marginalidad. La marginalidad puede definirse entonces como ausencia de participación de vastos sectores sociales en la vida de una nación... Entre los grupos marginales de nuestra sociedad, los campesinos constituyen uno de los más importantes y numerosos” (34).

En otro apartado, se insiste en los dos procesos prioritarios y simultáneos:

“El sector agrícola debe enfrentar, en países como el nuestro, dos procesos en forma simultánea: desarrollarse económicamente e integrar a las masas campesinas a la vida de la nación. En rigor, estas exigencias se plantean al sector agrícola y a la sociedad en su conjunto” (35).

De acuerdo a estas definiciones, se puede comprender la actuación de las autoridades inspiradas en estos paradigmas: el problema indígena no se menciona porque no tiene especificidades con respecto al de otros marginales, especialmente los campesinos no indígenas; la integración es lineal y unilateral: desde los marginales hacia la sociedad global, entendida como nación; sólo la integración hacia una única sociedad nacional permite la promoción de los marginales.

Otro aspecto de esta problemática es que si la participación no se limita a los beneficios económicos ni a las decisiones políticas sino que también es la capacidad de influir en la sociedad en el aspecto cultural (36), se nota la contradicción entre el discurso integracionista y la actitud de una sociedad que no permite una cultura diferente dentro de sí.

El aspecto de “los valores y aspiraciones de los campesinos, sobre todo respecto a la propiedad de la tierra” es mencionado como digno de ser considerado, en lo que respecta a factores que condicionan la elección de los sistemas de tenencia de la tierra a partir de una reforma agraria (37). No se menciona en relación a otro aspecto de la participación. Se puede inferir que a partir del cuadro general de integración y promoción popular trazado por el gobierno de Frei, no hay lugar para que los valores y aspiraciones no sólo de los campesinos en general, sino de los diferentes tipos de campesinos que coexisten en la sociedad estatal (indígenas y no indígenas, asalariados, inquilinos, pequeños propietarios, etc.), encuentren formas de expresión y de validación de sus manifestaciones culturales específicas, ni menos de sus intereses particulares. Por el mismo carácter de integracionista, la reforma agraria de Frei no pudo absorber las demandas específicas de los grupos particulares al interior del amplio conjunto llamado “el campesinado”, y en especial no acogió los planteamientos y requerimientos de una cultura que coexistía paralelamente a la sociedad mayoritaria: los pueblos originarios de Chile. Es más, las decisiones como el sistema de tenencia de la tierra quedan supeditados a “la ideología de los grupos que inicien e impulsen el proceso” (38).

Siendo así, eran los campesinos quienes debían absorber “la ideología rectora normalmente de origen urbano” pudiendo sí, “aportar e integrar en forma creadora sus valores y aspiraciones” (39). Por lo general, no hubo cauces para que las autoridades y tecnócratas hiciesen por sí el proceso de absorber ellos las demandas, valores y aspiraciones del campesinado. Ello se termina de probar en

que el desencuentro entre el gobierno de Frei y las masas campesinas e indígenas, condujo doblemente al apartamiento de la base social de apoyo a la DC, a favor de la izquierda, como se vio en 1970, y a la vez al apartamiento de los sectores indígenas con respecto de la DC y de la izquierda, a excepción de los sectores más ideologizados que se dejaron conducir por los grupos de la izquierda revolucionaria a partir de fines de los 60.

La Carta de Punta del Este (reunión de los países de la Alianza para el Progreso), suscrita por el gobierno de Frei, sólo plantea en relación al mundo indígena lo siguiente: en el Título I N° 5, “incremento de la productividad del sector agrícola y mejores condiciones de almacenamiento, transporte y comercialización”, y en el N° 6, “estímulo a la reforma agraria y supresión del analfabetismo”. De acuerdo a ello, en el Título II.II.2, se propone “Los programas deberían incluir esfuerzos del país para:”, y en letra c), “fortalecer el sector agrícola (por medio de la integración de los indígenas, extensión del crédito, asistencia técnica, mecanización, investigación agrícola, salud, educación, almacenamiento y distribución, cooperativas, asociaciones y desarrollo de la comunidad)”.

La sindicalización campesina

Antes de la ley de sindicalización campesina de Frei (N° 16.625, promulgada el 29 de abril de 1967), hubo igualmente organizaciones interesadas en promover el sindicalismo en el agro: la Iglesia Católica, la DC, el PS y el PC, además de la derecha terrateniente por medio de la SNA, habían intentado con más o menos éxito, crear organizaciones campesinas. Hacia 1967, existían las siguientes organizaciones campesinas:

a) La Confederación Triunfo Campesino de Chile, formada por la DC con el apoyo de INDAP y del Instituto de Educación Rural (IER), el que había recibido apoyo de la Acción Católica Rural, de la SNA, del gobierno de Alessandri Rodríguez y de gobiernos extranjeros.

b) La Unión de Campesinos Cristianos (UCC) creada en 1962 por la Asociación Sindical Chilena (ASICH), fundada ésta por el Padre Hurtado en 1947 y que como la anterior, eran intentos por contrarrestar la influencia marxista entre los sindicatos campesinos.

c) La Federación de Campesinos e Indígenas (FCI), vinculada al PC y al PS, “que es fruto del trabajo sindical en el campo de los partidos políticos de izquierda” (40), proveniente de entidades anteriores, afiliadas desde 1953 a la CUT, estructurada en 1961 y que en 1967 pasó a denominarse Confederación Nacional de Campesinos e Indígenas Ranquil. Según Sergio Gómez, existió una organización denominada Asociación Nacional Indígena, que en 1961 se fusionó con el Frente de Trabajadores de la Tierra, para formar el Movimiento Nacional Campesino, y que el mismo año pasó a ser la Federación Campesina e Indígena. Con posterioridad al golpe de estado de 1973, la Confederación Ranquil se dividió en dos Confederaciones: El Surco y Nehuén (41).

A partir de la Ley de Sindicalización Campesina del año 1967, quedaron reconocidas legalmente tres confederaciones (42):

a) La Confederación Nacional Sindical Campesina “Libertad” (CNC), con apoyo financiero del extranjero, y a la derecha de las otras dos que se mencionarán.

b) La Confederación Nacional de Trabajadores Agrícolas “El Triunfo Campesino de Chile”, vinculada al gobierno de Frei a través de INDAP, pero un poco más a la

derecha que el Departamento Campesino del PDC.

c) La Confederación Nacional de Campesinos e Indígenas Ranquil, influida por el PS y el PC (43). También existiría la Asociación Nacional Mapuche, creada en 1967, con existencia paralela a la Confederación Ranquil, y que después de 1973 se transformó en los Centros Culturales Mapuches, antecesores de la organización Ad Mapu (44).

Estas tres confederaciones tendrían un peso desigual entre sí, en cuanto al número de afiliados. Si bien entre 1968 y 1969, casi se duplicó el número total de afiliados al conjunto de organizaciones, la confederación Ranquil, de la izquierda, aumentó en un 9% su presencia, mientras que la CNC bajó del 29% al 23% y la Triunfo bajó más levemente, del 50% al 47% (ver cuadro siguiente)⁴⁵.

En síntesis, con una visión estereotipada, “entre el mito y la realidad” (46), con una escasa inserción y vivencia de la realidad mapuche, era difícil para los sectores políticos establecer una relación adecuada a los intereses de unos y otros, y hacer un diagnóstico acertado de la problemática indígena en todos sus aspectos, especialmente en los relativos a la diversidad de culturas.

Esta falta de comprensión de la temática indígena llevó a que los programas políticos de los bloques que ofrecían cambios a la estructura social chilena, no tuviesen respuestas adecuadas a la problemática específica del pueblo mapuche. Ello incidió en que el desencuentro multiseccular entre las culturas no experimentase grandes variaciones pese a la voluntad de cambios estructurales manifestada por los estamentos políticos que gobernaron entre 1964 y 1973.

La cuestión mapuche en la izquierda chilena

Hemos buscado la presencia del pensamiento de la izquierda chilena acerca de la problemática mapuche a través de los documentos emanados de personeros representativos de esta ideología. Buscamos tener una visión sintética acerca del conjunto de ideas que manejaba la izquierda chilena al respecto. El dr. Salvador Allende, en su obra *La realidad médico-social chilena* (Santiago, 1939) no hizo alusiones a la problemática indígena específica; se entiende que incluye a los mapuches dentro de los campesinos y no encuentra o no manifiesta que, con respecto a la problemática de la salud, haya mayores diferencias entre miembros de la sociedad global o indígenas, ya sea en el ámbito agrario o en el medio urbano.

Una categoría usada por Allende en su obra de 1939, es el concepto de raza, empleado por él para designar al pueblo chileno en su conjunto, visto desde el aspecto de constitución física: condiciones de salud, predisposiciones a ciertas patologías, especialmente de las denominadas enfermedades sociales, morbilidad, endemias, etc. En este sentido, al igual que la mayoría de los profesionales de la salud de la época, refleja la influencia de la antropología física y el discurso eurocéntrico que introdujo el concepto de raza. Sin conocer debidamente el cuadro de lecturas que influyeron en Allende, podemos postular que usó el concepto de raza a falta de otro más adecuado.

En la introducción de su obra, Allende se refiere a los propósitos del gobierno del Frente Popular presidido por Pedro Aguirre Cerda:

“Pero además [de reconquistar la riqueza social y la potencia económica de la nación], y como consecuencia, devolver a la raza, al pueblo trabajador, su vitalidad física, sus cualidades de virilidad y de salud que ayer fueran su

característica sobresaliente; readquirir la capacidad fisiológica de pueblo fuerte, recobrar su inmunidad a las epidemias” (47).

Al evaluar la situación de la salubridad chilena, Allende plantea un plan de acción para el gobierno y las fuerzas de la nación, “con el fin de reivindicar las cualidades de la raza y el derecho a vivir como pueblo culto” (48).

De las citas sólo podemos colegir que bajo el concepto de raza, Allende engloba el conjunto de características físico-sociales del pueblo chileno, y se entiende que éste presenta homogeneidad. En todo caso, el uso del concepto de raza por Allende, no supone que éste haya creído en la idea de “mejorar la raza” por medio de la inmigración. En su obra de 1939 no hay alusiones a que haya propuesto la inmigración europea. Sólo constata Allende que la inmigración hacia Chile ha sido escasa, comparada con la de Argentina y Brasil, para concluir que el crecimiento vegetativo de la población chilena ha sido bajo (49).

Antes bien, Allende plantea “reivindicar las cualidades de la raza”, las mismas “que ayer fueran su característica sobresaliente”, es decir mejorar las condiciones de las masas populares y no sustituir a éstas por otras de características físicas o culturales diferentes o superiores; en ello se diferencia su discurso socialista del liberal positivista y darwiniano.

Más adelante, es explícito al afirmar lo siguiente:

“El capital humano... ha sido subestimado y ha estado abandonado a su propia suerte. Ahí radica principalmente la causa de que nuestra población haya aumentado tan escasamente; ella debe ser mejorada y acrecentada a base del número y de la calidad de los habitantes autóctonos; su crecimiento progresivo, es la condición primera de la prosperidad de un país, y resulta del estado de salud y de cultura de sus componentes” (50).

Para Allende, los habitantes autóctonos son todos los chilenos, y su propuesta es, como dijimos, en favor de mejorar sus condiciones integrales y no de fomentar la inmigración europea ni otra. No es propiamente un discurso indigenista, pero al menos no es racista como los liberales decimonónicos o como los conservadores revisionistas del siglo XX.

Allende propuso al menos desde 1939 una reforma agraria para que hubiera un control colectivo y estatal sobre la producción y el consumo de los productos alimenticios: “Fundamental es también que la economía agraria pierda completamente su actual carácter colonial y feudalista de producción, sólo orientada exclusivamente a satisfacer los intereses de los grandes latifundistas...” (51).

Aunque puede haber otros textos en que se desarrolle más explícitamente el pensamiento de Allende frente a la cuestión agraria y la reforma del sector, de la mencionada cita se puede entender que, como casi todos los políticos, caracterizaba el agro (al menos en metáfora) como “colonial”, por su carácter dependiente de la exportación lucrativa, y “feudalista” en cuanto a la estructura social del latifundio. La reforma agraria debía de ser antimonopólica y antiespeculativa, asumiendo el Estado el papel de controlador de la distribución de productos agrícolas.

Como en otros textos acerca de la reforma agraria, sólo se plantea ésta como intento de superar la estructura basada en el latifundio; no hay alusiones a la superación de los problemas de los pequeños propietarios, ni a la cuestión

indígena de la recuperación de las tierras perdidas por la usurpación y el despojo posteriores a la Pacificación. Así, la cuestión indígena es ausente o inexistente: no hay una acción en favor de los indígenas, pero tampoco hay propuestas en contra de las etnias, ni siquiera aparece aún el discurso integracionista.

Las visiones izquierdistas de la realidad nacional, aunque hayan diferido en asuntos de interpretación o aceptación de los postulados marxistas, desde las posturas guevaristas hasta las socialcristianas y socialdemócratas, no tuvieron un discurso ni una praxis adecuada a la necesidad de acción conjunta con los pueblos indígenas y sus organizaciones. No estuvieron ausentes de los procesos reivindicativos de los mapuche, pero su postura sólo supo ofrecerles una alianza antimperialista y antilatifundista, y propuso constantemente la “integración” de los mapuche dentro de la sociedad global.

El comentado libro del dr. Allende no da cuenta de las especificidades regionales de la problemática médico-social chilena. Por ejemplo, al referirse al alcoholismo, y habla de los obreros, no esclarece si se está refiriendo a los obreros urbanos o a los obreros agrícolas, precisión que desde nuestra óptica es de importancia (52). Casi no hay estadísticas que abarquen todas las provincias y permitan ponderar la problemática en una perspectiva regional. Sólo hay algunas referencias a problemas locales en relación a zonas mineras (53), o estadísticas de atención hospitalaria.

A diferencia de lo que aconteció en el Perú a partir del pensamiento político de Mariátegui (54), en Chile no hubo una política de la izquierda que desarrollase con especificidad el análisis de la realidad indígena. Ni siquiera la inspiración de Lenin, a actuar de manera “profesional” en cuanto a la seriedad del análisis y a la formulación de programas políticos, permitió que hubiese un pensamiento acabado frente al tema. Podríamos exceptuar de este medio a Alejandro Lipschutz, comunista, o incluso a Ricardo Latcham Alfaro, socialista, regidor de Santiago en 1937 y diputado por el Primer Distrito de Santiago en 1937-1941 (55).

A ambos, sus contemporáneos les antecedian a sus apellidos el calificativo de “sabios”, y aunque tuvieron estilos diferentes, podemos analizarlos en forma paralela. Lipschutz era lituano, doctor en medicina y desde las ciencias biológicas se interesó en la antropología; era marxista y tuvo una postura militante más “indigenista”. Latcham era chileno, hijo de inglés, licenciado en Historia de la Literatura y en Historia General, se preocupó más del pasado indígena que del presente; no marxista, el medio público lo conoció más como profesor de literatura que como militante (fue profesor de este ramo en el Instituto Superior de Carabineros en la década de 1940). Pese a haber producido ambos un importante número de publicaciones científicas y a tener bastante aceptación al menos en medios académicos, podríamos evaluar que no lograron generar una corriente “indigenista” al interior de la izquierda chilena.

Aquí cabe repetir algo que mencionamos en un artículo anterior, comentando la actitud de “la antigua izquierda chilena, cuyo programa para los pueblos originarios era que éstos se integrasen a las luchas populares sin manifestar las particularidades o especificidades de su propio proceso liberador” (56):

“Recordemos el tratamiento que la izquierda tradicional daba al tema de los Mapuche durante el gobierno de la U.P.: en el folleto “Los Araucanos” de Hernán San Martín, publicado por la Editorial Quimantú en el N° 8 de la Colección “Nosotros los Chilenos” en 1972, se manifiestan numerosos errores conceptuales, desde el título de la obra, que usa la errada denominación de

Araucanos que vulgarizó el conquistador. Dice que el mapuche posee una subcultura inserta dentro de la cultura nacional, como si ésta última tuviese existencia real. También dice "... el pueblo mapuche es un pueblo alienado, que no se ha realizado y que recién despierta ante esta realidad. Esta situación facilita hoy la unidad del pueblo mapuche en torno a la Reforma Agraria y en torno al Gobierno Popular, que, evidentemente, está en vías de solucionar el problema del subdesarrollo económico y social de los mapuches" (págs. 69-70). Para concluir con estas citas, tema que alargaría demasiado más esta nota, digamos que para el autor (y para la U.P.), el problema del Pueblo Mapuche no era sino económico-social: "A pesar de que sabemos que las diferencias étnicas no tienen nada que hacer con las relaciones sociales y de producción. Lo importante, entonces, no es definir al araucano desde un punto de vista étnico, sino caracterizar con claridad lo que sucede al mapuche actual desde el punto de vista económico-social y qué es lo que lo mantiene en el estado en que se encuentra" (págs. 70-71).

En fin, los marxistas fuimos tan mecánicos y tan anti-dialécticos que no pudimos comprender la situación de los pueblos originarios. Según las "matemáticas marxistas", regiones como la IX, en que se concentra el pueblo mapuche, materialmente tan explotado y "subdesarrollado" (claro, según la concepción euro-céntrica de desarrollo) debieron ser "muy de izquierda" y estar con la Reforma Agraria, con la UP y contra la dictadura, pero la práctica y las estadísticas electorales nos recuerdan que no fue así y que las Categorías como las Relaciones de producción y otras no explican por sí solas la conducta de los pueblos. Los mapuches, aymaras y otros, dialécticos desde que existen como pueblos, sabían esto y tenían claro que sus problemas no se solucionaban con la integración a las luchas políticas y sociales que se daban al interior de la misma sociedad que los dominaba y segregaba" (57).

Al respecto, debemos recordar lo señalado por el autor y por Guillermo Lincolao, dirigente mapuche, en un trabajo anterior, producido en el contexto del Seminario-Encuentro "Memoria para un nuevo siglo" auspiciado por la USACH y ECO. Al definir el proceso de reflujo y ascenso de las movilizaciones mapuches a lo largo del siglo XX, y asimismo el proceso de sucesiva integración y desencuentro entre la izquierda chilena y las organizaciones y reivindicaciones mapuche, se comentaba:

"... en los años 40 y 50, l@s mapuche mantuvieron en el sur una organización reivindicativa, definida o autoidentificada, más que como mapuche, como "araucana", sin la fuerza de los que plantearon la República Indígena en los años 20 e inicios de los 30, sin la fuerza de los colonos chilenos y mapuche de Ranquil, masacrados en 1934. Los años 40 y 50 son de reflujo de las luchas mapuche. Durante un año, sólo un año (1952-1953), Venancio Coñuepán fue Ministro de Tierras y Colonización, al servicio del gobierno de Ibáñez. Los intereses de los gobiernos de derecha lograron imponerse por sobre los de las organizaciones mapuche. En los años 60, se produce la radicalización de la izquierda y fuerzas "progresistas" chilenas, y el movimiento indígena termina casi absorbido por la corriente integradora. Los partidos de izquierda han asumido los emblemas mapuche: el personaje del diario El Siglo que lanza flechas cómicas al sistema, es Lautarito; el P.S. edita la revista Arauco y usa como emblema un tipo de hacha de toki (más prehistórica europea que indoamericana) sobre el mapa de América Latina; surge el MAPU, con nombre de doble interpretación (como sigla y como símbolo de lucha por la tierra) y con bandera que alude a la cosmovisión mapuche.

Sin embargo, ningún partido tiene un programa que asuma las luchas de los

pueblos originarios. Para los teóricos marxistas, la servidumbre doméstica es una capa social de las que no son clases; los propietarios de predios medianos y pequeños, independientemente de su filiación étnica, son “burguesía agraria mediana y pequeña”, un sector que podría ser “ganado como aliado táctico... o al menos neutralizado”; si el predio es menor y el propietario lo cultiva con su familia o uno que otro peón, es “pequeña burguesía agraria” (58). La cultura global, debe integrar a los indígenas, para que puedan acceder a los beneficios de la modernización y del progreso. En el campo, la reivindicación principal, es la Reforma Agraria. A la izquierda chilena, sólo le interesan los planteamientos indígenas en favor del acceso a la tierra, no así las reivindicaciones del ejercicio de una cultura con cosmovisión, lengua, espiritualidad, sociabilidad y medicina diferentes. Estas tampoco están en la orden del día, incluso para los propios mapuche. En 1971, un ínfimo grupo propone crear el Partido Mapuche de Chile, PAMACHI, sin mayor éxito. También la izquierda chilena aporta su cuota de prejuicio y posterga los planteamientos de los pueblos originarios, en pos de las luchas globales. Salvo el MIR, a través del MCR, que mediante una política también integradora, pero confrontacional, plantea y practica las recuperaciones de tierras indígenas y campesinas que habían sido ocupadas por latifundistas, no hay otra política que acoja las luchas mapuche con sus especificidades” (59).

El desencuentro entre la intelectualidad y funcionarios de izquierda por una parte, y los mapuche y sus organizaciones por otra, se refleja en la constante caracterización que los primeros hicieron de éstos. Foerster y Montecino citan que una investigación suscrita por Bernardo Berdichewsky en 1971, entre las comunidades que habían recuperado sus tierras, evidenciaba su “baja conciencia de clase” debido al espíritu “pequeño burgués” de los campesinos mapuche (60).

El gobierno de Allende, aunque fue renovador de la concepción clásica del marxismo frente a las vías para la conquista del poder político, en cuanto a la fijación de metas económicas y sociales estuvo inspirado en los esquemas marxistas clásicos, para los cuales los grandes temas tenían que ver con la solución a los problemas del proletariado frente al gran capital; de allí que los indígenas, calificados de pequeños agricultores, prácticamente no fuesen tomados en cuenta ni como agentes de cambio ni como sujetos receptores de políticas reivindicativas, a excepción de la incorporación parcial de algunas comunidades a planes de desarrollo agrícola.

Debe mencionarse que tras largas décadas de debilitamiento de la propiedad indígena, Allende promulgó en 1972 una ley indígena, la N° 17.729, que permitió algunas mejoras de la situación anterior, creando el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), pero esta ley tras el golpe de 1973 no tuvo mayor aplicación y fue derogada finalmente por la Dictadura mediante el Decreto-Ley N° 2568 de marzo de 1979.

La cuestión mapuche y la Iglesia Católica

La documentación eclesiástica del período en estudio refleja la ausencia de posición de la Iglesia Católica frente al tema específico de los pueblos indígenas y su problemática. Las escasas alusiones al tema, sólo han tenido que ver con el fomento a la evangelización formal de estos pueblos, y no conocemos haya habido a lo largo del período a estudiar, un reconocimiento a los aspectos positivos de las culturas originarias o una línea de apoyo a sus reivindicaciones. Es necesario rastrear la documentación de la iglesia católica y, eventualmente, de otras denominaciones cristianas, en busca de su discurso frente al tema.

Los antecedentes de la pastoral indígena en Chile contemporáneo son muy recientes. Pese a que la problemática mapuche es uno de los ejes centrales de la historia de Chile desde la conquista, y que el espíritu misionero fue invocado como motivación de aquel proceso expansivo, este paradigma quedó postergado por los de la modernidad y la integración, y la Iglesia en el siglo XX no prestó mayor atención a los asuntos indígenas, exceptuando la organización de un único “Congreso Araucano”, del 10 al 16 de diciembre de 1916, convocado por la Iglesia con los propósitos de adoptar estrategias con los fines de educar, integrar y civilizar a los mapuche y de luchar contra la religión ancestral, calificada de superstición (61).

Es recién después de 1973, y fuera del período que queremos estudiar, que la Iglesia comenzó a interesarse en desarrollar una pastoral indígena adecuada a los tiempos y a las ideas postconciliares. Del 3 al 5 de agosto de 1976 se realizó un Encuentro de Misioneros entre campesinos mapuches (62). Sólo después de la Conferencia de los obispos de Latinoamérica en Puebla, en 1979, en que la Iglesia americana aprobó un documento alusivo a la evangelización de los indígenas y al acompañamiento en sus problemas en la medida en que reflejaban uno de los “rostros de Cristo sufriente” (63), la Iglesia chilena comenzó a poner en práctica la elaboración de una pastoral específicamente dirigida a los indígenas. La Carta Pastoral “La Evangelización del Pueblo Mapuche” data del mismo año, procediendo del contexto de los acuerdos de la Conferencia de Puebla; el primer encuentro de Pastoral Indígena fue realizado en Temuco en 1983 y el I Seminario Nacional de Pastoral Indígena recién tuvo lugar en 1987 (64), hecho vinculado a la visita de Juan Pablo II a Chile (especialmente a su discurso en Temuco en abril de 1987) (65).

Este acercamiento al tema por parte de la Iglesia, sólo tuvo lugar en las zonas con abundante población mapuche: en las diócesis de Concepción Los Angeles, Temuco y Osorno, y en el Vicariato Apostólico de la Araucanía (Villarrica). En las diócesis del Norte no hubo una línea pastoral específicamente apropiada para los aymara ni Likán Antai (atacameños), cometiendo errores y dejando vacíos que llenó el Pentecostalismo, que “actuó como un factor más de desestructuración de la sociedad y cultura andinas” (66).

Una revisión bibliográfica permite constatar la ausencia de la problemática indígena entre los temas de los sectores incluso más comprometidos con el cambio social en la Iglesia chilena de los 60 y 70-73: la Revista Pastoral Popular, en sus números 127 a 132, que cubren todo el álgido año 1972, no contiene un solo artículo que haga mención a la problemática indígena en Chile (67).

Al dar una visión historiográfica y a la vez teológico-popular a la “evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres” en Chile, Maximiliano Salinas nos entrega una visión general de la evangelización popular en Chile y de cómo el pueblo o los pobres van asumiendo y re-creando el mensaje evangelizador desde la conquista española, donde la temática indígena era preponderante, hasta el presente, en que la presencia indígena queda mimetizada entre “los pobres”, sin que haya menciones a las posturas de la Iglesia oficial frente a la problemática de los pueblos originarios, ni a los nuevos métodos adoptados por la Iglesia postconciliar para acercarse al mundo indígena (68).

El desencuentro entre el mundo católico y la devoción popular se va reflejando tanto en los intentos de la jerarquía por dominar la expresión popular de los ritos sincréticos (los bailes “chinos”, por ejemplo), como en la incompreensión frente a fenómenos como el pentecostalismo; un articulista católico en la década de 1920, al describir una ceremonia pentecostal, publicaba lo siguiente,

demostrando una doble discriminación, hacia lo heterodoxo y hacia lo aborigen:

“Se nos antoja aquello una ceremonia de indígenas” (69).

Es precisamente esta similitud entre las exterioridades rituales de mapuches y evangélicos pentecostales, la circunstancia que permitió un mayor acercamiento al pentecostalismo de los mapuches e incluso de los sectores populares, especialmente campesinos, con una mayor raigambre indígena, demostrándose así que si hay un subconsciente y una memoria colectiva, en ella están registrados los arquetipos que informan la actitud ante la religión, y que el mestizaje no ha podido borrar.

La visión mapuche del problema

Aparte de la visión de la sociedad civil frente a la problemática indígena en el período que nos ocupa, es necesario conocer la visión que tuvieron los propios mapuche frente al mismo asunto. Ello se puede conocer a través de testimonios orales y escritos dejados por algunos protagonistas mapuches del período estudiado. El primer testimonio escrito que recogemos, es el de don Lorenzo Lemunguier Antón. Nacido en Maquehue en 1919, técnico agrícola, profesor de teología de la Universidad de Buenos Aires, ex-evangélico, ex funcionario de la Dirección de Asuntos Indígenas desde tiempos de Ibáñez, dirigente de organizaciones mapuches urbanas en Santiago. Hernán Dinamarca publica una entrevista concedida a él en 1996 por don Lorenzo para su libro “Bolero de almas”.

Nos interesa la percepción de este dirigente y viejo sabio mapuche, porque representa una visión desde el punto de vista de los mapuches que cumplieron cargos de gobierno y estuvieron relativamente integrados a la gestión oficial. Por su intermedio podemos comprender la diferencia entre el concepto global-occidental de integración, y el tipo de integración que buscaban los dirigentes mapuches. Su testimonio también constituye un balance acerca de los resultados del proceso de lucha por la integridad de las comunidades frente a la división, y de los logros y desencuentros de los gobiernos de la segunda mitad del siglo XX con respecto al pueblo mapuche.

Consultado don Lorenzo Lemunguier acerca de los temas candentes en la época de Venancio Coñuepán como director de la Dirección de Asuntos Indígenas, frente a la pregunta “Un tema que inquietaba a los mapuche en esa época era el de la tierra y la división de las comunidades” responde lo siguiente:

“Así es. La Dirección de Asuntos Indígenas dictó un reglamento para proceder (a la división). No se podía llegar y dividir no más. A los indígenas no nos interesaba la división. Por eso se paralizó la división. Siempre a los legisladores en Chile les ha interesado la división, pero los Juzgados de Indios que en esa época existían no la aprobaban para que las tierras divididas no pasaran a manos de particulares” (70).

A continuación se le pregunta lo que sigue, y su respuesta es de primera importancia para comprender el tipo y objetivos de las movilizaciones mapuches anteriores y contemporáneas a los años 60:

P.: Una crítica que ha provenido desde los propios mapuches más jóvenes es que esa generación de mapuches quería integrarse a la chilenidad.

R.: Abiertamente no. Entre nosotros la integración no era para desaparecer como

mapuches, sino sólo para aparecer en la historia y participar como mapuches. Esa gente que critica no entiende que el participar en la sociedad chilena es sólo otra forma de lucha. Eran los huincas los que querían que los mapuches dejáramos de ser mapuches. En cambio, para nosotros aspirar a la educación no era para ser más chilenos, sino que era luchar con las armas de los chilenos para defender al pueblo mapuche. Salir de la ignorancia no significa dejar de ser mapuche. Como mapuches queríamos estar siempre presentes con nuestras opiniones y para hacerlo era necesario estudiar, aunque seguíamos siendo mapuches. Eso es lo que los huinca no entienden (71).

Más adelante, Lemunguier hace un balance del otorgamiento de becas de estudio a los mapuche, por parte de los gobiernos a partir de Ibáñez y señala la importancia de la educación de jóvenes indígenas, además de valorizar la diversidad cultural:

P.: Usted fue el responsable del otorgamiento de becas a los mapuches desde la Dirección de Asuntos Indígenas. ¿Fue importante esa promoción de lo educativo?

R.: Muy importante. Muchos jóvenes se pudieron educar. Eso se inició con el Gobierno de Ibáñez. En el Gobierno de Alessandri hubo muchas resistencias de los parlamentarios y se aprobaron pocas becas. En el Gobierno de Frei Montalva se dieron muchas. Después se deshizo esto porque estaba la idea de disolver las comunidades y que todos fuéramos chilenos o iguales. Pero, ¿cómo vamos a ser todos iguales? Diferencias tienen que haber. En el mundo hay muchas diferencias. De otra manera, entonces, el mundo sería una sola lengua, una sola cultura, y así el mundo sería muy feo. No habría intercambio de nada (72).

En esta respuesta no queda claro si la concesión de becas indígenas decayó con Allende o con Pinochet, y por lo tanto desde cuando recrudesció la política de igualamiento entre mapuches y no mapuches.

Por último, podemos precisar que el entrevistado reafirma que lo que hicieron los que participaron en los gobiernos chilenos no fue tan distinto a lo que hacen los actuales dirigentes mapuches que promueven la autonomía cultural y reivindican su identidad cultural: “Así es. También queríamos la diversidad en Chile. Que los mapuches sigan siendo mapuches y los chilenos siendo chilenos” (73). Para él una reforma a la educación que transformara la visión que la escuela entrega acerca de los mapuches y que diera espacio a las canciones, la poesía, la literatura escrita por los mapuches, “sería un aporte valioso para la sociedad... porque así el pensamiento chileno sería más amplio, más universal, podría acceder mejor a una parte de sus raíces” (74).

Notas:

* Académicos, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, USACH.

1. Cristián GAZMURI. Eduardo Frei Montalva y su época. Aguilar, Santiago, 2000, p. 520.
2. C. GAZMURI (2000), vol. I, p. 262.
3. Ibid.
4. C. GAZMURI (2000), p. 547. Cita El Mercurio de 16-XII-1963.

5. *Ibíd.* La cita nos remite obligadamente a recordar un incidente que constituyó un escándalo durante el gobierno de Frei, cual fue una compra de papas belgas (muchas de las cuales llegaron a Chile inutilizadas) por parte de la Empresa de Comercio Agrícola, siendo gerente de ésta Belisario Velasco Baraona, quien fuera Secretario General de la D.C.

6. Ricardo YOCELEVSKY, *La democracia cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1987, pp. 148-151. La teoría de la Promoción Popular y de la concepción de cambio social con participación de la marginalidad era obra del jesuita belga Roger Vekemans, "mentor de una generación de la jerarquía demócratacristiana" (*ibíd.*, pp. 106-108).

7. Posteriormente (desde 1969), esta vocación de trabajo político con pobladores y campesinos, sería asumida por el MAPU, movimiento y después partido que haría suyas las reivindicaciones de éstos y de otros sectores del proletariado urbano, para proclamarse un "nuevo destacamento proletario"; su líder y teórico Rodrigo Ambrosio, elaboraría la tesis de que a tres etapas históricas del desarrollo de las fuerzas productivas en Chile, correspondía el surgimiento (en distintos momentos históricos) de tres destacamentos proletarios no excluyentes sino complementarios: el PC, el PS y el MAPU. Este análisis, elaborado bajo la óptica de la estrategia de la Unidad Popular, no consideraba los aportes de otros grupos de izquierda, de los cuales el más importante al iniciarse la década de 1970 era el MIR.

8. C. GAZMURI (2000), pp. 591-594.

9. C. GAZMURI (2000), pp. 652-653.

10. C. GAZMURI (2000), pp. 718-720.

11. Rolf FOERSTER y Sonia MONTECINO, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Eds. CEM, Santiago, 1988, p. 287.

12. Jaime GAZMURI. *Asentamientos campesinos. Una evaluación de los primeros resultados de la reforma agraria en Chile*. DESAL, Ediciones Triquel, Buenos Aires, 1970.

13. *Ibíd.*, p. 69.

14. *Ibíd.*, pp. 65-69.

15. YOCELEVSKY (1987), pp. 189-190. Cita: Roger VEKEMANS, "Marginalidad, incorporación e integración". En *Boletín del Centro de Documentación del Instituto de Estudios Sociales*, N° 37, Santiago, 1967, pp. 29-41.

16. YOCELEVSKY (1987), P. 191. Cita a Vekemans (1967), P. 36.

17. Roger VEKEMANS e Ismael SILVA FUENZALIDA, "Marginalidad, promoción popular e integración latinoamericana", publicado en el folleto del mismo nombre, DESAL, Cuadernos de Discusión IV, Eds. Troquel, Buenos Aires, 1970, pp. 57-79, especialmente en apartado II.1. Los rasgos constitutivos de la marginalidad, pp. 69-70.

18. YOCELEVSKY (1987), p. 191.
19. VEKEMANS (1967), p. 34.
20. Roger VEKEMANS. La prerrevolución latinoamericana. DESAL, Cuadernos de Discusión II, Eds. Triquel, Buenos Aires, 1969, pp. 37-38.
21. Esto se observa especialmente en Roger VEKEMANS e Ismael SILVA FUENZALIDA, "Marginalidad, promoción popular e integración latinoamericana", publicado en el folleto del mismo nombre, DESAL, Cuadernos de Discusión IV, Eds. Troquel, Buenos Aires, 1970, pp. 57-79, especialmente en apartado I.1. La superposición etnocultural y etnosocial, pp. 60-62.
22. Ismael SILVA FUENZALIDA. La marginalidad indígena chilena: una visión antropológica. DESAL, s/fecha.
23. Cf. YOCELEVSKY (1987), pp. 139-140.
24. YOCELEVSKY (1987), pp. 191-192. Cita a VEKEMANS (1967), pp. 31-32.
25. VEKEMANS y SILVA (1970), p. 78.
26. YOCELEVSKY (1987), p. 193.
27. YOCELEVSKY (1987), pp. 323-324.
28. *Ibid.*, pp. 332-333.
29. Jaime GAZMURI (1970), p. 25. En p. 24, nota 2, explica lo siguiente y cita autores: "Para definir los conceptos de marginalidad e integración se ha seguido aquí fundamentalmente a los siguientes autores: Vekemans, Roger, S.J., y Gonzalo Arroyo, S.J.: "El concepto de marginalidad". Santiago, DESAL, Dpto. Modelos, s.f. 28 págs. Ver también CENTRO PARA EL DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL DE AMÉRICA LATINA (DESAL): "Marginalidad en América Latina". Santiago, DESAL, 1967, 2 vols. (documentos), QUIJANO OBREGÓN, Aníbal: "Notas sobre el concepto de marginalidad social", Santiago, CEPAL, 1966, 65 págs. MATTELART, Armand, y M. Antonio GARRETÓN: "Integración nacional y marginalidad. Un ensayo de regionalización social de Chile", Santiago, Editorial del Pacífico, 1965, Cap. I".
30. *Ibid.*, p. 25.
31. José MEDINA ECHAVARRÍA, Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina". Buenos Aires, Ediciones Solar/Hachette, 1964.
32. J. GAZMURI (1970), p. 25.
33. *Id.*, *Ibid.*
34. J. GAZMURI (1970), p. 26.
35. *Ibid.*, p. 44.

36. "Este poder social sería la capacidad de influir positivamente en el funcionamiento de la sociedad, en todos sus aspectos –económicos, políticos, culturales- y en todos los niveles: local, regional y nacional" (J. GAZMURI, (1970) p. 25).
37. J. GAZMURI (1970), p. 60.
38. Id., *Ibíd.*
39. *Ibíd.*, p. 61.
40. Sergio GÓMEZ (1982), p. 22.
41. GÓMEZ (1982), p. 167.
42. Hubo entidades menores, mencionadas por GÓMEZ (1982), pp. 22-25.
43. YOCELEVSKY (1987), pp. 194-197.
44. GÓMEZ (1982), p. 167.
45. YOCELEVSKY (1987), p. 197.
46. Ariel ANTILLANCA y César LONCÓN, *Entre el mito y la realidad. El pueblo mapuche en la literatura chilena*, Lom, Santiago, 1998.
47. Salvador ALLENDE, *La realidad médico-social chilena*. Santiago, 1939. Edición de Alejandro Jiménez, TADECH, Santiago, 1999, p. 39.
48. *Ibíd.*, p. 229.
49. *Ibíd.*, p. 47.
50. *Ibíd.*, p. 230. El destacado es nuestro.
51. *Ibíd.*, p. 233.
52. ALLENDE, o.c., p. 152.
53. *Ibíd.*, p. 156.
54. José Carlos MARIÁTEGUI. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Universitaria, Santiago, 1955.
55. Luis VALENCIA AVARIA. *Anales de la República*. Santiago, 1951, vol. II, pp. 520 y 526. Latcham fue miembro de la Comisión de Relaciones Exteriores, por lo cual su labor parlamentaria no tuvo implicancias en la temática social, económica o educacional.
56. Carlos RUIZ R. "Pueblos originarios", en: Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic", *Informe de coyuntura nacional N° 2*, mayo a julio de 1994, p. 44.
57. C. RUIZ (1994), p. 44, nota 34.

58. Partido MAPU. El carácter de la revolución chilena. Santiago, 1972, pp. 40-59.
59. Guillermo LINCOLAO GARCÉS y Carlos RUIZ R. "Memoria de l@s mapuche urban@s". En: Mario GARCÉS y otros (compiladores), Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX, Universidad de Santiago de Chile, Departamento de Historia; Eco, Educación y Comunicaciones. LOM Ediciones. Santiago, 2000, pp. 415-424.
60. FOERSTER y MONTECINO (1988), p. 287.
61. Archivo del Arzobispado de Santiago. Legajo 66, N° 12.
62. Informe del Encuentro de Misioneros entre campesinos mapuches. Agosto de 1976.
63. Documento de Puebla, N° 34.
64. Antonio REHBEIN P., "La evangelización de América Latina, su historia y alcances a la situación del pueblo indígena en la Araucanía", en Segundo Seminario Nacional Pastoral Indígena, Santiago, 1 al 4 de abril de 1991, pp. 17-27. Ariel BURGOS S. "La pastoral indígena en Chile", en Revista Servicio N° 159, Santiago, noviembre de 1991, pp. 2-3.
65. Luis Manuel RODRÍGUEZ, "Perdidos en la gran ciudad", en Revista Servicio N° 159, Santiago, noviembre de 1991, pp. 5-8.
66. Franklin LUZA. "Planteamiento y propuesta básica del Equipo de Pastoral Andina (EPA) de Iquique", en Segundo Seminario Nacional Pastoral Indígena, Santiago, 1 al 4 de abril de 1991, p. 58.
67. Los temas abordados han sido el diálogo marxista-cristiano; la posición de Fidel Castro ante los cristianos comprometidos; los cristianos para el socialismo; la situación del pueblo y los cristianos bajo las dictaduras militares de Brasil, Ecuador, Paraguay y Perú y el gobierno de Canadá; lucha de clase y evangelio. Las únicas excepciones son la alusión al trabajo pastoral de la diócesis de Veraguas, Panamá, el que incluye trabajo con indígenas ("El gobierno revolucionario y la Iglesia de Panamá", en N° 131, septiembre-octubre de 1972, p. 27), y la acción de la Iglesia Mexicana en la pastoral indígena ("México está en un callejón oscuro", en N° 132, noviembre-diciembre de 1972, p. 51).
68. Maximiliano SALINAS CAMPOS. Historia del pueblo de Dios en Chile. CEHILA. Ediciones Rehue. Santiago, 1987.
69. SALINAS (1987), p. 256. Cita artículo "Los Pentecostales", en Revista de Editorial Zig-Zag, década de 1920. No se indica título ni fecha.
70. Hernán DINAMARCA. Bolero de almas. Conversaciones de fin de siglo con viejos-sabios. Eds. LOM, Santiago, 1996, p. 164.
71. Id., *Ibíd.*
72. *Ibíd.*, pp. 165-166.

73. *Ibíd.*, p. 164.

74. *Ibid*, p. 165.

(*) *Fuente: Revista Palimpsesto. Revista Electrónica del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago.*



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a:
archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2005

