

araucaria

de Chile



araucaria

de Chile

Nº 37 - 1987



Director:

Volodia Teitelboim

Secretario de Redacción:

Carlos Orellana

Consejeros

y colaboradores:

Héctor Fernando Abarzúa, Jorge Enrique Adoum, Margarita Aguirre, Carlos Albrecht, Fernando Alegría, Clodomiro Almeyda, Isabel Allende, Nemesio Antúnez, Ligeia Balladares, Mario Benedetti, José Balmes, Gracia Barrios, Gustavo Becerra, Mario Boero, Leonardo Cáceres, Alfonso Calderón, Javier Campos Orlando Caputo, Hernán Castellano Girón, Carlos Cerda, Armando Cisternas, Patricio Cleary, Marcelo Coddou, Francisco Coloane, Julio Cortázar (+), Santos Chávez, René Dávila, Guido Decap, Luis Enrique Délano (+), Poli Délano, Humberto Díaz Casanueva, Eugenia Echeverría, Juan Armando Epple, Víctor Farías, Eduardo Galeano, Gabriel García Márquez, Claudio Giacóni, Alexis Guardia, Patricio Hales, Marta Harnecker, Guillermo Haschke, Pamela Jiles, Manuel Alcides Jofré, Fernando Krahn, Omar Lara, Miguel Lawner, Carlos H. León, Miguel Litin, Juan López Carmona, Hernán Loyola, Sergio Macías, José Maldavsky, Patri-

sumario

A los lectores	5
De los lectores	6

<i>Mirar el 87 con los ojos abiertos</i> (Víctor Valentín)	9
<i>La muerte de un actor</i> (Volodia Teitelboim-Antonio Skármeta-Declaración del P.C. de Chile).	15

nuestro tiempo

Eduardo Galeano: <i>Defensa de Nicaragua</i>	25
El «Irangate» y la América Latina (Carlos Fuentes)	33

conversaciones

Marta Harnecker: <i>Los cristianos en la Revolución Sandinista</i> . Conversación con Luis Carrión	37
--	----

exámenes

Sergio Vusković: <i>Cristianos y marxistas en América Latina</i>	49
La iglesia chilena perseguida por la dictadura (Hernán Soto).	57
Oswaldo Fernández: <i>Tradición, «dogma» y «hereja» en la obra de Mariátegui</i>	61

temas

Tomás Gutiérrez Alea: <i>Confesiones de un cineasta</i>	79
Breve mirada al cine cubano (Sol Aymará), p. 90 / La fiesta del cine pobre (Pamela Jiles), p. 93 / Asomarse al mundo en el Festival de Leipzig (Luis Alberto Mansilla)	95

capítulos de la cultura chilena

Jacqueline Mouesca: *Variaciones sobre el cine*. (Contiene: Sergio Bravo, pionero del ci-

ne documental chileno / Nelson Villagra: los cien rostros latinoamericanos de un actor)	101
De «La ciudad y los perros» a «Jaguar» (Ricardo Figueroa).	117

calas en la historia de Chile

Jaime Concha: <i>Luis de Valdivia, defensor de los indios</i> .	123
---	-----

los libros

Andrea Morales: <i>Historia de la intolerancia en el pueblo mapuche</i> .	135
Pilar Tordera: <i>El pueblo Mapuche y la sociedad chilena</i> .	147

textos

Virginia Vidal: <i>Sobre lucha y poesía del pueblo mapuche</i> .	158
Selección de poesía mapuche.	164

crónica

El cataclismo de Damocles (Gabriel García Márquez), p. 183 / Chile vive (Raúl Zurita: Arte y Auschwitz, p. 187 / Carlos Orellana: Homenaje a un pueblo pertinaz), p. 189 / Allende, demócrata intransigente (Humberto Díaz Casanueva), p. 194 / Varía Intención (El «cultural Mapocho» o la memoria activa — El valle del espíritu — El rock contra Pinochet — Auto de fe— La Dictadura y los libros).	198
--	-----

INDICE GENERAL: N.º 29 al N.º 36 (años 1985-1986).	208
---	-----

Las pinturas y dibujos de portadas e interiores del presente número pertenecen a Andrés Gana (n. en 1946), pintor residente en París.

cio Manns, Roberto Matta, Eugenio Matus Romo, Gabriela Meza, Julio Moncada (+), Andrea Morales, Fernando Moreno Turner, Jacqueline Mouesca, Eugenio Neves, Osvaldo Obregón, Agustín Olavarría, Raquel Olea, Carlos Ossa, Carlos Ossandón, Alfonso Padilla, Isabel Parra, Claudio Pérezco, Olga Poblete, Fernando Quilodrán, Mauricio Redolés, Osvaldo Rodríguez Musso, Miguel Rojas Mix, Grinor Rojo, Luis Rubilar, Omar Saavedra, Cecilia Salinas, Augusto Samaniego, Federico Schopf, Antonio Skármeta, Hernán Soto, Rubén Sotoconil, Radomiro Spotorno, Bernardo Subercaseaux, Arturo Taracena, Eugenio Téllez, Mario Toral, Juan G. Torres, Armando Uribe, María de la Luz Uribe, Juvencio Valle, Hernán Villablanca, Sergio Villegas, Sergio Vusković, Oscar Zambrano, Raúl Zurita.

Comité permanente:

Luis Bocaz, Pedro Bravo Elizondo, Jaime Concha, Osvaldo Fernández, Luis Alberto Mansilla, Alberto Martínez, Guillermo Quiñones, José Miguel Varas, Virginia Vidal.

Diseño gráfico:

Fernando Orellana

EDICIONES MICHAY.

Arlabán, 7, of. 49 / Teléfono: 232 47 58 / 28014-Madrid (España).

ISBN: 84-85594.

ISSN: 0210-4717.

Depósito legal:

M. 20.111-1978.

Catálogo de la Biblioteca del Congreso (Washington): N.º 80-642682.

Impresores:

Graficincio, S. A. / Eduardo Torroja, 8 / Fuenlabrada (Madrid).



Quienquiera que siga los hechos de la vida chilena de estos días, y haga un esfuerzo por tomar distancia en el examen de ellos, se sorprenderá de las actitudes de ciertos sectores de centro-derecha, que aparecen entregados a un juego político propio de un país donde todo transcurre en medio de la más absoluta normalidad. Se habla de «elecciones libres» y se llama a los ciudadanos a inscribirse en el «registro electoral»; se hacen cábalas, pronósticos, se susurran nombres de «candidatos»; se echan a correr rumores, alimentándose de ellos, y se vive del comentario, de los chismorreos de pasillo. ¿Dijimos «juego político»? Apenas juego politiquero, y del menor, porque se practica con cínica frivolidad, dando las espaldas al Chile verdadero.

Se teoriza, también. Se teoriza muchísimo, casi como nunca en nuestra historia anterior, aunque la manía opinante de ciertos politólogos no es nueva entre nosotros: en los años de la Unidad Popular eran los predicadores de la revolución a todo trapo, los propagandistas enfebrecidos de nuestra obligación de llegar al socialismo en setenta y dos horas. La locuacidad es hoy la misma, sólo que con otro signo: el lugar de las sociologías de un izquierdismo más o menos vociferante lo ha tomado un sosegado y severo conformismo de derecha. Esta politología ahora propala el credo de la desesperanza y de la derrota: Pinochet es inamovible, no puede ser derrocado, y la Oposición hará bien en entenderlo así, aceptarlo y acomodarse a la situación.

El Chile verdadero vive otras preocupaciones. Ocho mil maestros —por ahora— echados a la calle; el drama diario de los presos políticos; las torturas que no cesan; las bandas armadas fascistas que un día asaltan al CIM (el organismo de las Naciones Unidas que se ocupa de los refugiados), otro maltratan y vejan al cura Guido Peeters, y luego van y pintan en el muro a cuyos pies muriera quemado Rodrigo Rojas, una leyenda que indica, con sarcasmo propio de asesinos pero además dementes, que allí se vende carne asada. La persecución a la cultura empieza a ser un hecho dominante: a la incineración del libro de García Márquez sigue el asalto a los talleres de la editorial Terranova (ver págs. 203-208). Una noticia, en fin, explota como bomba en la somnolencia del verano: las declaraciones de Fernández Larrios sobre el asesinato de Orlando Letelier.

Es tristísimo hacer este inventario cuando hemos entrado ya en el año número catorce de la Dictadura. El sufrimiento de los chilenos no es historia del pasado, y quienes lo viven no quieren esperar otros catorce años, que son los que faltan para llegar al tercer milenio: están dispuestos a probar que Pinochet puede ser derribado si existe la decisión para proponérselo y proceder luego en consecuencia; y a demostrar que el llamado a conseguir la *democracia ahora*, no se apoya en la utopía o la entelequia: el pueblo es capaz de conseguirlo si todos los que quieren *de verdad* que las cosas cambien en Chile se unen y luchan por ello.

de los lectores

En tiempos en que está universalmente en el plano de primera actualidad la cuestión del ingreso a las universidades, al gobierno de Pinochet se muestra en esto casi como un gobierno de vanguardia. En la foto —que tomé yo mismo, que soy apenas un mal fotógrafo aficionado, por lo cual pido perdón— se ve a miembros de la policía chilena «ingresando» en la Facultad de Economía de la Universidad de Chile. Como dijo alguien: «la originalidad reside en que ni siquiera les han pedido que rindan previamente un exámen de admisión».

J.L. (Santiago, Chile)



Ha sido muy importante para mí como cantora chilena, pobladora de población La Faena y Lo Hermida, el haber viajado a Europa convidada a cantar y mostrar la cultura marginal, invitada por el grupo de mujeres chilenas Rapa Nui de Holanda, especialmente por la compañera Dolores Carvajal, quien a pesar de no ser experta en preparar giras pudo ayudarnos a dar a conocer nuestro trabajo. Este es mi primer viaje a este continente hecho por razones de trabajo, con fines de difusión, ya que antes fue siempre por cuestiones de salud.

Como ustedes saben, el trabajo es en la actualidad en Chile muy difícil. A pesar de todo, estoy siempre estudiando con campesinos y pobladores, recolecto materiales de estudio, doy charlas y clases a estudiantes y pobladores, y éstas van

incluidas en sus actividades culturales juveniles. Así es en Santiago, y a veces en Valparaíso, Concepción y Temuco.

Los artistas populares de los sectores marginales nos hemos organizado en Coordinadores. Nosotros pertenecemos al Coordinador de Peñalolén en Santiago. También hay un Sindicato de Cantores Callejeros. Un grupo de cantores de acciones artísticas callejeras grabó una cassette con canciones de ayer y de hoy; se llama *Vamos, Chile*, y tiene temas como el Vals del Minero, Cuecas del Paro de la Cut, Poema a Rodrigo Rojas, Canto por Tres Claveles a Parada, Guerrero y Nattino, Cueca de Allende, Marcha de las brigadas Manuel Rodríguez, etc. Lo más importante es que trabajamos sin camiseta, todos chuteamos hacia el mismo lado.

Fuera del trabajo callejero, otra cosa que hacemos es escribir algunas experiencias y como no tenemos donde publicar, lo hacemos artesanalmente. Primero empezamos por un cancionero «La Loica», del cual tenemos ya dos números. Fuera de eso, tengo un «Cuaderno de Terreno. Romances recopilados en el campo» y también un «Silabario de Danzas» y un cancionero: «Creaciones populares de la campesina Rebeca Godoy». Todo esto (más otras cosas, porque hay todavía a la espera para su publicación otras investigaciones de terreno de otros folkloristas) se edita en mi casa. Allí tenemos una mesa y cuatro sillas y una máquina, más cinco compañeras sin camiseta pero muy unidas y respetuosas. La editorial se llama Autoediciones Populares: Taller Lican Rumi. Trabajamos, por supuesto, sin financiamiento.

En España fui a Valladolid, donde estuve con dos músicos, uno del Millaray y otro que vive en Holanda. Allí dimos un recital y nos hicieron entrevistas en radio y TV. En la TV fue un programa completo. También trabajé con el folklorista español Joaquín Díaz, del Ayuntamiento de Valladolid, el cual se interesó en grabar un disco conmigo sobre Romances chilenos.

Los días corren rápido en Chile, y algún día tendrá que irse la cultura de la muerte para dar paso a nuestra Nueva Cultura, la de los jóvenes. Por eso mi preocupación por ellos, por el futuro de los creadores jóvenes, y mi entrega al trabajo. Yo vivo literalmente con la guitarra al lado, lista para salir a cantar a cualquier parte, lo que no pude hacer en Madrid, cosa que lamento.

Hasta pronto

Gabriela Pizarro.

En Vancouver (me encontraba en el Canadá, a donde fui en gira musical) me avisaron del fallecimiento de Roberto Parada. En todos los conciertos siguientes en que me tocó participar, se pidió al público un minuto de silencio y se hizo una exposición sobre la vida suya, de María Maluenda y de José Manuel. Yo, antes de venir al Canadá, había estado en Suecia, y allí, en Estocolmo lo vi con vida por última vez. Roberto me preguntó: «¿Todavía vives en la calle del poeta?» Se refería a la calle que lleva el nombre del poeta granadino, y dónde vivía en mi primera época barcelonesa. A pesar de su enfermedad, Roberto conservaba su misma fuerza vital tan contagiosa. Me dijo: «Si me restablezco bien, pasaré por Barcelona y ofreceremos un recital conjunto dedicado a García Lorca». Le di las gracias y me replicó: «¿De que me das las gracias?». Le respondí. «De tu consecuencia».

Eulogio Dávalos (Barcelona)

He tenido la oportunidad de leer varios artículos de **Araucaria**. Me parece de un gran mérito la labor de ustedes de promover los valores culturales de su país, tan bien expresados por chilenos que mantienen en alto el poder del arte en la lucha contra los enemigos de su patria.

José A. Vargas (Chicago, 11, U.S.A.)

Les envío este poema que escribió una muchachita que retornó no hace mucho al país. Lo escribió, según sé, en clase de biología sin mucho pensar en lo que estaba escribiendo; me parece que refleja cierto clima y que tiene algún primitivo encanto poético. Pidió que, si se publicaba, le pusieramos el seudónimo: «Oveja Negra». [Cuando le pregunté, me dijo que tenía una notoria influencia de N., que en su caso no significa Neruda, sino Nekrasov (!).]

Miguel Porai (Santiago, Chile).

Se teje la historia

*Poema escrito mientras
alguien tejía una chomba*

*Se teje la historia
día tras día
punto tras punto
se hurden las horas
minutos y segundos.
En cada momento
a cada instante
se teje el tiempo
sucesos personas.*

*Con unos palillos gigantes
se teje la vida del pueblo
la teje la vieja canosa
en las esquina
vendiendo
ja diez pesos el super-8!
¡el rico mote con huesillo!
¡maní confitado salado! ¡galletas!*

*La teje la niña, en la micro
en la liebre: ¿señor, me lleva
hasta... por favor?*

*La teje la madre del niño
que anda cantando en el centro
que anda vendiendo los diarios
que anda casa por casa pidiendo
¿señorita, me da un piacito e'pan?*

*La tejen y escuchan balazos
bombazos que vienen
más cerca
más cerca
ya se oyen los gritos, la gente
corriendo, arrancando, los pacos
ya vienen, se siente
el aire
«picante»*

*Entonces a un lado el tejido colocan
y salen con todos a las barricadas.*

.....
*Y luego de noche regresan a casa
respiran profundo
en un banco se instalan
y tejen la historia del día
que ha terminado, del día
que va a comenzar.*

*Y tejen las vidas de hijos y nietos
y van agregando colores más claros
pues sienten que luego, muy luego
esta noche
de nubes de odios
se va a despejar.*

VICTOR VALENTIN

Mirar el 87 con los ojos abiertos

Ahora que ha comenzado el 87, constituye en Chile una responsabilidad de las directivas políticas no convertirlo en un año perdido. El extravío de algunas de ellas se produce por ceguera, por el rechazo a ver las cosas como son, dejándose arrastrar por fantasmagorías y espejismos. Esto se resume en una expresión «elecciones presidenciales libres en el 89». Tal proposición adolece, al menos, de dos defectos. Primero, difiere todo cambio para esa fecha. El segundo es más grave aún, porque postula una ilusión, plantea un imposible político. Mientras Pinochet se mantenga en el poder no existirá ninguna oportunidad de «elecciones libres».

Por lo tanto, se propone a la ciudadanía un objetivo inalcanzable y viven en el reino de la utopía sin grandeza. ¿De dónde nace el desatino de postergar la lucha, abandonar las protestas, renunciar a toda forma de desobediencia civil, en pocas palabras, no hacer nada que moleste a la tiranía, remitiéndolo todo a lo que suceda casi dentro de tres años, en un día que no llegará?

Entonces Pinochet aceptaría hidalgamente su derrota, arrollado en sus votaciones limpias, democráticas, universales, informadas, por la marca opositora que hará triunfar abrumadoramente su candidato. ¿De dónde puede brotar ese sueño rosado? Sólo de la mentalidad esquizofrénica de los que confunden sus deseos con la realidad.

Nada serio autoriza sus cálculos que no pasan de ser fábulas sin base. Hemos dicho, en repetidas ocasiones, que en esta materia hay que tomar en cuenta lo que Pinochet ha sostenido una y otra vez. El llegó para quedarse, tomó el poder sin sujetarse a plazos, sólo a metas, por otra parte, vagas e inasibles.

Acaba de ratificar, en entrevista a *El Mercurio* que «afortunadamente todo está ordenado y bien. Está claro que si muero, sigue otro y... otro».

Un conocido secuaz del dictador, su ministro secretario general de Gobierno, Francisco Javier Cuadra, que convocó a varios representantes de embajadas de países latinoamericanos, ante la pregunta de uno de ellos de si tenía intenciones de «enfrentar un plebiscito libre e informado en 1989, y si en caso de perderlo el régimen se avendría a dejar el poder en manos de los civiles», contestó textualmente y brutalmente: «¿Para que vamos a dejar el poder si no tenemos ni tendremos contrapeso y si estamos convencidos de que éste es el camino que conviene a Chile? No, señores. Nosotros no vamos a dejar el país en manos del caos y no vamos

a exponerlo a una represión como la que significaría volver a las prácticas politiqueras que imperaron en el pasado».

Esta arrogancia insolente debería hacer pensar a esas cúpulas políticas centroderechistas. Han abandonado el campo de batalla dividiendo a la oposición regalándole, por el momento, una cómoda sensación de victoria a un dictador que habría caído ya hace muchos años si realmente se hubiera seguido el camino de la lucha articulada y compacta de toda la oposición.

Hacerle ingobernable el país a la tiranía, mediante la acción de la calle de la ciudadanía como tantas veces lo demostró la mayoría nacional, es el único modo de derrotar la tiranía.

En varias protestas se oyó la crujidera de la estructura imperante y en todos estos casos ellas se salvó porque ciertas jerarquías opositoras en el instante decisivo abandonaron el combate, retrocedieron cuando había que avanzar, dieron oxígeno al despotismo. Tales claudicaciones han inflado al mambo. Ahora le permiten vomitar las respectivas jactancias propias de un Idi Amin y de sus esbirros. Se sienten dueños y amos del país.

En el año 87 debe sacarse provecho de la tremenda, repetidísima, clara y dura lección de que sin lucha de masas y sin unión opositora no habrá libertad ni democracia en Chile ni ahora ni en el 89 ni en todo lo que resta del siglo XX.

Pinochet es un personaje que interesa a los psiquiatras y se desenvuelve en el límite del delirio. Pero es un delirante que tiene las armas. Considera que ha establecido en Chile una sociedad «verdaderamente libre». Se proclama el salvador del país y estima que su llamado marco institucional del 80 debe mantenerse eternamente.

Reitera su relación con Dios. Habla de que las futuras generaciones vivirán en el mundo diseñado por él, donde «la libertad esté incorporada como forma de vida y no es sólo una utopía».

Esos políticos opositores que han salvado varias veces a Pinochet no se han ganado, sin embargo, su gratitud ni cuentan con el respeto del dictador. Los considera «fuera de la realidad, se quedaron en otra época», agrega.

Las emprende acto seguido contra la misma Democracia Cristiana, algunos de cuyos líderes, asumen en los hechos la gravísima responsabilidad de la desmovilización social. Respecto de ellos el dictador reitera con infinito placer el escarnio y la befa. «Los llamados líderes opositores, apellidados también democráticos», «no están a la altura de lo que el país quiere y hace», les espeta como regalo de año nuevo. Culminar la quimera mortal de los que quieren embarcar al país en ese tren que no va a ninguna parte, salvo al abismo, «elecciones presidenciales libres», Pinochet planteó que «es una alternativa actual para la que sería necesario reformar la Constitución y que esa posición es sólo un cambio de estrategia».

Como si fuera poco, muy redundante, se declara «amarrado al poder». Remacha su desprecio a la oposición, calificándola de «cúpulas desarraigadas». Es una soberbia del mandamás que se siente agigantado por la pequeñez de esos opositores. Insiste en que su régimen está estabilizado.

Según las normas de su Constitución apócrifa, lo que debe hacer en

el 89 es un plebiscito con un candidato único, designado por los comandantes de las Fuerzas Armadas (él mismo). Y las cosas serán así si no hay lucha de masas en la calle, si no se reabre el camino de las protestas, en un plano todavía mayor y más combativo.

El jefe de la guarnición militar de Santiago, general Jorge Sincke, con gran talento de chupabotas, manifestó el 29 de diciembre «la lealtad irrestricta y el aprecio de todo el Ejército a su comandante en jefe, general Augusto Pinochet».

Agradeció que hubiera entregado libertad a Chile. Los adulones uniformados hacen nata, pero florecen porque hay gente en la oposición que en el hecho ha renunciado a la oposición. Y que ahora se dedican a llorar lo que no han sabido defender como hombres.

El cable anuncia que ese mismo día el presidente de la llamada Alianza Democrática, René Abeliuk, «se mostró desalentado». El llamado politólogo Genaro Arriagada, que tanto ha hecho por la desunión, ahora lamenta que Pinochet no contestó el por qué «llevamos trece años y tres meses de guerra, lo que hace inevitable que preguntemos cuándo llegará la paz... ».

Y también se declara, como su colega Abeliuk, desalentado, en vista del rechazo de Pinochet «al diálogo» y por la tendencia a redefinir cada vez en términos más amplios, a sus enemigos, porque si cada vez hay más enemigos, es lógico concluir que «cada día la paz está más distante».

¿Estará de más recordar a estos sectores que la oposición bien puesta y combatiente les dijo mil veces y les dirá otras mil que se necesita ser infinitamente ingenuos para creer en diálogos con la dictadura? y luego que los opositores reales, que nunca han golpeado las puertas de la tiranía, porque siempre comprendieron que era una actitud inútil y suicida, jamás se declararon desalentados.

Lo único que les pedimos es que dejen de ayudar y de salvar a Pinochet con esas alucinaciones dialoguistas las proposiciones de «elecciones libres».

La fuerza de Pinochet, en un país que le repudia en su inmensa mayoría, no descansa en su fortaleza intrínseca sino en la debilidad y el error garrafal de la oposición de centro derecha.

Ningún factor de crisis del régimen ha desaparecido.

Si no sintiera el rechazo potencial de una nación muy mal interpretada y a menudo traicionada por las cúpulas conservadoras, el dictador no se vería obligado a anunciar la no renovación del Estado de Sitio vigente en Santiago y en otras regiones del país, aunque se mantiene la vigencia de otros regímenes de excepción.

También por ello —y sin duda atendiendo a situaciones relacionadas con la visita del papa Juan Pablo II— se ha autorizado el regreso de unos centenares de exiliados. El problema del exilio se mantendrá en pie como un baldón y un crimen mientras a un solo chileno se le prohibía retornar a la tierra en que nació.

Los signos favorables a un posible entendimiento entre las fuerzas de izquierda y el poderoso reclamo que va naciendo de las bases exigiendo vastos consensos y una reanudación potente de las movilizaciones anti-

dictatoriales son elementos que le dicen a la dictadura que el país no sólo está descontento sino que se prepara para nuevas batallas por la libertad y la democracia.

Nada cambiará seriamente en Chile con Pinochet en el mando. Terminó por el momento el Estado de Sitio, pero continuará el Estado de Emergencia, que permite adoptar casi todas las medidas del primero.

La administración Reagan, que atraviesa por la crisis mayor de su existencia, continúa apoyando la dictadura. Puede manifestarse satisfecha, a través del portavoz del Departamento de Estado Phillys Oakley, y entonar algún estribillo retórico en homenaje a la libertad, pero continúa inamovible su apoyo al régimen fascista.

1987 tiene que ser un año distinto y lo será en la medida en que la oposición entienda que debe ser oposición, que debe luchar unida contra Pinochet y no sumergirse en querellas intestinas, que favorecen al enemigo común.

Como lo dijieran hace poco nueve partidos de izquierda, lo que corresponde es el único diálogo realista y necesario: el de la concentración opositora y el primer deber insustituible de toda ella «es terminar con la dictadura y abrir camino a la democracia».

POR UNA CABEZA

Algunos que ayer exigían la cabeza del tirano, ahora se contentan con verlo mejor peinado.

(Periódico *El Asombro* N.º 3, Santiago, 24-X-86).





La muerte de un actor

Volodia Teitelboim

ROBERTO PARADA VUELVE VOLANDO

Le mostró tres dedos a su mujer.

La voz — su poderosa, célebre, insinuante voz de actor — ya no le salía. Pero ella entendió que quería escuchar la Tercera Sinfonía de Beethoven. Pusieron el cassette. Cerró los ojos para oír mejor. ¿Sólo para ello? No. Se trataba de algo más. Se despedía envuelto por la música, esa materia preciosa. Pero la despedida ahora era total. Equivalía al adiós de los adioses. A las ocho de la mañana del 19 de noviembre de 1986 Roberto Parada — seguramente el más memorable actor chileno de la segunda mitad del siglo XX — partió para juntarse con los grandes comediantes de este mundo, hacia los escenarios del cielo de Shakespeare, de Chejov y de Brecht.

Como hombre del futuro, volador después de su último suspiro. Pasado mañana domingo, acompañado por su esposa María y su hija Soledad, emprenderá un largo viaje por el cielo. Recorrerá más de 15 mil kilómetros para volver a casa. En ese avión que cruzará Europa, África y Sudamérica, retornará a Santiago, porque si él nunca quiso ser un exiliado en vida, tampoco lo será en la muerte. En Chile nació, en Chile vivió y allá dormirá su «sueño eterno».

Lo veo joven, alto, gallardo, hace cincuenta años, en la puerta de la Universidad de Chile. Era un profesor de Inglés graduado hacía poco. Pero el maestro actuaba con seriedad histórica y desenfado nato en la desafiada Orquesta Afónica del Pedagógico.

Nació en Concepción, accidentalmente. «Mi madre buscaba las ciudades para dar a luz». Pero sus raíces están en el campo, en tierras de Linares, allá por Lonjaví, aunque su aventura creadora es urbana (también el buscaba las ciudades para procrear algo). En Santiago funda — junto a Pedro de la Barra y a tanta muchacha precursora — el Teatro Experimental, columna inaugural de la revolución escénica en Chile. El día en que los nazis invaden la Unión Soviética, da su función de estreno en el Teatro Imperio. Roberto hace ese día el Sargento de «*La Guardia Cuidadosa*».

En los años de la segunda guerra — cuando había que disparar contra los nazis — la pareja estuvo trabajando en la BBC.

Roberto desempeñó el papel de Sancho Panza en la radioteatralización del Quijote, que se transmitió desde Londres por largos meses. Sacó chispas a la sabiduría de ese hombre de pueblo. El rechoncho escudero

En el frontispicio: Roberto Parada en *Apología de Sócrates* (Foto de Hildegund Ruge).

del Hidalgo de la Mancha estaba enriquecido por sus rurales vivencias linarenses y sus conocimientos de huaso ladino. El físico no correspondía. Pero la radio — como todo el mundo sabe — no transmite la imagen. La civilización audiovisual se impondría algo más tarde. Y él también la enfrentó con éxito.

En sus mocedades anduvo participando en Festivales de la Juventud. En verdad, fue siempre un joven imponente y majestuoso. Cubrió la escena nacional de punta a cabo con autores clásicos y modernos. Quien lo viera actuar en *El Círculo de Tiza Caucasiano* no podría olvidarlo. O en *Herr Puntilla y su criado Matti*. Interpretó centenares de papeles teatrales. Fue probablemente el más laborioso de nuestros actores. Su versatilidad le permitió recrear los roles más disímiles. Con profunda propiedad de compenetración psicológicos hacía de cada personaje una creación nueva.

Prácticamente fue comunista toda la vida. Un solemne y fascinante maestro de ceremonias en los magnos caupolicanazos de otro tiempo mejor. En cada recital de Neruda se veía y oía a la famosa troika, compuesta por el poeta, Roberto y María Maluenda, su compañera, diciendo la poesía, como si ellos hubieran inventado el poder revelador de la palabra. Cuando Pablo, en «La Chascona», su casa en el faldeo del Cerro San Cristóbal, dio a conocer su obra teatralizada *La Espada Encendida*, la troika lectora se transformó en cuarteto, pues se sumó José Manuel Parada Maluenda, que tenía mucho de su padre y de su madre, y era un joven fuerte y delicado que daría su vida por la libertad, la justicia y por defender los derechos humanos.

Tenía Roberto cierto parecido físico con Neruda, siendo el actor más airoso. Cuando Antonio Skármeta decidió presentar una imagen cinematográfica del poeta en *Ardiente Paciencia* (aquella que recomendara Rimbaud y Neruda evocó, como virtud capital, en su discurso de aceptación del Nobel, en Estocolmo) no vaciló en confiar la tarea a Parada. En Portugal se filmó la película.

Cuando el fascismo se abatió sobre nuestra patria, él diría su discurso por la libertad de cualquier modo. María escarbó en la historia más antigua de la dignidad. Del proceso a Sócrates, hace más de dos mil años, de su apología ante los jueces atenienses, extrajo, con fidelidad estricta, la defensa de los derechos del hombre en el Chile en el umbral del año 2.000. Roberto encarnó al viejo filósofo por teatros en muchas ciudades y pueblos pequeños, en casas particulares, como quien defiende sus puntos de vista, expresa sus principios, su derecho al libre examen, en medio del fanatismo salvaje, que pretende suprimir con la violencia y la muerte el derecho a discrepar. En esas representaciones, el actor-ciudadano no se estaba defendiendo ni justificando. Razonaba en profundidad, alegando por la vuelta de Chile a la libertad. Esa apología era un ataque mordaz contra la tiranía. El dictador y la dictadura nunca se lo perdonarían.

Durante una representación de *Primavera con una Esquina Rota*, de Benedetti, le comunican que su hijo José Manuel ha aparecido degollado por los cuchilleros de Pinochet, junto a Manuel Guerrero y Santiago Nattino. Se le propone suspender el espectáculo. El se yergue y responde: «El público no espera». Los asistentes — enterados del hecho — escuchan al actor dedicar la función al hijo atrozmente inmolado. No le descubren

un trémolo en la voz. Pero algo se la ha quebrado adentro. Un resorte, por ahora invisible, está roto.

Cuando la Editorial Emisión publica el libro de poemas de su hijo asesinado, con un nombre a propósito, *Pido respeto*, Roberto en uno de los prólogos subrayará, serenamente, pero en verdad con el corazón deshecho, que José Manuel «estaba recién llegado a su plena madurez cuando *malas manos* pusieron fin a su vida física». Esas *malas manos* las subraya en cursiva, para esclarecer que es una expresión de Gabriela Mistral, otro de sus grandes amores literarios. Aquel crimen de marzo del 84 fue un desquite contra la inmensa, noble y arriesgada tarea cumplida por José Manuel en la Vicaría de la Solidaridad. Pero de algún modo constituyó también una especie de «vendetta» de Pinochet contra la familia que, entera, luchaba noche y día por la vuelta a un Chile democrático.

Después vino una noche trágica. Hacía dos horas que había abandonado el escenario donde representaba *Algo anda en el aire*, obra en que desarrollaba el papel de un profesor que averigua el paradero y destino de un muchacho secuestrado. Algo que le recordaba demasiado su propio caso. Sucedió dos años más tarde, ese 17 de mayo de 1986. El cuchillo manejado por la dictadura, al rebanar la existencia de José Manuel, entonces dejó ver el quiebre profundo que había causado en la humanidad de su padre, sometido a todas las tensiones por el universo infernal de la tiranía. Un derrame cerebral lo dejó parcialmente inmovilizado esa noche. Pocos meses después viajó a Buenos Aires, de allí a Estocolmo y a Moscú en busca de tratamiento.

Aquel golpe que cercenó la vida del hijo, con el tiempo cortó la respiración del padre, dificultada por las sucesivas avalanchas del terror de más de trece años, por esa plétora de sangre, que nunca le hizo bajar los brazos, sino alzar la voz de incomparable actor, nobilísimo monstruo sagrado de los escenarios chilenos.

Fue un privilegio y un honor para nuestro teatro haberlo tenido durante medio siglo agitando los corazones y las conciencias del público. El artista clásico era un romántico. El hombre que cantaba viejos *blues* y canciones de la guerra de España e himnos revolucionarios con voz potente queda para siempre en la historia teatral, con su figura de coloso y su repertorio de hombre completo hasta lo inolvidable.

Un lazo de amor lo ligó a los espectadores y a todo su pueblo, el cual estaba orgulloso que fuera uno de los suyos. Muchos, en estos días de duelo, sentirán la nostalgia de sus antiguas representaciones, revivirán las emociones de antaño, cuando Roberto Parada actuaba, por ejemplo, en el Teatro Antonio Varas y lo recibían con enorme entusiasmo. Permanecerá fresco como uno de los rostros del arte escénico y del arte, de la vida. Ningún signo de exclamación puede exagerar, sin embargo, el lugar que ocupará en la memoria de su pueblo. Dicen que a los ojos olvidadizos de la historia no existe la gloria eterna. ¿Pero quién olvidará la calidad de la representación que hizo en el teatro y en la sociedad este artista, este hombre buenísimo, puro y sin tacha?

Un día alguien escribirá su biografía, porque será un texto necesario. Contendrá —es de esperar— páginas ilustradas con fotografías que fijen

instantes de sus actuaciones. Todo irá componiendo, más allá de las expresiones fugitivas de su perfil, la imagen perdurable, el retrato definitivo del gran artista —que alcanzó a ratos una grandeza patética— del magnífico ciudadano y revolucionario cercado y golpeado por la canalla fascista. Fue un héroe romántico, un hombre casi mítico, un seductor de la escena, que desempeñó cien primeros roles, pero cuyo primerísimo rol fue ser un maravilloso ser humano.

Pasado mañana recorrerá medio mundo, para volver a casa. Tanta era y es su pasión de regreso que, aún después de muerto, sigue vivo y volando, porque tiene una última cita con la gente digna, decente de su patria.

Moscú, 21 de noviembre de 1986

Antonio Skármeta **ADIOS CON ELEFANTES Y MARIPOSAS**

Conocí a don Roberto de profesor de inglés en mi liceo de Santiago. Como todos los actores, necesitaba de otra profesión para sostener la economía doméstica; sólo que a las aulas, se traía todo el histrionismo de la noche anterior sobre el escenario. Aun cuando uno estuviera en mitad del patio de las palmeras del Instituto Nacional se podía oír con nitidez la voz de don Roberto recitándole a sus alumnos Longfellow o Edgar Allan Poe. No sé si porque era profesor de inglés, siempre me lo imaginé salido de una obra de Shakespeare. Tenía una voz operática, deliciosamente timbrada, gracias a la cual le daban siempre en el teatro papeles de autoridad: reyes, gobernadores, capitanes. Le gustaba cantar: solista o en coros. En la época de mi adolescencia lo vi hacer con Héctor Duvauchelle —el notable actor asesinado en el exilio en Venezuela— *La ópera de 3 centavos* de Brecht. Duvauchelle era Mack «The Knife» y Parada el «Tigre Brown». Inventó en esa ocasión un personaje maravilloso que había aprendido su rol en films y novelas detectivescas. Su teatralidad la aplicaba con rigor. Aún hoy lo veo decir, cubriéndose los ojos con las manos, elegante cual un bailarín, congelando el gesto: «No, no, Macky, no me mires así». Durante años ese gesto y esas palabras lo repetimos en Chile y lo popularizamos en el exilio. «No me mires así. Macky» eran palabras para pedir amor, comprensión, disculpa por algún error.

Dentro del conjunto de actores chilenos su porte robusto y encumbrado, totalmente armónico con su voz, lo llevó a un tipo de actuación controlada, poco gesticulatoria, tal vez siguiendo la receta técnica que se aplicó con generosidad Richard Burton: «Quédate quieto, para que te noten». En Parada todo fue medida, la cual nunca inhibió ni con sordinas, ni ahorrando acentos reclamatorios. Pero con la gesticulación era impla-

cable. Cuando enseñaba actuación a los actores noveles, les gritaba desde la platea: «No, hombre, no mueva los brazos como aspas de molino».

Aunque durante mucho tiempo sólo lo vi actuar en salas grandes, siempre tuve la impresión que estas le quedaban pequeñas, que Parada necesitaba estadios para su voz. Y en efecto, en campañas políticas solía recitar versos de Neruda u otros poetas chilenos complacido de estar al aire libre, donde su voz podía remontarse sin problemas hasta la cordillera. Era un histrión, y le encantaba serlo. El lenguaje era una fiesta en su lengua, explotaba en sus dientes, se aterciopelaba en el cálido aire insuflado por sus abundantes pulmones. Yo era un obseso espectador de teatro y coleccioné sus actuaciones de teatro clásico español, Shakespeare o dramas rusos con la manía de un filatélico. Un día, presumo que estaría en mi primer año de universidad, vi anunciado a Parada en una mínima sala llamada «Talía» como protagonista de una obra de cámara extremadamente contemporánea: *El cuidador* de Harol Pinter. Fue una especial emoción ver a don Roberto acomodar su voz, ritmo, gesticulación y mentalidad al novedoso lenguaje del nuevo teatro inglés. De alguna manera —en mi juvenil inmadurez— no había creído que Parada también podía ser un actor para «ese» tipo de teatro. Pensé que si algún día la vida de la bohemia me llevara a *hablar* sobre las obras que escribía, a escribir *realmente* una obra, me gustaría que Roberto Parada actuara en ella.

Pasaron muchos años el golpe contra la Unidad Popular en Chile, el exilio, hasta que mi sueño pudo cumplirse. No era una obra de teatro sino un film. Se llamaba *Ardiente Paciencia* y había un rol que yo quería llenarlo con Roberto Parada. El de Pablo Neruda.

A los pocos días de enviarle el guión, me confirmó su aceptación por teléfono. Vendría a Portugal a filmar la historia de Isla Negra, donde nuestros decoradores se habían dado maña para ubicar una casa que evocara atinadamente a la de Neruda. En cuanto al mar, la naturaleza había hecho su trabajo con la discreta eficiencia de siempre, y en la playa de Murtinheira, el oleaje hacía su festival casi con las mismas fanfarrias del Pacífico. Cuando el productor alemán me preguntó por qué deseaba filmar mi historia en Portugal, no quise decirle argumentos sentimentales como que Chile y Portugal eran igualmente sureños y extremos —cada uno en su continente— ni que con los portugueses los chilenos compartíamos cierta discreción en la expresividad más una melancolía que la reciente historia de nuestro exilio había acentuado. Le dije algo delirante e irrefutable: «Los crepúsculos en Portugal acontecen por el lado correcto».

Llegó a Lisboa un día de marzo o abril, en 1983, su rostro finamente trabajado por los años, un humor que había sobrevivido al desastre chileno, la serena y contagiosa certeza del militante de que Chile estaba movilizándose en la lucha por la libertad. En la pieza del hotel, le tenía como sorpresa a su *partenaire* en *Ardiente Paciencia*: el actor Oscar Castro.

— «Don Roberto» —dijo Oscar.

— «Cuervito» —dijo Roberto, abrazándolo.

Ese abrazo fue para mí un símbolo, y una señal del estilo que debiera tener mi film. Don Roberto tenía tal vez setenta años, Oscar Castro algo más que treinta. Don Roberto había sido profesor en el mismo liceo donde Castro

y yo estudiamos, el Instituto Nacional. Más tarde, Castro había sido alumno mío en la Universidad Católica, mientras paralelamente matizaba muy originalmente el teatro chileno con su grupo «Aleph». Desde ese abrazo, y desde la primera prueba, supe que mi labor de director se limitaría a poner acentos, a limar algunos énfasis.

Provenían del mismo tronco, de una tradición libertaria, inclaudicables en sus ideas y en su fantasía, más profundos, sensibles, alertas, generosos, tras la experiencia del dolor colectivo y el individual. Castro había estado años en campos de concentración y su madre es uno de los detenidos-desaparecidos. Años después, Parada sufriría por el asesinato de su hijo José Manuel en Santiago, y a este dolor se sumaría la indignación de ver como los culpables eran detectados y luego se suspendía la investigación y se les aplicaba una amnistía. Al elenco de *Ardiente Paciencia* se sumarían luego dos actrices exiliadas y decenas de extras chilenos en la misma situación. Si la película tiene algún mérito, éste proviene del aporte de los actores que establecieron en la ficción el Chile fraternal, solidario, mareado de futuro y utopías tan brutalmente golpeado en Septiembre del 73.

Don Roberto traía de Chile su rol perfectamente aprendido. Solo de oírlo hablar, me convencí de que mi proyecto había encontrado su intérprete ideal. Parada tenía poesía, humor, melancolía, ironía, profundidad y dolor en las proporciones que yo las había soñado. Quedaba un problema por resolver: esta vez no se trataba de una obra de teatro, sino de un film, y su experiencia en este campo era limitada. Todos los que lo amamos en las tablas, sabemos que cuando don Roberto actuaba lo hacía para la galaxia. Su voz no se achicaba ni ante la Vía Láctea. Fue lo primero que discutimos en los ensayos: el exceso de expresividad, con que emocionaba en teatro, pero que de alguna manera se reñía con el estilo cinematográfico.

Gracias a Dios, los primeros intentos de readecuar su expresividad para el camarógrafo portugués, fracasaron. De estos pequeños reveses, salió de pronto la solución definitiva. Una mañana en que lo hacía ensayar una y otra vez en la arisca arena de una playa meneada por un viento como el de Playa Ancha, le susurró una queja a su interlocutor en la escena, Oscar Castro: «No me resulta, *cuervito*, no se qué crestas quiere este director». Lo que no sospechaba aún, era que esos micrófonos inalámbricos que colgaban de su pecho eran capaces de captar sus susurros y que yo había oído nítidamente su muy discreta protesta fuera del libreto. Avancé con el sonidista hasta él, le puso los audífonos en su noble cabeza, y lo dejé oír su «privada» queja contra mis exigencias. Mientras me miraba con sonrisa culpable, aún choqueando por los adelantos de la técnica, le dije: «Don Roberto, ese es el volumen y tono que tiene que mantener durante todo el film».

Me respondió con un giro popular de los que ahorra; «Caché, maestríto».

Desde ese momento redujo su expresión a lo esencial, con tanta consecuencia, disciplina y éxito, que la filmación comenzó a fluir, y disminuyeron las repeticiones. Feliz de que las cosas fueran resultando, un día

me abrazó, y me dijo: «En cine, maestro, se trata de convertir a los elefantes en mariposas».

¡Mi querido elefante, mi tierna e inolvidable mariposa! Moriste fuera de Chile donde la muerte te fue rondando y minando durante años. Te asediaron con dolor. Recibiste más dolor que lo que un ser humano puede soportar, incluso un hombre lleno de esperanza y optimismo como tú.

En diciembre de 1985 te visité en el teatro «La Comedia», donde ensayaban una obra que te daría un nuevo premio internacional, que ya habías obtenido por tu actuación en *Ardiente paciencia*. Era mi primer retorno a Chile después de doce años, y lo que tu actuabas en el escenario estaba tan cerca del drama que habías vivido con el asesinato de tu hijo que yo como simple espectador, sentí que no lo resistiría. Y tú eras noche a noche el interprete de tu propio drama. Lo que te quedaba de vida lo entregabas generosamente, te alentaba pensar en ese futuro —tan esquivo— por el cual tantos compañeros y parientes tuyos morían.

Sentí que alrededor tuyo, la gente cambiaba.

Se hacían mejores a tu lado, los contagiabas con tu humanidad, eran más tiernos, más valientes, más humanos, más solidarios. Mi última imagen tuya es la de un maestro en el cual se concentraba la historia y la fantasía chilena: todos querían estar a tu alrededor y quererte.

Que tu obra y tu recuerdo nos inspire y aliente.

Berlín Occidental, noviembre 1986

Partido Comunista de Chile DECLARACION

Ha muerto hoy el gran actor Roberto Parada, cuyo arte sublime resplandeció por más de medio siglo en los escenarios teatrales y en el cine de nuestro país.

Roberto Parada militó desde su más temprana juventud en las filas del Partido Comunista. Fue un militante ejemplar, que defendió siempre, aún en las más difíciles circunstancias, las posiciones y las ideas comunistas con firmeza e inteligencia.

Con su trabajo artístico, con su ejemplo y con su constante esfuerzo de reflexión y discusión creadora entregó una valiosa contribución al desarrollo de la cultura democrática.

Durante el negro período de nuestra historia iniciado en 1973 con la implantación del régimen fascista, Roberto Parada asumió una actitud de suprema dignidad, valerosa hasta el heroísmo, proclamando de manera pública su condición de militante comunista, cuando arreciaba en el país la histeria anticomunista de la dictadura y la matanza de los mejores hijos del pueblo.

Puede ser hoy portaestandarte del Partido y en ciertos momentos su personificación misma. De manera natural, actos públicos convocados en homenaje a su cumpleaños, a su prolongada actividad teatral tomaron al mismo tiempo el carácter de conmemoración del aniversario de la fundación de nuestro Partido.

El atroz asesinato de su hijo, degollado por un comando policial de la dictadura en marzo de 1985, no fue solamente una represalia por la labor de José Manuel Parada en la Vicaría de la Solidaridad, si no además una venganza abyecta, ejecutada según los métodos y la lógica del fascismo contra Roberto Parada y su compañera María Maluenda por la actitud de ambos frente a los enemigos de la patria.

La salud de Roberto Parada sufrió un grave quebranto en el presente año. Afectado por un derrame cerebral que le ocasionó una parálisis parcial, viajó a Europa en el mes de septiembre. Los intensos esfuerzos desplegados por los médicos por mejorar su estado y salvar su vida, resultaron finalmente infructuosos.

El pueblo chileno ha perdido a una de las más altas figuras de la cultura nacional, a un luchador valeroso por la causa de la libertad, la democracia y el socialismo.

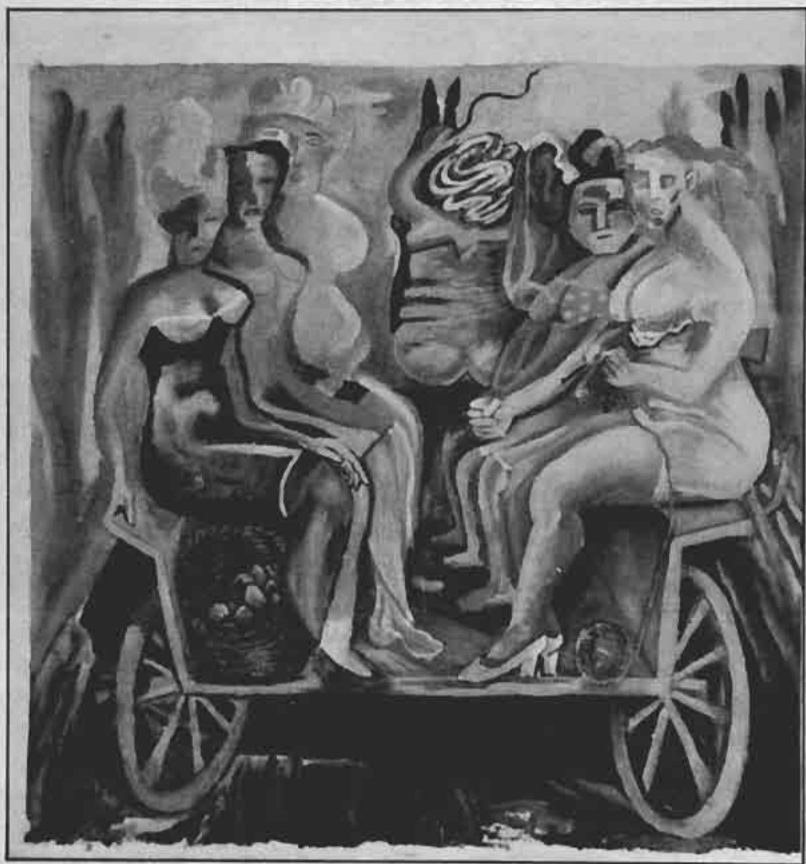
El Partido Comunista de Chile presenta su más sentida condolencia a su compañera, a su hija, a todos sus familiares y amigos, e inclina sus banderas en recuerdo del artista, del militante, el patriota revolucionario, del ser humano de espléndida grandeza llamado Roberto Parada.

Santiago, 19 de noviembre 1986

VIVIR EN CHILE

- En menos de dos años, usted perdió en éste, su país, a los dos hombres que marcaron su vida, producto del horror y del dolor. ¿Quiere quedarse en Chile?
- Mi lugar está aquí y jamás me iré. Aquí está mi hija, están mis nietos. Este es mi país y es mi pueblo.

(Declaraciones de María Maluenda en *Análisis* N.º 158, 26-I-87).





Defensa de Nicaragua

EDUARDO GALEANO

I

El acoso y el bloqueo, despiadados, crecientes, no ocurren porque en Nicaragua no haya democracia, sino *para que* no lo haya. No ocurren porque en Nicaragua haya una dictadura, sino *para que* vuelva a haberla. No ocurren porque Nicaragua sea un satélite, triste peón en el tablero de las grandes potencias, sino *para que* vuelva a serlo. No ocurren porque Nicaragua difunda armas en los países vecinos, sino *para que* ya no puede difundir ejemplo: su peligroso, contagio ejemplo de independencia nacional y participación popular.

Para aniquilar a Nicaragua es imprescindible desprestigiarla y aislarla. Los enemigos de la revolución la obligan a defenderse y después la acusan de defenderse. Quieren que Nicaragua sea no más que un cuartel: un vasto cuartel de hambrientos.

Uno de los jefes de la *contra* define a Nicaragua como *el país del no hay*; y en esto tiene razón. A la revolución le sobran dignidad, entusiasmo creador y todo lo que los millones de la *contra* no podrían comprar, pero le faltan máquinas y repuestos, medicamentos y ropas y lo esencial del plató de cada día: aceite, arroz, frijoles, maíz. Todo el mundo protesta,

Eduardo Galeano, periodista y escritor uruguayo, es autor de *Las venas abiertas de América Latina*, *Memorias del fuego* y otros libros.

y a viva voz. Las penurias económicas continuas provocan desaliento y dilapidan energías.

La guerra ha llegado a la mesa y al último rincón de cada casa. En espera de los alimentos racionados, se hacen colas desde el amanecer. Se requiere toda una bolsa de billetes para comprar no más que un puñado de cosas en el mercado negro. Dos días por semana no hay agua en la capital, Managua, una de las ciudades más calientes del mundo, condenada por el clima a la sed incesante. Los apagones son frecuentes. Los teléfonos, muy escasos, no funcionan: cuando el número que contesta es el número deseado, el hecho se considera milagro. No hay fertilizantes, pongamos por caso. Y cuando se consiguen, no hay avionetas para fumigarlos. Y si se inventan de alguna manera los repuestos necesarios para que las avionetas rotas se echen a volar, entonces resulta que la guerra impide cosechar el algodón en esas tierras fertilizadas.

La guerra: los invasores vuelan puentes, ametrallan campesinos, incendian cosechas, minan puertos, emboscan caminos, destruyen escuelas y centros de salud. Y son pinzas de la misma tenaza el bloqueo comercial de Estados Unidos, metrópoli ofendida, y el cerco financiero de muchos Gobiernos, de los organismos internacionales de crédito y de la gran banca, que bien había regado de dinero a la dinastía Somoza desde que los marines la pusieron, hace medio siglo, en el trono. A todo esto hay que agregar, y no es lo de menos, los errores que los revolucionarios cometen. Inevitables y numerosos son los errores de un país colonial cuando se lanza a convertirse en país de verdad y se para sobre sus pies y se echa a andar, a tropezones, sin muletas imperiales.

Al fin y al cabo, bien se sabe que el subdesarrollo implica toda una tradición de ineficacia, una herencia de ignorancia, una fatalista aceptación de la impotencia como destino inevitable. Es muy difícil salir de esta trampa. No imposible. Y, hoy por hoy, en los vastos y atormentados suburbios del mundo capitalista, otras patrias están también cumpliendo la hazaña de nacer, a pesar del veto impuesto por sus dueños. No imposible, digo; pero muy difícil.

¿Estamos en vísperas de una invasión a Nicaragua? Suenan y resuenan los clarines de alarma, anunciando la inminente intervención militar de Estados Unidos. El mundo contesta con más palabras que hechos. La solidaridad se declara más de lo que se practica.

La promesa de solidaridad para el caso de que una invasión ocurra y la denuncia de la amenaza de una intervención bien pueden resultar decorosas maneras de encogerse de hombros ante el cotidiano sacrificio de este pueblo tan digno y desamparado. Porque ya no se trata de estar alerta en espera de una posible intervención: Nicaragua está siendo invadida todos los días, todos los días paga un horrible precio de sangre y fuego, y la descarada intervención de Estados Unidos, recientemente oficializada por la votación de los 100 millones de dólares, rompe los ojos.

Desde que se vio más o menos claro que la revolución sandinista iba en serio, y que se proponía romper la camisa de fuerza del capitalismo neocolonialista, el sistema decidió aniquilarla. Pero si aniquilarla no es posible, porque implicaría el exterminio de la mayoría de la población, el sistema quiere, al menos, deformarla. Deformar la revolución sería, al fin y al cabo una manera de aniquilarla: deformarla hasta tal punto que ya nadie se reconozca en ella. Si sobrevive, que sobreviva mutilada, y mutilada en lo esencial.

La continua agresión obliga a la defensa, y la defensa, en una guerra así, guerra de vida o muerte, guerra de patria o nada, tiende a una progre-actúa objetivamente contra los espacios de pluralidad democrática y creatividad popular. Las estructuras militares, verticales, autoritarias por definición, no se llevan bien con la duda, y mucho menos con la discrepancia.

La disciplina, necesaria para la eficacia, está en objetiva contradicción con el desarrollo de la conciencia crítica, necesaria para que la revolución no se convierta en su propia momia. Además, la concentración de recursos en seguridad interior y defensa nacional, que devoran el 40% del presupuesto y se llevan la mitad de lo que el país produce, paraliza los formidables proyectos de transformación de la realidad que la revolución había puesto en práctica en salud, educación, energía, comunicaciones...

El pueblo nicaragüense protesta, y a viva voz, por todo lo que falta, las muchas cosas que faltan, pero no ignora todo lo que tiene, los derechos y las esperanzas que por primera vez en su historia tiene, y por ellos pone el pecho a las balas. Se bate por legítimo derecho de defensa, y no por vocación, ni por dinero, ni por afán de territorios, ni por voluntad de poder.

Nicaragua dedica el 40% de su presupuesto a defensa y política, pero está en guerra contra la primera potencia del mundo. Uruguay, democracia respetada, destina el mismo porcentaje a su gente de uniforme, mucho menos numerosa que las nutridas filas de las milicias y el Ejército popular de Nicaragua. Y, que se sepa, ninguna potencia extranjera está invadiendo Uruguay ni amenazándolo desde la frontera.

«Nos obligan a morir y nos obligan a matar», ha explicado Tomás Borge, fundador del Frente Sandinista. La resistencia armada ante la agresión revela dolorosamente la dignidad colectiva de un pueblo obligado desde afuera a la violencia. Y si bien es cierto que la ley de la guerra impone un inevitable verticalismo, y en las trincheras las órdenes ocupan el lugar de las explicaciones, no menos cierto es que el pueblo armado constituye una prueba de democracia. El hecho de que haya 300.000 nicaragüenses, militares y milicianos, armados de fusiles, algunos a cambio de magro sueldo y la mayoría a cambio de nada, demuestra que esta rara tiranía sandinista no teme armar al pueblo que, según afirma el enemigo, ansía derribarla.

Mil y una vez nos dicen que Nicaragua tiene la culpa de la lucha armada en América Central. So pretexto de defenderse, nos dicen, Nicaragua agrede. Si embargo, ni una sola prueba seria se ha exhibido hasta ahora para demostrar que Nicaragua abastece a los guerrilleros de El Salvador o Guatemala. Acosada por mar, aire y tierra, espiada desde navíos, aviones y satélites, controlada por instrumentos de alta tecnología que permiten fotografiar un mosquito en el horizonte, ¿cómo es posible que Nicaragua pueda enviar balas o combatientes a otros países?

En cambio, Estados Unidos utiliza descaradamente el territorio de Honduras como base de entrenamiento y plataforma de lanzamiento de los invasores a sueldo y es notorio que los militares hondureños participan de las operaciones de agresión a Nicaragua. Costa Rica también es un santuario de *la contra*, aunque con el disimulo que corresponde a su tradición pacata. Honduras y Costa Rica, que acusan a Nicaragua, violan sistemáticamente el principio de no intervención en los asuntos internos.

II

No hay Gobierno de la Américas o Europa, democracia o dictadura, democradura o dictacracia, que no se sienta autorizado a proponer, discutir y quizá imponer alguna solución para el problema de Nicaragua, que es como decir el *problema* de América Central. Da la impresión de que, al emprender la transformación de Nicaragua, la revolución sandinista hubiera provocado un imperdonable cataclismo.

A Nicaragua todos le toman exámen de democracia. Al presidente Reagan, por ejemplo, no le han parecido dignas de crédito las elecciones que confirmaron por amplia mayoría de votos, a las actuales autoridades de Nicaragua. Quizá él alberga la esperanza de que Nicaragua vuelva a tener elecciones verdaderamente libres, como aquella que organizó el brigadier general Frank Ross McCoy, del Ejército de Estados Unidos.

El 4 de noviembre de 1928, los militares norteamericanos revisaron y aprobaron los registros electorales y formaron y presidieron cada una de la mesas de votación. El general McCoy, que había sido designado por el presidente de los Estados Unidos para el cargo de director del Consejo de Elecciones de Nicaragua, se ocupó de contar los votos. Curiosamente, en esa ocasión resultó triunfante el candidadto que Estados Unidos prefería.

Resulta cómico e indignante que hagan eco a Reagan algunos políticos profesionales de América Latina, erigidos en fiscales de la democracia nicaragüense. Como todo el mundo sabe, en América Latina hay costumbre de manipulación y fraude. Hasta las más feroces dictaduras han sabido lucir elecciones periódicas, celebradas bajo estado de sitio, para fabricar parlamentos.

Los opositores honestos, que los hay, tendrían que reconocer, al menos, que en estos siete años la revolución sandinista ha hecho lo posible y lo imposible por echar las bases de justicia y soberanía necesarias para que la democracia no sea un castillo en el aire, un formal impuesto que se paga a la hipocresía reinante, un tomadura de pelo al pueblo, que nada tiene y nada decide. Porque todo anda patas para arriba, los funcionarios no funcionan y los transportes no transportan; la producción es una locura, y la distribución, un manicomio; pero los hechos dicen:

— Que Nicaragua acabó con la poliomielitis y redujo las otras enfermedades y que abatió la mortalidad infantil.

— Que por primera vez en su historia alfabetizó a la población, y no sólo a la población de lengua castellana; que alfabetizó en lenguas indígenas y en inglés a 50.000 personas.

— Que desde la caída de Somoza, Nicaragua ha repartido más tierras que todos los demás países centroamericanos juntos, a través de un reforma agraria prudente pero verdadera, que se ha limitado a expropiar las tierras que no producen y las de la dinastía reinante, derrocada por la revolución sandinista.

El pueblo era muy pobre y sigue siendo muy pobre. Pero algo, algo esencial, ha cambiado. Ahora, por primera vez *hace* y por primera vez *crea en lo que hace*. Sólo el desarrollo de la conciencia revolucionaria, y la cotidiana confirmación de la dignidad nacional ante un enemigo que la niega a balazos, pueden explicar el insólito proceso de discusión del nuevo texto constitucional, que ha tenido lugar a lo largo de este último período.

En plena guerra, y a pesar de las dificultades notorias de organización, cien mil nicaragüenses han discutido el anteproyecto de Constitución elaborado por el Frente Sandinista y otros cinco partidos políticos. La nueva Constitución se cocinó a espaldas del pueblo. En 72 cabildos abiertos, en todo el país se propusieron 1.500 enmiendas al anteproyecto.

Los cabildos contaron, y hay que subrayarlo, con muy amplia participación femenina. El machismo sigue vivo, faltaba más, vivo pero no vivo y coleando: últimamente se le ve de capa caída, bastante venido a menos, mientras las mujeres van perdiendo, poco a poco, día a día, el miedo a opinar y el miedo de todo lo demás. Numerosas y furiosas voces femeninas se alzaron en los cabildos contra la herencia de las viejas leyes y de los códigos caducos.

Durante los últimos años de la dictadura de Somoza, algunas mujeres ganaron, en buena ley, puestos de dirección en la lucha guerrillera. Actualmente hay mujeres en el Gobierno sandinista, en los niveles de más alta responsabilidad: pocas mujeres, en relación a las muchas que merecerían estar por méritos y talentos, pero Nicaragua es, por ejemplo, uno de los raros países del mundo donde una mujer encabeza la policía.

Doris Tijerino, que había sido torturada y violada por la policía de Somoza, es la jefa nacional de las fuerzas policiales. Por primera vez en la

historia nicaragüense hay una mujer en ese cargo, y por primera vez hay unas fuerzas policiales que no torturan ni violan.

III

Nicaragua está librando una guerra de descolonización. El presidente de Estados Unidos y el Papa de Roma, que se consideran con derecho a sentar a Nicaragua en el banquillo de los acusados, deberían empezar por pedirle disculpas o callarse la boca. Fueron los militares norteamericanos invasores quienes fabricaron al primero de los Somoza, en los años veinte, y en los treinta lo instalaron en el trono para perpetuar la ocupación colonial.

El virrey Somoza, fundador de la dinastía que tanto humilló a Nicaragua, recibió de Estados Unidos incesantes condecoraciones, y del Vaticano, bendiciones no menos incesantes, y fue finamente enterrado con honores de príncipe de la Iglesia.

Ocurre que Nicaragua se está negando a seguir siendo una caricatura de país y la guerra castiga su insolente desafío. Sólo en función de esta lucha por la liberación nacional, sólo a la luz de esta guerra defensiva pueden entenderse ciertas medidas del Gobierno sandinista. Este es el caso de la suspensión del diario *La Prensa*.

Los políticos y periodistas norteamericanos que encabezan la actual campaña contra Nicaragua no hacen más que difundir los mismos viejos venenos que otros políticos y periodistas norteamericanos habían fumigado por el mundo en la época de Sandino. Así, echan una espesa cortina de humo sobre un proceso que, al fin y al cabo, reivindica el derecho de respirar libremente.

Cuando el pequeño ejército loco de Augusto César Sandino se lanzó contra la ocupación colonial, *The Washington Herald* y otros diarios norteamericanos llamaron a Sandino «agente bolchevique» y denunciaron que actuaba a las órdenes de México y al servicio de la expansión soviética en América Central. México era la Cuba de entonces: el presidente Calles había aplicado unos intolerables impuestos a las empresas petroleras norteamericanas, de modo que los manipuladores de la opinión pública lo señalaron como hombre de Moscú.

Algunos órganos de Prensa de Estados Unidos acusaron al presidente mexicano Calles de enviar armas y propaganda a Nicaragua por intermedio de los diplomáticos de la Embajada soviética, y en 1928 el Gobierno de Estados Unidos advirtió oficialmente que no permitiría que soldados rusos y mexicanos implantaran «el soviet en Nicaragua».

Las agencias United Press y Associated Press se ocupaban de confirmar al mundo, a través de sus noticias, la validez de estas acusaciones y temores. Sus corresponsales en Managua eran dos americanos, designa-

dos por los bancos acreedores de Estados Unidos para manejar las aduanas nicaragüenses. Clifford Ham, de la United Press, y Irving Lindbergh, de la Associated Press, dedicaban la mitad de la jornada a usurpar a Nicaragua sus ingresos aduaneros, y la otra mitad, a redactar infamias contra un bandolero llamado Sandino.

Nada de nuevo tienen, pues, las similares maniobras de desvío que hoy aplica contra Nicaragua la Casa Blanca.

Nicaragua integra el Tercer Mundo. Los nicaragüenses son, por tanto, *gentes de tercera*. Desde el punto de vista de los fabricantes de opinión, no merecen respeto. Las gentes de tercera están condenadas a copiar, tienen derecho al eco, pero no a la voz. Para los voceros de una estructura internacional de poder que margina y desprecia a la mayoría de la humanidad, un proceso revolucionario en un país como Nicaragua sólo puede atribuirse al afán expansionista de la Unión Soviética.

La dignidad nacional y la justicia social, la jodida historia de un país ocupado y de un pueblo explotado no son mas que pretextos, coartadas, señuelos para tontos. Cuanto ocurre en Nicaragua se reduce a la geopolítica de los bloques, es una jugada del Este contra el Oeste.

Los *contras* no son, pues, meros mercenarios a sueldo, que actúan por la restauración del pasado colonial y de una destronada dinastía; no son *business fighters*, sino *freedom fighters*, héroes de una civilización amenazada, la civilización occidental.

Ni todas las máscaras de carnaval alcanzan para ocultar tanta hipocresía. Quiénes niegan a Nicaragua el pañ y la sal, la ayuda de los Estados Unidos fue el primer país al que Nicaragua recurrió en busca de créditos comerciales ayuda al desarrollo de sus armas para defensa. Recibió un portazo en las narices. Actualmente, ya cortados los créditos petroleros de Venezuela y México, Nicaragua depende de la Unión Soviética y de los demás países del Pacto de Varsovia para abastecerse de petróleo y armas.

Gracias a las armas y el petróleo sobrevive. No consigo entender qué tiene de condenable esta ayuda a un proceso de liberación nacional, no consigo entender por qué la aceptación de la ayuda habría de convertir a Nicaragua en satélite de Moscú. En todo caso, los nicaragüenses son los primeros interesados en diversificar las fuentes de asistencia económica.

Pero a nivel de los Gobiernos de Europa occidental y de América Latina, las respuestas solidarias se hacen cada vez menos frecuentes en relación a la creciente indiferencia y hostilidad. Quienes condenan la ayuda soviética en nombre de la independencia, mejor harían en trabajar otras ayudas que amplíen los espacios de libertad de esta joven revolución acosada.

La revolución, obra de creación, no quiere aplicar el modelo soviético ni ningún otro modelo. Ni siquiera el modelo cubano. Los modelos ajenos sobre la realidad propia terminan actuando como camisas de fuerza: se proponen liberarla y acaban apresándola. Quizá Nicaragua no estaría vi-

va, hoy día, de no ser por el ejemplo y la generosidad de Cuba, cuya mano solidaria llega más allá de todas las estadísticas habidas o por haber; pero, como bien ha dicho Sergio Ramírez, los sandinistas no quieren hacer *otra Cuba* sino *otra Nicaragua*.

IV

Para la mayoría de los norteamericanos, Nicaragua no es invadida sino invasora; no la perciben como una pobre colonia queriendo ser país, sino como una misteriosa y peligrosa potencia, amenazante, al acecho en la frontera. Pocos, muy pocos norteamericanos han estado allí y han visto la realidad: que en toda Nicaragua hay un rascacielos, cinco ascensores y una escalera mecánica (que no funciona desde hace mas de un año), que los nicaragüenses son menos numerosos que los habitantes del barrio de Brooklyn, en Nueva York, y que por culpa del hambre y las pestes viven 20 años menos que cualquiera que haya nacido en Estados Unidos.

En su afán de desprestigiar a Nicaragua, el presidente norteamericano, Ronald Reagan, llegó al extremo de convertirse, súbitamente, a la causa indigenista. Ya había matado muchos indios en las películas, y se había consagrado presidente de una nación que ha matado muchos más en la realidad, cuando descubrió que existían los indios de Nicaragua. Entonces decidió usarlos como carne de cañón en el frente militar y en el frente publicitario. Mientras los sandinistas alfabetizaban a los indios en sus lenguas, hecho jamás visto en Nicaragua y pocas veces visto fuera de Nicaragua, algunos de sus jefes principales se vendían, a cambio de cosas o a cambio de la promesa de formar país aparte, y empujaban a sus hombres a la guerra.

Más recientemente, hubo un escándalo mundial cuando dos miembros de la jerarquía católica fueron expulsados de Nicaragua por predicar las mentiras de Reagan como si fueran la voluntad de Dios. Con toda razón, el presidente Ortega señaló que los medios masivos de comunicación han dicho poco o nada sobre 138 sacerdotes asesinados y los 268 sacerdotes secuestrados, en América Latina, desde 1979, y que nada de nada han dicho sobre el hecho, también elocuente, de que ni un solo sacerdote ha sido asesinado ni secuestrado en Nicaragua en estos siete años.

A propósito de incesante torrente de acusaciones de Reagan, que los fabricantes de opinión venden al mundo como verdades reveladas, Tomás Borge comentó que, de aquí a poco, Nicaragua será también responsable del SIDA y de la devaluación del dólar. Ocurre que Reagan necesita satanizar Nicaragua para justificar la economía de guerra de Estados Unidos.

Nicaragua y Libia brindan las coartadas de turno. Daniel Ortega y Muammar el Gaddafi hacen el papel de los más malos en una película llena de muchos otros malos, que arrojan flechas y aúllan alrededor de la Gran Diligencia, cargada de biblias y de dólares. Esa película se exhibe

día y noche a la conciencias de Occidente para que el negocio armamentista se convierta en necesidad natural.

Hasta las estrellas han de ser militarizadas, decide Estados Unidos, para hacer frente al peligro terrorista. A la mera casualidad debe atribuirse la coincidencia de nombres entre esta nación y la nación recientemente condenada, en el Tribunal Internacional de La Haya, por sus acciones terroristas contra Nicaragua, que practica el terrorismo como derecho imperial y que fabrica y exporta el terrorismo de Estado, en industrial escala, bajo la marca registrada Doctrina de la Seguridad Nacional.

Nicaragua no busca muros para esconderse, pero necesita escudos para defenderse. Estas palabras, que nada tienen de neutrales, quisieran ayudarla, aunque sea un poquito. Ahora se han puesto de moda la ambigüedad y la niebla, y tomar partido se considera prueba de estupidez o mal gusto; pero el autor siente la alegría de elegir.

CARLOS FUENTES

El «Irangate» y la América Latina

El presidente Ronald Reagan sabe muy pocas cosas. Pero hay dos cosas que sabe perfectamente y mejor que nadie: son la base de su éxito, tan incomprensible de otro modo. Lo primero que sabe Reagan: a los Estados Unidos les gusta sentirse bien. Ninguna otra nación siente que tiene derecho a la felicidad. Los demás luchamos con éxitos pasajeros y decadencias inevitables. Los Estados Unidos sienten que Dios les prometió el éxito. Carter les ofreció un sentimiento enajenante envuelto en una palabra: *malaise*. Reagan les dijo: párense, alto y siéntanse bien.

El segundo factor de la presidencia Teflon (como las sartenes a las que no se

les pega nada) es que los Estados Unidos necesitan enemigos reconocibles. El maniqueísmo épico de la cultura angloamericana requiere la identificación instantánea de los buenos y los malos: sombreros blancos, sombreros negros. Reagan ha sobresalido en la identificación de «villanos»: el imperio del mal, el ayatollah, el coronel Gadafi, los sandinistas.

La actual crisis de la presidencia de Reagan es muy honda, porque resulta que, después de todo, los villanos no eran tan villanos y hasta se podía jugar a los besitos en la oscuridad con ellos. Adiós a los sombreros negros. Y nadie puede sentirse bien o pararse, alto, cuando el engaño se añade al engaño, la hi-

Carlos Fuentes, novelista mexicano, es autor de *La región más transparente*, *Terra Nostra*, *Gringo viejo* y numerosos títulos más.

pocresía disfraza la ilegalidad y la ilegalidad es coronada por el fracaso. Adiós al amor propio.

El secretario de Estado George Shultz, se siente berrinchudo por todo esto, pero es difícil simpatizar con él. Su oposición al negociado con Irán se basa en su firme adhesión al principio de no negociación con terroristas. Sin embargo, muchos entre nosotros, en la América Latina, nos hemos preguntado desde hace tiempo si esta actitud podía reconciliarse con el ávido apoyo del señor Shultz a la banda de terroristas más notoria de las Américas: los «contras» nicaragüenses.

Lo que los norteamericanos ven hoy con claridad gracias a Irán, muchos latinoamericanos lo hemos visto desde hace rato. El asunto de los «contras» ya había establecido una rutina de engaño, errores e ilegalidades en la conducta de la Administración Reagan. La operación contra Nicaragua data del verano de 1980, cuando fue anunciada en la plataforma electoral del Partido Republicano. El secretario de Estado Alexander Haig la escaló verbalmente cuando la nueva Administración se instaló en Washington, y en marzo de 1981 el presidente Reagan dio la orden de escalar las acciones encubiertas en la América Central. En abril, los Estados Unidos cortaron la ayuda que le daban a Nicaragua, y esa misma primavera oficiales del Ejército argentino se ocupaban reclutando y entrenando a las primeras bandas de «contras», con la esperanza de que sus méritos anticomunistas les fuesen reconocidos por Washington al lanzarse sobre las Malvinas (o Falklands, como las llamaba el historiador David Lehman) en 1982.

Los militares argentinos tampoco tuvieron suerte en esto, pero la operación contra Nicaragua prosiguió viento en popa, financiada y dirigida por los Estados Unidos, como consta en la directiva número 17 del Consejo Nacional de Seguridad de noviembre de 1981, firmada por el presidente Reagan. En diciembre de ese año, el *Washington Post* descubrió la operación secreta y en octubre de 1984 la enmienda Boland la prohibió.

Ahora nos enteramos que la venta de armas a Irán y a los «contras» violó esa prohibición, de la misma manera que el entrenamiento de «contras» ha venido violando, paladinamente, tanto la ley de Neutralidad de los Estados Unidos como el Código Penal de esa nación, cuyo título 18, sección 960, considera ilegal el tráfico de armas a cualquier grupo que ataque a Gobiernos con los que los Estados Unidos formalmente, no están en estado de guerra.

No hay de que sorprenderse. Minar puertos nicaragüenses, imprimir instrucciones homicidas para los «contras», desdeñar las decisiones de la Corte de La Haya y las resoluciones del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General, bendecir las actividades terroristas de los «contras» contra civiles, cosechas, escuelas y transportes en Nicaragua. Todo ello es parte de un mismo esquema. Sin embargo, los «contras» no han logrado ocupar una sola aldea en Nicaragua, a pesar de que los apoya la potencia militar más fuerte del mundo. Son un Ejército en fuga, constantemente correteado de vuelta a sus refugios en Honduras y suministrando desde aeropuertos en El Salvador, cuyos Gobiernos, fervorosamente, juran que tales cosas no ocurren. ¿Quién amenaza a quién, realmente, en Centroamérica?

Recientemente, el *International Herald Tribune* reportó desde la reunión de la OEA en Guatemala que muchos diplomáticos latinoamericanos no simpatizaban con el Gobierno de Managua, pero al mismo tiempo se oponían a las actividades de los «contras». Los diplomáticos norteamericanos veían en esto una contradicción. La realidad es que no la hay. Un Gobierno latinoamericano puede deplorar a los sandinistas, pero es seguro que va a deplorar aún más la intervención de los Estados Unidos contra cualquier Gobierno de América Latina. Establecido un precedente como el de la guerra secreta contra Nicaragua, ¿contra quién será empleado después? ¿México? ¿Colombia? ¿Perú?. Las memorias norteamericanas son cortas. Las memorias latinoamericanas son largas.

Durante más de un siglo, América La-

tina ha intentado, pacientemente, construir un edificio de obligaciones legales con los Estados Unidos, a fin de reducir la falta de simetría de poder en el hemisferio y construir una nueva relación basada, no en la dominación, sino en el respeto y la cooperación. El presidente Reagan nos ha demostrado que el uso de la fuerza y el desdén hacia la ley en el trato con la América Latina no son cosas del pasado: pueden ser infringidas a cualquier Gobierno latinoamericano, en cualquier momento.

El desprecio pretérito de los Estados Unidos hacia la América Latina es potenciado por el desprecio presente. La América Latina ha venido ofreciendo a los Estados Unidos soluciones diplomáticas viables para la crisis pasajera en la América Central. Los Estados Unidos constantemente, han minado esas soluciones. ¿No ha llegado el momento de que Washington escuche seriamente lo que los Gobiernos latinoamericanos tienen que decir sobre sí mismos y sobre su historia, su ley y el futuro de nuestros países?

Los Estados Unidos tienen amigos en la América Latina, pero prefieren tratar con satélites. Reagan recibió a los sumisos jefes de la operación «contra» en la Casa Blanca al mismo tiempo que ocho ministros de Relaciones Exteriores del «grupo Contadora» le ofrecía al secretario Shultz, en Washington, un proyecto de paz coherente. Hubimos de concluir que el Gobierno de Reagan tiene su fe puesta en los «contras» más que en los Gobiernos de Argentina, Brasil, Colombia, México, Panamá, Perú y Uruguay: la mayoría continental.

¿No ha llegado el momento de que Washington tenga, para bien del mundo, aunque sea un éxito de política internacional? La América Latina se lo está ofreciendo en este hemisferio, y consiste en suscribir y apoyar una solución cons-

tructiva en la América Central. Los Estados Unidos prometen no intervención, la América Central promete no alineación, y todos prometemos cooperación. La paz puede basarse sobre la inviolabilidad de fronteras, la proscripción del tráfico de armas y la prohibición de bases, centros de adiestramiento o consejeros militares extranjeros. La meta de una América Central neutral y desmilitarizada está al alcance de la imaginación diplomática y de la voluntad política.

El único aspecto positivo de la aventura iraní de la Casa Blanca es el reconocimiento de que se puede tratar normalmente con el feroz enemigo de ayer. Nicaragua no requiere otra cosa: trato normal con los Estados Unidos no el trato de amo y esclavo que durante los pasados ochenta años Washington le impuso a Managua. Hablamos de diplomacia: la democracia nunca entró en los cálculos de los Estados Unidos en Nicaragua entre el derrocamiento de Santos Zelaya y el de Tachito Somoza. Es una hipocresía más disfrazar de cruzada democrática una simple pasión de restaurar la dominación perdida. En el camino de esta obsesión han caído, destrozados, los principios y tratados básicos de la convivencia hemisférica.

¿No ha llegado el momento, finalmente, de que los Estados Unidos y la América Latina comiencen a estructurar su agenda para el siglo XXI? La catástrofe iraní debiera demostrar qué poco se gana (y cuánto se pierde) mediante el engaño y la ilegalidad. El terrorismo es la flor oscura de una planta envenenada: el desprecio hacia el derecho internacional. En Centroamérica podemos hallar la oportunidad para demostrar que las soluciones legales son asequibles y que la fuerza, el terrorismo y las operaciones enmascaradas pueden ser renunciadas. Si no ahora, entonces después de 1988.



12-II-85 X

Los cristianos en la Revolución Sandinista

Conversación con Luis Carrión

MARTA HARNECKER

La revolución nicaragüense es la primera revolución latinoamericana donde los cristianos participan en forma masiva, no sólo a nivel de base, sino en la propia conducción del proceso revolucionario, tanto en los barrios como en el campo y también, en alguna medida, en la dirección del Frente Sandinista. ¿Qué explicación tiene este fenómeno? ¿Cuál fue la política seguida por el Frente Sandinista para incorporar al pueblo cristiano a la revolución? ¿Por qué no cabe hablar de una alianza estratégica entre cristianos y marxistas?, son temas que aborda con profundidad y rigor, en esta entrevista, el Comandante de la Revolución, Luis Carrión, uno de los primeros dirigentes del movimiento cristiano en la universidad que en 1972, se contacta con la dirección del Frente Sandinista.

I. El origen de la participación de los cristianos en la Revolución Nicaragüense

— *Sabemos que en la revolución nicaragüense los cristianos jugaron un papel muy importante. ¿A qué atribuyes tú esta incorporación de esta nueva fuerza a la revolución: a un cambio dentro de la Iglesia, a las*

Marta Harnecker es profesora de filosofía, periodista y escritora. Es autora de numerosos libros, entre ellos el célebre manual *Conceptos elementales de materialismo histórico*.

tradiciones cristianas del pueblo nicaragüense o al tipo de política de alianzas que el Frente Sandinista puso en práctica? ¿Crees tú que es correcto hablar de una alianza estratégica entre cristianos y marxistas?

— Creo que toda esta problemática habría que analizarla a partir del desarrollo histórico de la incorporación de los cristianos a la lucha revolucionaria en Nicaragua. Lo primero que habría que resaltar es que en cualquier proceso de lucha popular la participación de los cristianos en América latina será muy amplia, ya que nuestros pueblos son eminentemente cristianos. Sin embargo, creo que el fenómeno de la participación de los cristianos requiere un análisis particular. Y voy a contarte nuestra experiencia.

»Aquí en Nicaragua no hubo nunca una organización política que pudiera aglutinar bajo la bandera del cristianismo a algún sector importante del pueblo. Existía, y existe aún, un pequeño partido socialcristiano que nunca tuvo proyección y nunca pudo utilizar las estructuras propias de la Iglesia Católica para potenciar su actividad partidaria. En este sentido, los cristianos, hasta principios de los años 70, no tenían una proyección ni una participación política en el país en cuanto cristianos, ni indirectamente a través de un partido que se llamase cristiano.

»Después del Concilio Vaticano II que finalizó en 1965 y, particularmente, después de la Conferencia de Medellín en 1968, se comienza a percibir en las bases de la Iglesia Católica nuevas corrientes de pensamiento y de acción. Básicamente, a partir de entonces, comienza a desarrollarse, por una parte, la experiencia de las comunidades eclesiales o comunidades cristianas de base. Esto significa un cambio en el estilo de trabajo de la Iglesia. El cura párroco deja de ser el único elemento que expresa la presencia de la Iglesia y ésta empieza a crear una organización eclesial de base en la que participan los cristianos del barrio. Esto tuvo más desarrollo en unos lugares que en otros y dependía, en gran medida, del cura que dirigía la actividad.

— *¿Qué hacían estas comunidades de base?*

— Cuando estos laicos cristianos comienzan a reunirse para realizar una reflexión comunitaria, lo que ocurre es que comienzan a hablar, no sólo de temas cristianos, sino de los problemas económicos y sociales que los están agobiando. Hay que recordar que en Nicaragua estaban reprimidas casi todas las otras formas de organización popular. Por eso, una parte de estas comunidades se van convirtiendo en los núcleos dirigentes comunales de los barrios.

»En una serie de lugares surge un liderazgo que tiene origen en estas comunidades cristianas de base. El impulso para llegar hasta allí no es algo completamente dirigido por nadie. Hay un impulso inicial originado en la propia Iglesia Católica que lanza a los cristianos a volcarse a los problemas del mundo —Vaticano II y Medellín— y en un determinado momento esto coincide también con la acción del Frente Sandinista.

— *Y estas comunidades de base ¿con qué gente se forman? ¿con jóvenes universitarios que tienen vocación popular o en los mismos barrios?*

— Es un fenómeno estrictamente popular. Las comunidades cristianas estaban conformadas por habitantes de los barrios. En general era gente mayor, con cierta autoridad en la comunidad.

— *¿Y qué ocurre en el sector juvenil?*

— En este sector ocurre algo diferente, pero que tiene las mismas raíces. Lo más relevante es lo que pasa a nivel de la juventud universitaria. En los primeros años de la década del 70, las organizaciones católicas juveniles como la Juventud Obrera Católica (JOC) o la Juventud Universitaria Católica (JUC) ya habían dejado de existir. Empiezan entonces a formarse grupos de jóvenes que se reunían para lo que se llamaba la reflexión de vida. Esta era prácticamente la reflexión sobre el compromiso humano de los jóvenes allí reunidos. Se realizaba en una sesión de crítica y autocrítica, enmarcada bajo la lectura del Evangelio y las menciones a la fe como el motor.

— *¿Podrías explicarme en qué consistía este compromiso?*

— La esencia de este compromiso era la acción efectiva en favor del prójimo. Un prójimo que en cierta manera entendíamos como el pueblo y, en especial, los más pobres.

»Este fenómeno se dio en varios colegios y luego se trasladó a la universidad. La motivación originada en la propia fe, coincide con una intensa actividad política que existía en la universidad en ese momento y que acelera la politización de estos jóvenes, los que empiezan a volcarse cada vez más hacia una actividad claramente política, aunque sin incorporarse todavía a las organizaciones estudiantiles promovidas por el FSLN.

— *¿Es efectivo que un grupo de ustedes se fue a vivir a los barrios populares?*

— Así es, en enero-febrero de 1972 un grupo de estudiantes universitarios cristianos decidimos dejar nuestros hogares e irnos a vivir a un barrio popular, a la parroquia del sacerdote Uriel Molina. Combinábamos la vida en comunidad en el barrio y los trabajos que de allí surgían con la vida universitaria. Esto hizo que la organización universitaria cristiana en germen perdiera fuerza.

— *¿Qué los motivó a irse a los barrios?*

— Tuvimos dos motivaciones principales. La primera fue vivir el ideal de las primeras comunidades cristianas que compartían todos sus bienes, que vivían en comunión con los más pobres y donde cada quien trabaja por el bien colectivo. La segunda fue romper las ataduras y las comodidades de nuestros hogares, en algunos casos muy acomodados, en el entendido de que el compromiso efectivo con la lucha popular exigía compartir su pobreza, sus limitaciones, su vida toda.

— *¿Es a partir de la formación de estas comunidades que el FSLN promueve el contacto con ustedes?*

— No fue propiamente a partir de eso. La dirección del Frente Sandinista se percata desde antes que se está produciendo un fenómeno nuevo, que hay una generación de jóvenes, estudiantes universitarios, de extracción cristiana, que tiene cierto grado de organización y una clara visión política revolucionaria. El Frente se plantea entonces incorporar ese movimiento a sus filas.

»Se producen las primeras entrevistas entre los dirigentes de este movimiento y la dirección del Frente Sandinista. Es decir, el FSLN pasa por encima del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) y establece directamente relaciones con este grupo de cristianos. Comienzan así las primeras conversaciones.

— *¿Tú eras dirigente de ese movimiento en esa época?*

— Sí, yo había llegado a ser uno de sus dirigentes. La idea original que yo tenía cuando comenzaron los contactos era la de una alianza entre nuestras fuerzas y las del Frente Sandinista.

Manteniendo nuestra identidad podíamos coincidir y hacer muchas cosas.

— *¿Limitarse a una unidad de acción... ?*

— Así es, efectivamente. La dirección del Frente no combate frontalmente esta posición pero en la práctica esta se diluye. En la medida en que nos vamos incorporando a la lucha revolucionaria contra la dictadura somocista, comienza a quedarnos claro que no podemos actuar como una fuerza independiente.

»Posteriormente, cuando ya algunos de nosotros militábamos en el FSLN, y un poco producto de la dinámica de los hechos, vemos con claridad la posibilidad de ampliar enormemente la influencia del Frente Sandinista si lográbamos organizar esas fuerzas, que sólo estaban medio organizadas, hasta ese momento. Según supe posteriormente, Carlos Fonseca fue el primero en plantearse este proyecto.

— *¿Organizar esas fuerzas en un movimiento cristiano?*

— Sí, en una organización política de los jóvenes de origen cristiano.

— *¿Por qué en un movimiento cristiano y no directamente en el FSLN?*

— Porque se estimó que ese podía ser un mecanismo que permitía aglutinar a una gran cantidad de jóvenes que venía de una participación y militancia cristiana. Estos aunque tenían una gran disposición de lucha, aún tenían reservas y dudas sobre una participación directa en las organizaciones marxistas.

»El movimiento fue fuerte en Managua y en León, porque éstos eran los dos núcleos universitarios. Y rápidamente se orientó fuera de la universidad, hacia los barrios populares de la ciudad, fundamentalmente.

— *Las diferentes iglesias y, concretamente la Iglesia Católica, han dado una gran importancia al trabajo en los barrios. Su estructura organizativa es, de hecho, fundamentalmente territorial, mientras que los partidos marxistas, hasta hace muy pocos años atrás, concentraban su esfuerzo organizativo y propagandístico en los centros de trabajo. ¿Crees*

tú que eso influyó en la decisión que ustedes adoptaron de poner un mayor énfasis en el trabajo en los barrios?

— No, no fue esa la motivación. Cuando se constituye el movimiento se hace un análisis muy rudimentario, y algo inducido por la dirección del Frente Sandinista. Se prepararon tres documentos, uno sobre la realidad nacional, otro sobre la responsabilidad de los cristianos y no recuerdo el tercero. El primero fue clave, allí analizábamos las clases sociales en Nicaragua. Constatábamos que la clase obrera era un sector pequeño y muy disperso. Por ello la descartamos como sector donde concentrar las fuerzas. Vimos que en los barrios populares se concentraba la mayoría de la población pobre y llegábamos a la conclusión de que era allí donde debía proyectarse este nuevo movimiento en formación.

— *En la decisión debe haber pesado bastante la experiencia comunitaria en el barrio...*

— Así fue, efectivamente. Además, las relaciones, los vínculos, los conocidos de nosotros estaban en los barrios, porque existía un tipo de relación entre el movimiento de los jóvenes cristianos de la universidad y las comunidades eclesiales de base.

»Conocíamos algunos sacerdotes y algunos dirigentes laicos de los barrios y, de manera natural, los barrios aparecían como la lógica extensión de la acción del movimiento de los cristianos.

»Nuestro trabajo en esas comunidades acelera aún más la politización que en ellas ya había comenzado. Cuando nosotros vamos allí lo hacemos como movimiento cristiano, dentro del cual algunos eran militares del Frente Sandinista. Lo que éstos buscaban, era integrar al Frente a los mejores cuadros, a los más avanzados, pero sin sacarlos de su medio...

— *Luis, explícame un poco más este fenómeno.*

— Salimos de la universidad y nos vamos a los barrios y allí comenzamos una actividad que no era propiamente cristiana. Comenzamos a realizar una actividad dirigida a organizar directivas comunales, grupos de jóvenes en los barrios, es decir, a crear una base organizada de masas para ser politizada para el movimiento revolucionario. Ahora ¿con qué nos encontramos en muchos casos? Conque estas comunidades de base ya estaban formadas, y en ellas existía gente muy avanzada, gente que había estado pensando en los problemas y estaba buscando que hacer. En muchos casos los dirigentes de esos barrios, los dirigentes comunales, los dirigentes de los movimientos juveniles, surgieron de esas comunidades eclesiales, surgieron de esos muchachos universitarios que nosotros lanzamos a los barrios. El origen cristiano de un gran número de dirigentes es clarísimo.

»Pero, cuando íbamos a los barrios, no lo hacíamos como una organización eminentemente política, pero de extracción cristiana, muchos de cuyos miembros se identificaban aún como cristianos.

»Nosotros como militantes sandinistas y promotores de ese movimiento

cristiano, actuábamos con gran libertad. Se nos dejaba un gran campo de acción. No se nos decía cómo hacer las cosas ni dónde meternos. El Frente Sandinista no pretendió definir pautas. Se nos dejó una gran autonomía a pesar de ser militantes muy nuevos. Yo creo que eso fue muy importante, porque permitió que el movimiento encontrara sus propias formas de desarrollo de acuerdo con las características de sus integrantes y del medio con el que estaban relacionados. No hubo una imposición de nada. Nunca discutimos de filosofía o de religión. Discutíamos sobre las necesidades prácticas de la lucha política.

»Esto dio por resultado que un grupo muy importante de dirigentes cristianos y de origen cristiano se incorporara gradualmente a las filas del Frente Sandinista. Se trataba de gente respetada y con autoridad como cristianos y como dirigentes comunales, lo que, a su vez, significaba la posibilidad de comunicarse con amplios sectores de cristianos.

»El Movimiento Cristiano Universitario se mantuvo hasta el fin y siempre sirvió para canalizar nueva gente que se incorporaba más fácilmente a este movimiento que al FER.

— *¿Fue una especie de frente de masas del FSLN?*

— No propiamente de masas, era relativamente reducido; un movimiento de cientos, no de miles. Pero estos cientos eran cuadros, cientos de dirigentes que se proyectaban a los barrios y, por lo tanto, su acción se multiplicaba. Ellos, al ir a los barrios, no pretendían integrar a la gente al Movimiento Cristiano. Lo que buscaban era potenciar distintas formas de organización y de movilización de las masas en el barrio, en el sector. Y, en un determinado momento, vincular esas organizaciones con el Frente Sandinista.

— *¿Ocurría lo mismo en el campo?*

— En el campo ocurre algo diferente.

»La Iglesia creó en el campo una organización mucho más sólida y eficaz que en la ciudad. Un solo cura dominaba un ámbito mucho mayor que el de la ciudad. Y lo hacía a través de los llamados «delegados de la palabra». Estos eran líderes que normalmente vivían de la Iglesia. Casi siempre de origen campesino pobre, no porque así lo hayan decidido, sino porque en la mayoría de los casos era entre ellos que encontraban a gente con disposición a dedicarse a este tipo de actividad, la mayor parte del tiempo a cambio de un poco de dinero. Hay que tener en cuenta que la Iglesia, en muchos casos, promovió el desarrollo de obras sociales en el campo: introducir agua, conseguir una donación para la escuela o para construir viviendas, etc.

»Un cura tenía bajo su jurisdicción 15, 20, 30, 40 delegados de la palabra, regados en todo el territorio que él atendía. Estos realizaban ciertas funciones para-sacerdotales como predicar, llevar la comunión ya bendecidas las hostias por el cura y otras. Y cuando su número creció mucho, se crearon los diáconos, que era el nivel administrativo superior, que con-

trolaba ya a un grupo de delegados de la palabra. A través de toda esta organización el cura abarcaba un ámbito muy grande.

»En general, los delegados de la palabra también se politizan cuando empiezan a introducirse en una problemática que no es exclusivamente religiosa, sino material, concreta, política y comienzan a encontrarse con una falta de respuestas por parte del gobierno de Somoza, con la desconfianza y, a veces, la represión de la Guardia, y así, de una manera natural, dan el salto hacia una participación e incluso, una vinculación con la guerrilla.

»La incorporación de las bases de cristianos en el campo y en los barrios al Frente Sandinista, o a distintas modalidades por él promovidas, llega en un momento a ser masiva. Esto tiene que ver, creo yo, con la forma como el Frente Sandinista, en la práctica, aborda la cuestión de los cristianos. Me parece importante resaltar esto.

II. Política del Frente Sandinista en relación con los cristianos

— *¿Podrías explicarme en detalle cuál fue la estrategia seguida por el FSLN con los cristianos?*

— El Frente Sandinista de Liberación Nacional no cayó nunca en la tentación de diseñar una política y un discurso para los cristianos y otro para el resto del pueblo, lo que hubiese sido ya una velada manifestación de sectarismo. En la experiencia del FSLN, ni el pueblo, ni los propios revolucionarios, pueden dividirse entre cristianos y no cristianos. El cristianismo como fenómeno religioso y cultural, en el caso de Nicaragua, abarca a la mayoría de la población, ya sea como practicante activo o como identificación pasiva.

»La opresión de la dictadura somocista, el sometimiento al imperialismo, la miseria, la ignorancia y el desamparo, productos del capitalismo en nuestro país, se cebaban en todo el pueblo por igual, sin hacer distinciones entre creencias religiosas. El trabajo del FSLN entre las bases cristianas no se distingue del trabajo con el resto del pueblo, a todos los llamamos por igual a luchar por el derrocamiento de la dictadura y la construcción de la nueva sociedad.

»La existencia del Movimiento Cristiano Revolucionario del que hablamos antes, no constituía una negación de esta política, sino, más bien, una forma particular de realizarla. Esta era una organización de jóvenes estudiantes que iniciaban en él su práctica política revolucionaria en su tránsito hacia niveles de conciencia superiores y su integración a las filas del FSLN. Nunca tuvo la pretensión de convertirse en la organización política de los cristianos en general.

»Por otra parte, el cristianismo no es un programa político, y los cris-

tianos no constituyen un bloque homogéneo. En América Latina representan a casi toda la sociedad, con sus contradicciones y luchas de clases, con sus héroes y villanos. La cruz y el evangelio acompañaron algunas de las empresas más nobles de la historia humana pero también algunas de las más ignominiosas. Es absurdo, en estas circunstancias, pensar en términos de acuerdos o alianzas en general con los cristianos.

»La política del FSLN no fue ésa. Descubrimos el potencial revolucionario y las posiciones progresistas de muchos dirigentes de base de la Iglesia Católica y fuimos directamente a ellos para reclutarlos para la lucha revolucionaria y para el Frente, sin recurrir a intermediarios o pedir permiso a nadie. Tampoco inventamos discursos pseudo-religiosos para atraerlos. Claro es que cuando un dirigente de base era reclutado por el FSLN, éste llevaba la influencia revolucionaria al seno de los organismos eclesiales en los cuáles participaba. A menudo estos camaradas trataban de llevar a otros a la militancia revolucionaria, motivándolos a partir de su propia fe y de sus convicciones religiosas. Pero este discurso era el de un auténtico cristiano y, al mismo tiempo, el de un auténtico revolucionario y no una fabricación artificial del FSLN. La posición oficial y de principios del Frente ha sido la del más absoluto respeto a las creencias religiosas. Ha luchado contra manifestaciones de sectarismo y discriminación que puedan presentarse contra los creyentes.

— *Tú dices «que puedan presentarse», ¿acaso no se han presentado ya en la práctica de muchos partidos marxistas de América Latina.*

— Así es, efectivamente. Los sectores reaccionarios del continente han tratado, con bastante éxito hasta ahora, de hacer de la religión una fuerza retardataria, e incluso contrarrevolucionaria. Las jerarquías, en muchas ocasiones, han logrado impedir la participación decidida; pero también debemos reconocer que las organizaciones de vanguardia, a menudo, han cometido errores que contribuyen a reforzar las desconfianzas y temores acumulados por siglos de trabajo de nuestros enemigos de clase.

»Creo que la tarea principal de las dirigencias revolucionarias en América Latina, en este sentido, consiste en eliminar los obstáculos y facilitar la incorporación revolucionaria de ese extraordinario potencial que constituyen los cristianos. La religión es una fuerza ideológica bastante poderosa que puede dificultar o acelerar la toma de conciencia de los pueblos.

— *¿En qué obstáculos estás pensando cuando te refieres a que dificultan la integración de los cristianos al proceso revolucionario?*

— Indiscutiblemente, ha habido problemas de sectarismo y discriminación hacia aquellos compañeros que provienen de una extracción cristiana y mantienen convicciones religiosas.

»La superación del sectarismo exige de parte de los revolucionarios marxistas reconocer que los principios del cristianismo, positivamente interpretados, son una base moral para llevar a los hombres a la lucha contra la opresión y las injusticias. Y ésta no es una consideración filosófica,

sino un hecho histórico. Yo mismo me acerqué —y no como una excepción— a la lucha revolucionaria a partir de mis convicciones religiosas; el descubrimiento del marxismo vino después. Muchos otros compañeros cayeron en la lucha contra la dictadura convencidos de que su participación revolucionaria era la única manera de vivir consecuentemente su fe. Su estatura moral no es menor que la de aquellos que llegaron a la lucha a partir de otro tipo de convicciones ideológicas.

»El otro problema a resolver es el de la incorporación de los cristianos revolucionarios a las vanguardias marxistas de los países latinoamericanos. Considero que, mientras las organizaciones vanguardias mantengan cerradas sus puertas a los cristianos, por consideraciones filosóficas o ideológicas ajenas a la práctica revolucionaria y a la posición clasista del hombre, será difícil eliminar la desconfianza y las suspicacias de los cristianos, alimentadas por la propaganda enemiga, pero también, por el sectarismo de muchas organizaciones revolucionarias.

— *Entonces, ¿tú no consideras que exista contradicción entre cristianismo y marxismo?*

— Yo no veo ningún obstáculo para que los cristianos puedan, sin renunciar a su fe, apropiarse de todos los instrumentos conceptuales marxistas que son relevantes para la comprensión científica de los procesos sociales y para la orientación revolucionaria de su práctica política. En otras palabras, un cristiano puede ser al mismo tiempo que cristiano un marxista perfectamente consecuente. El problema de la existencia de Dios no debe convertirse en un factor que divida a los revolucionarios, que en todos los demás aspectos pueden tener un mismo punto de vista.

— *Volviendo al tema de los obstáculos... Por lo que he visto el Frente Sandinista superó ambos obstáculos.*

— Nuestra experiencia es muy rica y aleccionadora en este sentido. Dentro del Frente Sandinista han militado y militan muchos cristianos, algunos de ellos, incluso, son sacerdotes. Y no me estoy refiriendo únicamente a una militancia de base; hay algunos de ellos que son miembros de la Asamblea Sandinista y ocupan altas responsabilidades políticas. A pesar de la lucha que se ha venido librando dentro de la Iglesia Católica, el cristianismo de estos compañeros no ha entrado en contradicción con su militancia revolucionaria y su disciplina partidista. Pero tampoco el FSLN se ha convertido en campo de discusiones filosófico-religiosas. Pueden discutirse muchas cosas sobre esta experiencia nuestra, pero, sí es seguro que la Revolución Popular Sandinista ha salido fortalecida.

»Yo pienso que algunas vanguardias marxistas han tendido a ver en los sectores cristianos progresistas y revolucionarios una fuerza competidora que se lleva una parte de la clientela política de esos partidos. A mi juicio es un error.

»Creo que evitar ese error fue uno de los grandes aciertos del FSLN. Nosotros nos vinculamos a las estructuras de base de la Iglesia, pero no

para sacar de ahí a la gente, sino para incorporarla al Frente Sandinista como un paso en su desarrollo político, sin que eso significara contraposición alguna con su participación en los organismos cristianos. Por el contrario, la dejábamos en su organismo para que ese compromiso superior se revirtiera en una acción política en ese medio. Nunca se le planteó su incorporación al FSLN como una opción entre su fe cristiana y su militancia en el Frente. Si nosotros hubiésemos puesto las cosas en esos términos, nos habríamos quedado reducidos a una pequeñísima cantidad de gente.

— *¿Cómo valoras tú las contradicciones surgidas en el seno de la Iglesia Católica en América Latina, en estos últimos años?*

— Pienso que uno de los fenómenos más relevantes para el desarrollo de la lucha revolucionaria en América Latina, actualmente, es la contradicción que se viene produciendo, desde hace varios años, en el seno de la Iglesia Católica entre los sectores progresistas de la misma y aquellos aliados a las fuerzas oligárquicas y pro-imperialistas. Esta lucha y su desenlace pueden tener enormes repercusiones para el continente, pues de ella se desprenderá si esa formidable fuerza ideológica que representa la religión católica va a echar su peso a favor de los cambios sociales y políticos o en contra de ellos.

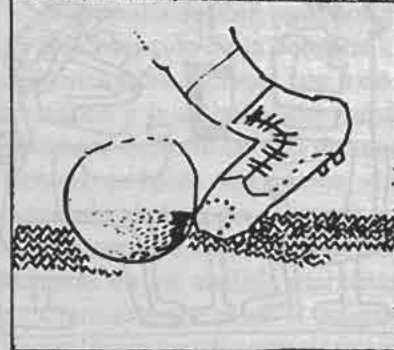
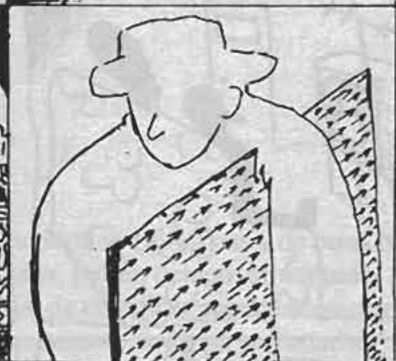
»Durante muchos siglos, la interpretación teológica de los textos bíblicos ha sido hecha, fundamentalmente, en interés de las clases dominantes y explotadoras. Hoy, como resultado de la lucha de clases dentro de la Iglesia Católica, ha surgido una nueva teología, la teología de la liberación, que viene a legitimar todo lo contrario, es decir, la participación activa de los cristianos en las luchas populares.

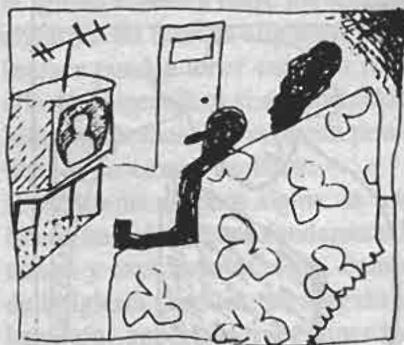
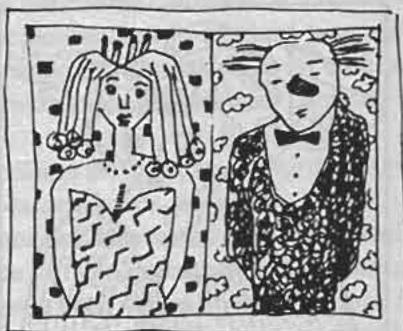
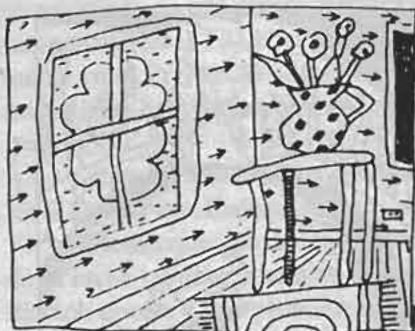
»Esta es una situación nueva que abre perspectivas insospechadas y ante la cual los revolucionarios no podemos permanecer impávidos. Obviamente, no se trata de participar en el debate, puesto que eso corresponde a los propios cristianos revolucionarios. A nosotros nos toca eliminar los obstáculos políticos e ideológicos que pueden estar dificultando la integración de sectores cristianos a la lucha revolucionaria y respaldar a las fuerzas que, desde el seno de la iglesia, están defendiendo los intereses de los explotados.

CUESTION DE PERSPECTIVA

Cuando se está de rodillas, el dictador se ve más grande.

(Consigna estudiantil en lienzos y carteles en las elecciones universitarias de fines de 1986).





Cristianos y marxistas en América Latina

Nuevas bases para el diálogo

SERGIO VUSKOVIC ROJO

En el análisis de otras concepciones político-filosóficas y de otras instituciones algunos marxistas se deslizaron, por un tiempo, en actitudes meramente negativas, de rechazo sin más, de cualificar apresuradamente, desenterrando al olvido aquello que prontamente se había rechazado.

Hoy en día se abre paso con fuerza un nuevo espíritu crítico, basado en la concepción de la herencia cultural y que tiende a coger a las otras doctrinas e instituciones con todo el rigor metódico que demanda su problemática y la delimitación y el ámbito de su quehacer histórico-social. Esto hace que esté en vías de superación el hecho señalado por François Houtart, en aguda observación: «Llama la atención constatar la escasa atención dada al elemento religioso por la mayor parte de los estudiosos contemporáneos de los problemas latinoamericanos. Esto se verifica particularmente en los análisis marxistas»¹.

Claro está que surge el peligro a concesiones, también fáciles o entusiastas, hacia aquello anteriormente rechazado en bloque, ora exagerando las modificaciones ocasionales, ora elevándolas a una condición de principio que no les corresponde.

Sergio Vusković es profesor de filosofía y autor de varios libros. Entre ellos *Teoría de la ambigüedad*, sobre el pensamiento demócratacristiano chileno, y un libro de testimonio de sus prisiones, *Dawson*. Vive en Italia su segundo período de exilio.

¹ François Houtart: en *Iglesias y Revolución en América Latina*, Newton Compton, Roma, 1980, p. 61.

Ambas dificultades se presentan en todo trabajo crítico, ya que solamente desde el seno de un sistema se puede descubrir el significado que una determinada realidad asume en ese sistema. Mas siempre permanece la tarea de entrar con rigor en la otra ideología. Llegar a tomar incluso verdades parciales —aunque dimanen de pensamientos encontrados— y que pueden, como momentos subordinados, enriquecer a nuestra propia construcción teórica y práctica.

Estas dificultades acrecen al estudiar la influencia de la Iglesia y de la religión católica en América Latina hoy día, ya que aparte de ser productos de una evolución teórica e histórica propias, reflejan de algún modo las influencias de otras formas de pensar, (aún del marxismo) y, más todavía, si consideramos que ahora siguen evolucionando, transformándose. Por este motivo muestran gran ambigüedad en sus diferentes formulaciones, que, en muchos casos, se repelen dicotómicamente. De este hecho tiene plena conciencia el representante de la «teología del pueblo» de Argentina, Lucio Gera: «la iglesia presenta, en su curso histórico en América, objetivas ambigüedades»². Hay en ellas coincidencias y disonancias abundantes que, a pesar de estar originadas desde una misma dirección, le dan a la acción histórica de la Iglesia, un fuerte tono abigarrado. Tal polivalencia, además de mostrar la raíz multclasista de los movimientos cristianos, les posibilita una casuística efectiva, una gran movilidad y una cierta aptitud para presentir los cambios que se producen en la psicología profunda del pueblo.

Este análisis les impone a los marxistas dos condiciones previas: ni mantener hacia ellas una posición dogmática, invariable e inmutable, ni otra acomodaticia, hacia cada uno de sus vuelcos y variantes; sino, por el contrario, tratar de comprender cada una de sus nuevas formas, para así descubrir su coherencia interna.

La búsqueda del *leit motiv* del ritmo del pensar católico en desarrollo nos hizo ver la necesidad de ubicarlo dentro de un determinado marco escénico, que no es otro que la problemática de vivir latinoamericano, de las distintas alternativas que surgen como manifestación del destino, expreso u oculto, de la Patria Grande. Destino que lleva implícita la concepción del prever científico como acción práctica de las masas que, organizadas, pueden llegar a determinar su propio porvenir. Es con el fin de facilitar su acción que se ha emprendido este trabajo y a pesar de su sello de síntesis parcial o provisional, quiere contribuir a establecer una relación de amistad con fuerzas sociales objetivamente portadoras de instancias progresistas e influídas por concepciones católicas.

² Lucio Gera: *Religiosidad popular, dependencia, liberación*, Centro Editorial Dehoniano, Bolonia, 1978, p. 62.

En cuanto a teoría y práctica concreta se nota en el pesar cristiano un deslinde político ideológico que tiende a cristalizarse en tres variantes orgánicas: una renovadora, otra retardataria y una tercera de centro-derecha; la primera corresponde a aquella que se compromete con su pueblo; la segunda, a las posiciones estabilistas e inmovilistas tradicionales y la tercera, a un modernismo o reformismo que, en América Latina, se traduce como Neocapitalismo. Una apreciación parecida da el escritor del noreste del Brasil y miembro del Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, el educador Paulo Freire: «En América Latina, hablando en general, encontramos tres tipos de iglesia: la iglesia tradicional, la iglesia modernizante, la iglesia profética»³, que en la disposición espacial de su enumeración nos quiere significar el proceso de maduración política de los cristianos de Latinoamérica.

Creemos que este proceso también lo podemos encontrar en la constatación que hace el obispo Jorge Hourton, Vicario General y obispo auxiliar de Santiago de Chile:

«Por parte del catolicismo, las posiciones son mucho más variadas: hay quienes adoptaron una nueva teoría de la liberación *sui generis* y sientan un nuevo *locus theologicus* en el pretendido hecho que las Fuerzas Armadas nos liberaron del marxismo y, por tanto, todo buen católico debe gratitud y adhesión al Régimen establecido (*posición conservadora*). Otros se esmeran sobre todo en la virtud del equilibrio y caminan en la cuerda tiesa sabiendo que hay problemas pero más bien huyendo de ellos (*posición de indiferencia*). Otros van más a fondo, y por mucho que quisieran construir la paz y ser mansos de corazón, no pueden evitar que los problemas lleguen a ellos, les golpeen continuamente la conciencia cristiana y lleguen a *posiciones más críticas o disidentes*»⁴.

Como representante de las posiciones estabilistas queremos señalar, aquí, lo escrito por Carlos Oviedo Cavada, obispo auxiliar de Concepción el 25 de diciembre 1973: «Para la mayoría, el 11 de septiembre ha sido una verdadera liberación»⁵ y pienso que un ejemplo clásico de las posiciones de centro haya sido el apoyo, casi oficial, que la Iglesia Chilena dió a la «Revolución en Libertad» de Eduardo Frei.

A pesar de ser orgánicas estas tres variantes, el deslinde se produce hoy día por el hecho de que el Régimen ha elevado la represión a método exclusivo de gobierno. He aquí el punto de no retorno en las relaciones

³ Paulo Freire: en *La Iglesia en América Latina ¿Complicidad o Resistencia?*, Cittadella edit., Assisi, 1976, p. 124.

⁴ Jorge Freire: «Las opciones políticas del catolicismo», en *Revista Chile América*, N.º 80-81, Roma, VII-VIII-IX-1982, p. 37.

⁵ Carlos Oviedo Cavada, en *La Iglesia en América Latina, ¿Complicidad o Resistencia?*, íd., p. 11.

entre la Iglesia como institución y el Régimen establecido en septiembre del 73. El obispo Hourton lo afirma explícitamente:

«La efectiva temperatura de las relaciones Iglesia Régimen Militar hay que ir a tomarla en los sótanos de la CNI., donde los interrogatorios muestran la verdadera cara del Régimen respecto a la Iglesia»⁶.

La influencia de la Iglesia en nuestras tierras es muy grande: es una influencia económica, política, ideológica y religiosa; y de ahí que, aunque señalaremos ejemplos concretos de cada una de estas posiciones, insistiremos en el surgimiento de un pensar progresista que anima amplios sectores de la Iglesia y de las masas que se reconocen en ella.

El Gran Cambio

Cuando André Siegfried, a inicios de la década del 30, redescubrió América Latina para los europeos cultos, dejó señalada la caracterización de la religión que encontró; la describió como «rito externo»⁷ que se daba en una atmósfera ceremoniosa; y, si pudiera ir hoy se encontraría que desde las jerarquías a simples sacerdotes y monjas por millares entienden ahora la religión como compromiso con el mundo, con el hombre de hoy, con la revolución.

Este cambio inmenso es fruto de la toma de conciencia de la Iglesia sobre lo injusto de la situación en que se vive; del desarrollo que ella misma ha hecho de las instancias progresistas que están ínsitas en su propia doctrina; de la influencia que recibe del expandirse de las ideas marxistas, especialmente después de la victoria de la Revolución Cubana y de los frutos sembrados por el Concilio Vaticano II, que en América Latina se han concretado en tres conferencias episcopales de CELAM (Conferencia Episcopal de América Latina), la de Medellín en 1968, la de Sucre en 1972 y la de Puebla en 1979.

En 1968, monseñor E. Pironio, siendo secretario del CELAM, al presentarse el documento de Medellín, dijo: «ser fieles a Medellín quiere decir confrontarse con lo cuotidianamente nuevo de la historia»⁸ y un año después, Dom Helder Cámara, obispo de Olinda y Recife, haciendo un profundo análisis de conciencia histórica, agrega: «La Iglesia, que por mucho tiempo ha sido freno, quiere hoy servir de acelerador»⁹ y se transforma en un cultor de la no violencia, entendida como presión moral liberta-

⁶ Jorge Hourton: *Id.*, p. 40.

⁷ André Siegfried: *América Latina*, Edit. Ercilla, Santiago de Chile, 1935, p. 3.

⁸ E. Pironio: en *Cuadernos ASAL*, N.º 11-12, Roma, 1974, p. 18.

⁹ Helder Cámara: en *Iglesia, Subdesarrollo y Revolución en América Latina*, Laterza, Bari, 1969, p. 187.

dora que requiere de una siempre mayor presencia de las masas para lograr una opción real por cambios reales. Tarea que también está presente en otras palabras de Lucio Gera: «ser cristianos hoy día en América Latina consiste en vivir en una óptica de fe el proceso que va de la dependencia a la liberación de nuestros pueblos»¹⁰.

Esta es la ruta por donde transitan en la vida hombres como Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile, que a inicios de la década del 60 entregó las tierras de su diócesis a los campesinos que la trabajaban; del obispo Fernando Ariztía, defensor de los torturados por la DINA; de Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado por los escuadrones de la muerte de la derecha salvadoreña; de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca; de Antonio Batista Bragoso, obispo de Crateus, Brasil, y es también la ruta de los obispos Almeida, Talamás, Samuel Ruiz...

Sin embargo, la situación concreta de Latinoamérica de hoy es de aquellas «que claman al cielo» y muchos hombres de Iglesia han comprendido también que las clases dominantes no podrán ser convencidas sólo con palabras de la necesidad y de la justicia de que en nuestros países haya cambios revolucionarios en sus respectivas estructuras económicas, políticas y culturales. Muchos de los cristianos progresistas han llegado a la misma conclusión que el obispo de Santo André, cerca de San Paulo, Jorge Marcos de Oliveira: «Sería favorable a una revolución armada del pueblo. El mismo Papa la aceptaría tranquilamente porque existe la opresión. Y los salarios no consienten otra cosa que el hambre»¹¹. Y agrega el sacerdote brasileño Francisco Lage Pessoa: «Es la violencia institucionalizada, llamada por algunos obispos del Tercer Mundo, la «subversión del dinero». Contra esta situación de violencia son necesarias concretas acciones violentas para salvar la humanidad de la esclavitud»¹².

Esta toma de posición, este compromiso tan claro con la suerte de su pueblo, ha encontrado una respuesta represiva, cuidadosamente elaborada, en sus aspectos ideológicos y prácticos. A fines de la década de los 60 se hizo claro que la represión contra el movimiento cristiano progresista obedecía a una estrategia de liquidación, que empezó con el Informe Rockefeller de 1969; siguió el mismo año con el estudio de la Rand Corporation sobre la Iglesia Católica, solicitado por el Departamento de Estado; continuó con el Informe de la Jefatura —Inteligencia— del Estado Mayor de las Fuerzas Armadas argentinas, titulado: «El Tercer Mundo y la Iglesia Católica», en 1971; el plan de Banzer de 1975 contra el movimiento cristiano progresista y muchos otros... Todos estos planes se fueron concretando en forma siniestra: en 1970 pereció en un misterioso accidente automovilista el seminarista argentino Juan García Elorrio; en un acciden-

¹⁰ Lucio Gera: id., p. 64.

¹¹ Jorge Marcos de Oliveira: en *Iglesia, Subdesarrollo y Revolución en América Latina*, p. 227.

¹² Francisco Lage Pessoa: id., p. 174.

te igual pereció el obispo Enrique Angelelli en 1975, también en Argentina; al salir de su iglesia balean al sacerdote Carlos Mujica; el pastor protestante y ex rector de la Universidad de San Luis, Mauricio López es secuestrado en Mendoza el 1 de enero de 1977, y nunca más se supo de él; en Bolivia el jesuita Luis Espinal es baleado el 22 de marzo de 1980; en El Salvador, inicia la lista de los mártires el jesuita Rutilio Grande, organizador de sindicatos campesinos, en marzo de 1977; en el Chile de Pinochet se asesina a los sacerdotes Juan Alsina y Gerardo Poblete*; en Brasil, en 1966 es asesinado el sacerdote Enrique Pereyra, secretario del obispo Helder Camara y ocho de sus colaboradores fueron secuestrados y torturados; en Guatemala, sólo en 1980 fueron masacrados los sacerdotes Conrado de la Cruz, José María Gran, Walter Voordeckers y Faustino Villanueva... Una lista parcial se puede ver en *Panorama del martirio latinoamericano* (Ciudad de México, SEP., N.º 10, 23-X-1978).

Sin embargo, el número de los sacerdotes y monjas comprometidos con su pueblo no disminuye, a pesar de la represión. Y Dom Helder Camara los interpreta con estas palabras: «Doy las gracias a Dios porque hoy, cuando los cristianos van en prisión, muchas veces se encuentran con los hermanos marxistas: sé que para mucha gente es escándalo decir hermanos marxistas: pero, terminemos con el miedo»¹³. Y centenares de miles de cristianos de nuestro continente han terminado con el miedo y están en una marcha común con los marxistas, o en el poder, como ocurre con los tres sacerdotes que son ministros del gobierno popular de Nicaragua.

Y cuando señalamos este hecho, estamos, precisamente, indicando *un hecho*, no una generalización irreflexiva, sino que lo anotamos por el valor que tiene como tendencia posible.

Posible tendencia que se manifiesta como desarrollo de la conciencia cristiana frente a los problemas reales que presenta, en muchos países, la situación latinoamericana de hoy y que se puede exteriorizar, aún institucionalmente, como Iglesia, en tanto *resistencia a la opresión*: «Pero el factor que más bloquea a la conciencia católica en un intransigente "Non posumus" (No podemos aceptar) es, sin duda alguna, el ejército persistente de la represión»¹⁴.

Los derechos humanos y la democracia

La primera reacción de la sociedad a la represión desatada es la defensa de los derechos humanos. También absorbiendo esta misión encontramos un agente privilegiado, la Iglesia Católica, que codifica la experiencia su-

* Con posterioridad a la preparación de este texto fue asesinado el sacerdote Andrés Jarlan, en la población La Victoria de Santiago.

¹³ Helder Camara: en *La Iglesia en América Latina...* p. 26.

¹⁴ Jorge Hourton: *id.*, p. 40.

frida, la interpreta como avasallamiento de derechos inalienables, inherentes a la persona humana, anteriores a las potestades del Estado, de acuerdo con su concepción giusnaturalista tradicional y se transforma en voz de los que no tienen voz a través de organizaciones de solidaridad que persisten hasta hoy en su denuncia de la represión y en la exigencia del retorno a un régimen democrático, fundado en el concepto de Estado de Derecho.

La reivindicación de los derechos humanos hecha por la Iglesia produce cambios notables en el discurso político latinoamericano:

1. Pone necesariamente a la Iglesia también en el plano político.
2. La necesidad de este paso deriva precisamente del «*Non possumus*» (No podemos aceptar) frente al ejercicio persistente de la represión y a la arbitrariedad elevada a método de gobierno.
3. De este modo introduce en la política una noción nueva, como fuente de legitimidad, es *el concepto de la eticidad*, vale decir, que en el problema de los fundamentos de la convivencia social y política hay un elemento ético a respetar por parte de cualquier Estado, precisamente el respeto de los derechos inherentes a la persona humana. Esta formulación axiológica que hace la Iglesia en América Latina representa una gran novedad jurídica-constitucional, de valor histórico, en un continente acostumbrado —por la persistencia de las raigambres del derecho romano, napoleónico y español— a plantear el problema de la legitimidad sólo en términos de juridicidad formal.
4. El necesario respeto, en la práctica social, de los derechos humanos se da en un régimen democrático.
5. Esta visión axiológica ha logrado una difusión masiva y pasa a integrar uno de los contenidos de la opinión pública en cada uno de nuestros países.
6. Este hecho se ve reforzado por la nueva evaluación en acto del pasado democrático, donde las garantías individuales se las ha tenido casi consuetudinariamente. «Son derechos incorporados a una tradición nacional. Es un desarrollo ideológico que tiene vigencia hoy: la reivindicación democrática de los partidos chilenos de centro, del partido comunista chileno y de los diversos grupos socialistas tiene este carácter»¹⁵, como constata Angel Flisfisch, profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Es decir, que la reivindicación democrática expresa la opinión de la inmensa mayoría ciudadana en nuestras naciones. De este modo la reivindicación democrática hecha por la Iglesia viene a confluir con la tensión histórica del proletariado continental por la democracia política y económica. Tensión permanente y consecuente que ha caracterizado a la clase

¹⁵ Angel Flisfisch: «Una nueva ideología democrática en el Sur de América Latina», p. 15. Ponencia presentada al Seminario sobre «Orden Internacional, Política, Sociedad Civil y Cultura en América Latina, Bolonia, 2-4-XII-1982.

obrero latinoamericana desde su formación como clase social y a los partidos políticos que la representan. Son sus fundamentos teóricos y su vida social práctica los que han puesto al proletariado continental como un campeón de la democracia real. Democracia no entendida como mera defensa del «status quo», sino como un proceso social capaz de ir superando sus insuficiencias. Esta potencialidad de esperanza, esta concepción dinámica del devenir social creemos encontrarla en la declaración de los obispos de Nicaragua, hecha después del 19-VII-1979: «Nos parece justo un proyecto social que garantice la destinación común de los bienes y de las riquezas del país y permita que, en base a la satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, progrese la cualidad humana de la vida. Si el socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre la ciudad y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador a los productos de su trabajo, superando la alineación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso»¹⁶.

7. La posición asumida por la Iglesia, de acuerdo con su propia tradición histórica-filosófica, en relación a la defensa de los derechos humanos y del régimen democrático de gobierno, hace de ella un actor necesario de cualquier evolución política futura.

Esta tensión constante entre eticidad y política es la que pone sobre bases nuevas el diálogo cristiano marxista en la América Latina de la década del 80 y que puede concretarse como marcha común en un proceso de cambio social sin fin, donde el marxismo, en tanto diálogo consigo mismo y con el mundo, encuentra y encontrará al cristianismo como su interlocutor filosófico privilegiado.

¹⁶ Obispos de Nicaragua: en *Iglesias y Revolución en América Latina*, id., p. 17.

La Iglesia chilena perseguida por la Dictadura

Con el golpe militar y la instauración del gobierno del general Pinochet, autoproclamado ferviente católico, se produjo en Chile un profundo quiebre entre la Iglesia y el Estado, cuyas relaciones normales desde 1925, pasaron a ser agudamente conflictivas tan pronto como se definieron las características del régimen.

Tres elementos, a lo menos, se combinaron para producir el enfrentamiento: la firme postura de la jerarquía, y en especial del Cardenal D. Raúl Silva Henríquez, en defensa de los derechos humanos atropellados y su posterior compromiso con el reclamo democrático de los chilenos; la posición de los círculos integristas y los oficiales superiores de las fuerzas armadas que percibieron a la Iglesia como «infiltrada» por el marxismo y, por lo tanto, enemiga de la Seguridad Nacional, y, finalmente, el peligro que significó para el régimen el encuentro de creyentes y no creyentes en la resistencia a la dictadura.

Como ha sucedido en otros países, el gobierno militar no ha vacilado en lanzar el peso del poder contra una Iglesia que no se doblega, a pesar de la opinión aislada de algunos obispos.

A este largo conflicto se refiere el libro *Persecución a la Iglesia en Chile* (Martirologio 1973-1986) de Jaime Escobar M. (Terranova Editores, 128 págs., Santiago de Chile, 1986), que es un intento significativo por abordar desde un punto de vista católico un tema hasta ahora no tratado públicamente en el país.

Escobar sintetiza visiones del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla y la mi-

sión de la Iglesia de los pobres en América Latina, enfrentada a regímenes fascistas. A la luz de informes fidedignos entrega listas y cronologías de la persecución y reflexiona polémicamente en torno a las declaraciones episcopales de los primeros años de la dictadura. Un anexo documental y algunas fotografías completan la obra.

En el prólogo, Rafael Agustín Gumucio destaca la franqueza del autor, poco usual en estas materias en que, según dice, «generalmente se oculta parte de lo que se piensa». Valoriza el prologoista el trabajo y lo integra a su visión del cambio en la Iglesia después del Vaticano II, que le parece «increíble» en su radicalidad para quienes vivieron como él el período preconiliar; destaca el papel del laico y su compromiso con el avance social y los esfuerzos de la Iglesia para recuperar la democracia.

A este propósito, Rafael A. Gumucio alerta contra los llamados a la Conciliación que pueden ser utilizados como instrumentos de evasión. «Hay ocasiones, escribe el ex senador, en que las cosas son blanco o negro y es necesario decirlo. Zafarse del conflicto, llamando sólo a la Conciliación o a la Oración es una manera de evadirse». Por ejemplo, agrega, «desanimar el derecho a Protesta y Movilización Social so pretexto de que estos actos alejan la Conciliación y traen como consecuencia la violencia es una manera de evadir el problema de la represión que ejerce el poder...» Concluye: «Propiciar acuerdos políticos pro vuelta a la democracia excluyendo en los hechos a los que discrepan doctrinariamente en puntos que no se refieren a la

democracia en sí, es también limitar la Conciliación» (pág 10).

Persecución a la Iglesia de Chile no es una historia de la represión a los católicos en estos trece años, que debe, sin duda, escribirse a la brevedad. Se trata, en cambio, de un análisis de la misión de la Iglesia y su choque con un régimen basado en la explotación y la injusticia enfocados en relación a nuestro país.

Es esa Iglesia liberadora, identificada con los pobres, hecha con ellos uno, como la entendió Monseñor Romero, la que postula el autor que entiende, con las palabras de Gustavo Gutiérrez, que ella «debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra porque de ellos es el Reino de los Cielos».

La opción por los pobres asumida por vastos sectores católicos chilenos ha acarreado a la Iglesia una dura persecución. Cuatro sacerdotes asesinados (Woodward, Alsina, Gallegos, Jarlan); uno detenido desaparecido (Llidó); decenas de curas y monjas detenidos; 106 sacerdotes y 32 religiosas que tuvieron que salir del país durante los cuatro meses siguientes al golpe y muchos otros expulsados en los años posteriores, de los cuales los últimos fueron Dubois, Lancelot y Carouette; iglesias destruídas; locales allanados; reuniones atacadas a tiros; laicos y agentes pastorales perseguidos y amedrentados, son una escueta enumeración de hechos de una represión que se aplica con frialdad. Una política de violencia oficial semejante a la que afecta al conjunto de la población.

Jaime Escobar explica así los objetivos de esta persecución: «la dictadura militar persigue a la Iglesia Católica, no porque quiera un país sin Iglesia, sino porque necesita una Iglesia sumisa que no proteste, que no levante su voz contra la opresión, en definitiva. Una Iglesia meramente espiritual y alejada de los reales problemas del hombre de hoy. La dictadura siempre ha querido una Iglesia dócil y callada para legitimar y perpetuar el despojo y la humillación contra todo el pueblo; en síntesis, la dictadura quiere una Iglesia cómplice de un

Estado de indignidad nacional, que optó contra los más pobres» (pág. 70).

El autor no escatima críticas a obispos y sacerdotes que aparecen comprometidos con el régimen o le dispensan su tolerancia. Para él, existe en Chile un régimen ilegítimo que aplica «una diabólica Seguridad Nacional» y que debe, por lo tanto, ser denunciado.

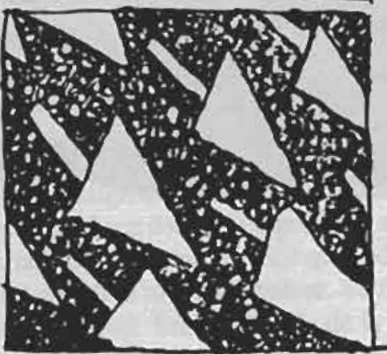
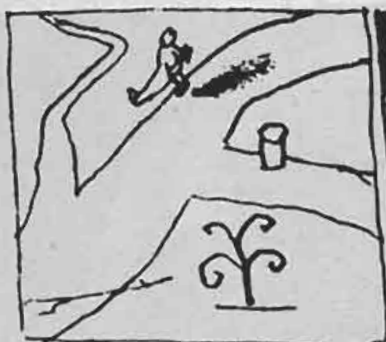
Escobar cita a un sacerdote boliviano, asesinado por el régimen de Banzer, el padre Luis Epinal, cuyas palabras marcan el imperativo moral de la Iglesia de alzarse contra la injusticia. «Sería una torpe Iglesia del silencio la que callase por miedo a perder el último resto de sus antiguos privilegios, si callase por cobardía o falsa prudencia. Por fidelidad a Cristo, la Iglesia no puede callar. Una religión que no tenga la valentía de hablar en favor del hombre tampoco tiene derecho a hablar en favor de Dios.»

Los errores formales de la edición (vicios ortográficos, diagramación, etc.) no disminuyen el interés que despierta la obra.

El libro es una interesante aproximación a la vitalidad y riqueza de la problemática de los católicos chilenos; una obra directa, crítica, que muestra la angustia de muchos frente a actitudes de la jerarquía que estiman débiles o conciliadoras en una Iglesia que quisieran más valerosa y enérgica, preparada para el dolor y la persecución en según el ejemplo de Cristo.

La gravedad y persistencia de la represión en Chile hace más contrastante el silencio vaticano frente a ella y la severidad de sus reproches públicos al régimen revolucionario de Nicaragua, donde, por de pronto y en medio de una sangrienta agresión externa, ningún sacerdote o religiosa ha sido asesinado, torturado, desapareció o se encuentra en la cárcel.

Persecución a la Iglesia en Chile ha aparecido seis meses antes de la visita del Papa, y exterioriza de algún modo, el desafío que se le plantea a Juan Pablo II situado entre un régimen opresor y un pueblo esperanzado que reclama justicia y libertad.





the artist's work is a testament to his ability to create a sense of movement and life in his sculptures. The use of dark, textured materials and the dramatic lighting create a powerful and evocative effect.

The artist's work is a testament to his ability to create a sense of movement and life in his sculptures. The use of dark, textured materials and the dramatic lighting create a powerful and evocative effect.

Tradición, “dogma” y “herejía” en la obra de Mariátegui

OSVALDO FERNANDEZ DIAZ

I. Sobre tradición y revolución

En su artículo sobre Jorge Manrique, publicado el 18 de noviembre de 1927, Mariátegui concluye diciendo, que con «su poesía tiene que ver la tradición, pero no los tradicionalistas. Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación del pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre»¹.

Tal conclusión amplía de inmediato el tenor de la evocación. Pensada polémicamente contra el «pasadismo de la nostálgica literatura colonialista», ella se alza también contra la idea común que hace del poeta español un aval del tradicionalismo. La opinión de Mariátegui se resume en decir que, «Jorge Manrique, no era en su tiempo... (ni) pasadista ni tradicionalista. Su filosofía era rigurosamente la de un místico medieval. Era la filosofía de la España Católica que resistió al Renacimiento y la Reforma, y reafirmó intransigente su ortodoxia en la Contrarreforma... pesimismo integral y activo que

Oswaldo Fernández es profesor de la Universidad de París-X (Nanterre). Ha publicado, entre otros títulos, *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*.

¹ José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú* en *Obras Completas*, vol. 11. Ediciones Populares, Lima, 1975 (3a. ed.), p. 117. Ver también *El artista y la época*, en OC., vol. 6, pp. 129-130;

renuncia a la tierra porque ambiciona el cielo»². Con esta reinsertión del texto en su marco histórico cultural de origen, se cierra la intención que dió lugar a la evocación; pero, dicho lo que quería decir sobre el poeta, el párrafo final del artículo inaugura una problemática nueva, de más extensa y profunda repercusión en su obra, y que por ahora se fija en torno a la idea de tradición.

La tradición la crean los que la niegan

Esta tesis «revolucionaria acerca de la tradición», como lo declara en «Heterodoxia y Tradición», escrito pocos días después del ensayo sobre Jorge Manrique, comienza desplazando la idea de tradición del lugar donde la había legitimado el discurso oficial. Con este movimiento se desarticula además el significado criollo del término que lo ligaba a los tradicionalistas. Tal desplazamiento anuncia una práctica diferente, que lejos de ser pasadista, se propone por el contrario poner en tensión a las fuerzas nuevas de la sociedad peruana.

Mariátegui destruye así una de las matrices del discurso oficial oligárquico, quebrando el nexo *tradición / pasado colonial*, para recomponerlo mediante una nueva solidaridad, donde la tradición queda adscrita a la revolución anti-oligárquica.

En este esfuerzo, el discurso se propone no sólo este desplazamiento, sino la transformación del sentido que concibe la relación entre tradición y revolución, en puros términos de antagonismo. El intento de mostrarla de manera diferente, como un movimiento único de continuidad y ruptura al mismo tiempo, lo lleva a decir que los revolucionarios actúan, «... bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola»³.

Las dos frases destinadas a describir el proceso: «supera consultándola», y «modela obedeciéndola», comienzan con verbos cuya dinámica expresa una alteración de la «tradición», pero sin que esta modificación rompa con aquello sobre lo cual se actúa. Ni en la acción de superar, ni en la de modelar está supuesta la ruptura total. Al contrario, el vínculo se mantiene en el acto expresado por el verbo. Y lo que subyace implícito en los primeros elementos de las frases, se reafirma y especifica en los segundos, cuya forma en gerundio indica que la referencia a lo anterior se produce al mismo tiempo que el proceso de separación o alejamiento se está llevando a cabo.

La dialéctica contenida en ambas frases describe la dinámica que caracterizó la obra política y cultura de Mariátegui. La acumulación de imágenes contrastantes es enorme en estos ensayos. Contrastes lingüísticos que intentan dar cuenta del contraste real. Despliegue de oposiciones conceptuales destinadas a mostrar los obstáculos que dificultaban la política cultural de la vanguardia.

² *Op. cit.*, vol. 6, p. 128.

³ *Op. cit.*, vol. 11, p. 118.

La dicotomía revolución / tradición, se continúa y singulariza en las oposiciones, nacionalismo / vanguardismo, indigenismo / socialismo, etc. y como algunas de éstas tienen proyecciones laterales en oposiciones tales como, pasadismo / futurismo, o lo nacional y lo exótico, etc.

Esta dialéctica no sólo intenta rescatar las incompatibilidades expresadas en estas oposiciones donde las ha fijado la práctica oligárquica, sino también, postular a través de esta misma ruptura conceptual, la instalación de prácticas distintas y destructoras de las normas culturales vigentes.

En el caso del nacionalismo, la empresa era doble, pues, por una parte existía la carga negativa de la práctica paseísta colonial que imprimía al término una precisa noción reaccionaria, y por otra su uso europeo, que en los años 20 se asociaba a fascismo italiano, o a la *Action Française*, o a la babel ideológica alemana, donde comenzaban a destacar las posiciones del nacional-socialismo.

Se puede asociar el nacionalismo oligárquico al europeo, pero la frase de Maurras, «todo lo nacional es nuestro» tiene en el Perú un problema que desquicia la actitud paseísta: el pasado peruano comporta la realidad india que ellos desconocen. «El conservador criollo se comporta como un heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista»⁴.

Rescatar el término de este contexto suponía incorporarlo en otra práctica, en una dinámica distinta. Nuevo desplazamiento, entonces, hacia la fusión de ambos conceptos en una nueva relación, donde vanguardia se une con el indigenismo.

Por eso, en «Nacionalismo y vanguardismo», luego de declarar que «...lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación»⁵, Mariátegui agrega que la reivindicación capital de su vanguardismo es la reivindicación del indio. «La vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio»⁶, lo que expuesto en términos nacionalistas, «se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú»⁷.

El espíritu y la actitud de vanguardia están aquí concebidos en una dimensión mucho más vasta que en el antecedente literario, añadiendo a la idea de «avant-garde», la acepción política del término. Dinámica cultural, política y organizativa que tiene por sujeto aquella generación que Mariátegui distingue como lo más peruano del momento. Vanguardia es por lo tanto sinónimo de revolución, pero también de iconoclastia, en la medida que, «toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico»⁸.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁸ *Ibid.*, p. 117.

Este es el exacto sentido de la frase «la crean los que la niegan», porque según Mariátegui la tradición es un proceso en formación, y la están haciendo justamente, «... los que parecen a veces negar, iconoclastas, toda tradición»⁹.

La tradición sólo está viva en la revolución

Si remitir la tradición a la revolución era de suyo una preposición perturbadora para el pensamiento oficial oligárquico, no lo será menos para el pensamiento de los sectores destinados a convertir esta idea en programa cultural.

Porque si los sectores oligárquicos hacían suya la tradición, negando la revolución, los otros, enfatizaban la fuerza rupturista de la vanguardia contra una tradición que rechazaban. Mariátegui hará del indigenismo el instrumento clave para romper el impasse, y dará a la tradición nacional una dimensión totalmente distinta, en la medida que:

1) Recupera el pasado incaico para la tradición peruana, suprimiendo así una de las exclusiones típicas del pensamiento criollo, cuya «conciencia nacional obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española»¹⁰ y para la cual, la historia del Perú comenzaba con Pizarro, dejando el período inca para la prehistoria.

2) Otorga a la tradición nacional una forma totalizadora, no excluyente, incorporando en ella todos sus elementos. Es por eso que hablará de una tradición triple, incaica, colonial y republicana a la vez. «La tradición nacional se ha ensanchado con la incorporación del incaismo, pero esta reincorporación no anula, a su turno, otros factores o valores definitivamente ingresados también en nuestra existencia y en nuestra personalidad como nación»¹¹.

3) La tradición ya no es algo inmóvil, sino materia en movimiento, ligada a la nueva generación y como tal, un proceso en formación cuyos elementos constitutivos todavía no se han modelado completamente.

4) Tampoco es un desarrollo que acontezca en una total autonomía, como un proceso interno, encerrado en sí mismo. Al contrario, sus hitos más significativos le vienen de fuera, del extranjero. «La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa que lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial»¹².

Para Mariátegui, la conquista y las ideas que alimentaron la Independencia, ataron definitivamente la realidad peruana a la realidad mundial.

⁹ *Ibíd.*, p. 119-120.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 121.

¹¹ *Ibíd.*, p. 122.

¹² *Ibíd.*, p. 25-26.

Esta idea, a primera vista retrospectiva es, sin embargo, programática. No tanto por lo que ella significa en sí misma como criterio metodológico —no olvidar el contexto internacional en que se produce cualquier reflexión nacional— sino por la proyección que tiene para legitimar histórica y teóricamente la incorporación en Perú de las ideas socialistas. Intención presente en este ensayo sobre «Lo nacional y lo exótico», donde el discurso de Mariátegui se encamina, a través de un proceso disolvente y destructor de las antinomias, a la internación del socialismo. No de otra manera se explica la presencia inopinada, en este artículo, de todo un párrafo que habla de las ideas exóticas, incorporadas al contexto nacional: «Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica»¹³. Consideración que otorga razón interna a la presencia afincada de tal o cual corriente de pensamiento, proveniente de Europa. Mariátegui habla aquí del vanguardismo, y por eso agrega que, «la propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia»¹⁴.

Sólo fuerzas destructoramente productivas como lo eran el proletariado y los sectores medios durante esta época, serán capaces de llevar a cabo un programa que contemplaba la total disolución de las antinomias culturales de la repúblicas, y que la oligarquía hizo suyas, legitimando el modelo elitista y autoritario de su Estado nacional.

La novedad renovadora del pensamiento de Mariátegui estuvo en que comenzó negando las oposiciones¹⁵; en que se hizo cargo de ellas en su forma más rotunda, allí donde la violencia de la oposición era mayor, donde más obstaculizaba el impasse que ellas representaban.

Su discurso metafórico cumple su función destructiva proponiendo la fusión de las antinomias. Disuelve, unificando la dicotomía. Para ello, crea nexos necesarios entre los extremos de cada antinomia. En algunos casos, mostrando que los extremos se necesitan recíprocamente, al punto de no poder existir por sí mismo, de manera aislada, como ocurre con la antinomia «tradición / revolución». En otros casos, ambos extremos son vistos como partes de un todo que los abarca y explica. En otros, se trata de sinónimos o de conceptos que debieran ser tratados como tales, dentro de la perspectiva histórica donde se hallan inmersos: es el caso del indigenismo, la vanguardia y el nacionalismo en el Perú de los años 20. O uno es parte del otro, como se entiende la oposición realidad nacional y realidad mundial, o indigenismo y socialismo.

Pero la idea predominante de todas estas oposiciones así disueltas es la reciprocidad; idea particularmente productiva, si pensamos que la articulación general de todas las oposiciones desarrolladas en estos artículos tienen

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ Esto le valió ser retratado de extranjerizante por los apristas, y de populista por V. M. Miroshewski en *El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano*.

un lado de realidad interna y específica, y otro que alude al contexto internacional y universal. Entiéndase esta articulación como la realidad interna del desarrollo peruano de las relaciones capitalistas de producción, frente al desarrollo mundial del modo capitalista de producción; o como el movimiento regional y nacional de la cultura peruana, frente a los procesos culturales europeos; o como el estudio específico de esta realidad nacional, frente a la teoría general mediante la cual se procede, y en la que lo interno será siempre el espacio donde lo que procede del exterior hará la prueba histórica de su fuerza y su dinámica. Único espacio, por lo demás, pues lo exterior sólo existe, para estos propósitos, en razón de este ejercicio interno.

Pero si el primer elemento aporta la razón de ser del segundo, este último, más activo y más dinámico se anexa al otro, imprimiéndole su propio dinamismo, «traduciéndose» en él, pero asegurándose al mismo tiempo una existencia real y concreta gracias a esta fusión. Es aquí, en este punto preciso, donde la dialéctica metafórica se transforma gradualmente en dialéctica conceptual, intentando reproducir en el nivel del discurso, los procesos reales de una práctica en ciernes, cuyas directrices fundamentales estaban aún en su fase programática. En este momento, discurso y práctica se aluden, generando signos de evidente reciprocidad.

Mediante esta dialéctica entre momentos internos y externos, dinámicos y estáticos, Mariátegui recompone la tradición nacional. Dos aspectos reseñan la nueva forma que asume su movilidad: «...un aspecto ideal que es fecundo como fermento o impulso de progreso o superación —y un aspecto empírico, que refleja sin contenerla esencialmente»¹⁶. Momentos de un desarrollo único de continuidad y ruptura, capaz de producir nuevos contenidos, es decir, de crear tradición.

Esta proposición, donde se destaca el «ideal que es fecundo como fermento e impulso», cambia la óptica del análisis dándonos otro ángulo de examen del mismo problema. Una segunda posibilidad de entender la tradición, esta vez, como una práctica revolucionaria. Hay aquí desplazamiento de la reflexión del objeto al sujeto, y si el objeto ha sido hasta aquí la tradición nacional, el sujeto se revela ahora como la nueva generación peruana.

Mariátegui señalará una y otra vez su existencia y fuerza cultural, llamándola «nueva generación», «nuestra generación», «intelectual de vanguardia»¹⁷, «nuestro vanguardismo»¹⁸, cuyo espíritu y dinámica constituyen, «lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo»¹⁹. Idea, esta última, ya formulada en un artículo escrito en 1924, donde señalaba que «lo que este país tiene de vital son sus hombres jóvenes»²⁰.

¹⁶ J.C.M. OC. vol. II, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

Se trata de aquella generación de intelectuales que descubre a su llegada a Lima en 1923, luego de sus primeros contactos con la Universidad Popular González Prada. Sus primeras conferencias allí pronunciadas, aluden ya a este fenómeno dinámico de la sociedad peruana. Pensando en estos intelectuales jóvenes, venidos de la reforma universitaria, Mariátegui traza las líneas modulares de un programa de organización cultural que encontrará su expresión más concreta y exitosa en la creación de la revista *Amauta* en 1926. La misma concepción de la revista tiene en cuenta este propósito; de ahí que *Amauta* sea a la vez órgano de difusión cultural y núcleo organizador de un sector de la intelectualidad peruana.

¿Quiénes son estos jóvenes? Mariátegui menciona entre otros a César Ugarte, Julio Tello, Honorio Delgado, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, Haya de la Torre, etc. Todos ellos colaborarán luego en la páginas de *Amauta*. Se trata de estudiosos, escritores, profesores universitarios, científicos de distintas especialidades con quienes Mariátegui se propone llevar a cabo empresas de militancia y definición cultural.

Una vez pasada la etapa de promoción, creada ya la revista, lo que en un comienzo había sido un acto abierto que suponía las presencias ideológicas más diversas del espectro cultural anti-oligárquico, se transforma poco a poco en un proceso de decantación ideológica. La posición socialista de la empresa se acentúa, vienen algunas rupturas, de las cuales la más radical es con los apristas.

Es en este contexto que Mariátegui producirá sus artículos contra el socialdemócrata belga Henri De Man, donde la reflexión que nos ocupa aquí se centra en el papel del intelectual, en su función y en la estructura orgánico-política que lo sostiene y reproduce.

A este propósito, la opinión de Mario Missiroli, citadas en el ensayo «La tradición nacional», y que postula que, la «revolución ya esta contenida en la tradición», y que, «... fuera de la tradición no está sino la utopía»²¹, va a adquirir un significado particular respecto del proceso de definición ideológica.

Aunque el discurso siga hablando de tradición, estas frases nos sitúan fuera de la problemática que hemos visto hasta aquí. Queda atrás, aunque no olvidada, la confrontación con el pasadismo de la cultura oligárquica. El discurso ya no es más programático, sino prospectivo. Una zona nueva, donde la pregunta por la herencia se transformará en problemas de creencia y doctrina. En esta parte que vamos a comenzar, la dicotomía representada por la fórmula que habíamos compuesto en *heterodoxia/ortodoxia*, expresa cabalmente la temática que entraremos a examinar.

²¹ *Ibíd.*, p. 122.

2. Heterodoxia y Ortodoxia. Sobre herejía y dogma

El uso de la metáfora, pletórico en imágenes contrastantes en los escritores relativos a la tradición, cede aquí al análisis más cuidadoso de los conceptos. No porque esta forma pierda su sentido, lo que no ocurrirá nunca en la obra de Mariátegui, sino porque los escritos que entramos a examinar pertenecen a un período de mayor definición ideológica, cuyo tenor es anunciado en el editorial del N.º 17 de la revista *Amauta*²². No obstante, la metáfora sigue siendo empleada, aún en aquellos puntos que se hallan en el corazón de este esfuerzo de decantamiento. Ni su fuerza provisoria, ni su valor exploratorio desaparecen; sólo que ya no serán previstos para enfrentar los desafíos que planteaban las disyuntivas oligárquicas, sino para precisar conceptos, abriendo en ellos las múltiples posibilidades de sus contenidos.

Uno de ellos, será en *Defensa del marxismo*, asediado de imágenes, a fin de hacer explícitos los nuevos significados que Mariátegui quería otorgarle: el concepto de *dogma*. Una de las tantas imágenes religiosas que abundan en estos escritos sobre el marxismo, y cuya presencia aquí, será objeto de una vasta controversia y de polémica sin fin en la literatura sobre Mariátegui²³. Pero el concepto de dogma servirá junto a los de religión, fe, misticismo, pasión, elevación y otros, para definir los contenidos dinámicos de la voluntad histórica que Mariátegui veía en el pensamiento marxista, en la acción de los marxistas, así como en el proceso de la revolución rusa. En ocasiones es el único recurso empleado para explicar aspectos de la teoría marxista. Como cuando dice que, «si cada palabra, cada acto del marxismo tiene su acento de fe...»²⁴, o si el materialista, «profesa y sirve su fe religiosamente»²⁵, «sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista»²⁶.

²² «El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la «nueva generación», de la «vanguardia», de las «izquierdas». Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista. (JCM OC. vol. 13, *Ideología y Política* (1978), p. 247.

Etapas cruciales en el desarrollo del pensamiento de Mariátegui, éste será el año de rompimiento con Haya de la Torre y el Apra, así como el de la fundación del Partido Socialista del Perú, (desde 1930, Partido Comunista).

²³ Las opiniones acerca de las «influencias extrañas» en el pensamiento de Mariátegui, se apoyan con predilección en este tipo de imágenes. Piedra de escándalo, esta aproximación entre marxismo y religión.

Me parece advertir aquí la falla de una lectura que permanece detenida en el nivel más explícito del discurso, sin que pase a analizar la función alusiva, metafórica de este discurso, sin ver cómo una serie de elementos tales como los títulos de los libros, sus autores e incluso circunstancias culturales concretas pueden en un determinado desarrollo transformarse en elementos metafóricos.

²⁴ J.C.M. O.C., vol. 5: *Defensa del marxismo* p. 69.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

Estas comparaciones con la religión explican lo que del marxismo y los marxistas retenía la atención de Mariátegui. Identificación que le conviene personalmente, pues configura los rasgos de su propia conducta intelectual. Su definición del marxismo, en este aspecto, transita por la «pasión mística», por el término unamuniano de «agonista», y la «voluntad histórica revolucionaria» de Lenin.

Directamente ligada a este conglomerado conceptual, la metáfora *herejía/dogma*, será utilizada, tanto para referirse al papel que puede desempeñar el marxismo como referente de un comportamiento intelectual, como para abordar la cuestión del revisionismo.

La herejía constituye la salud del dogma

En el primer artículo de *Defensa del marxismo*, que tiene por título, «Henri de Man y la crisis del marxismo», se dice que «la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma»²⁷. El párrafo donde se encuentra inserta y que atañe directamente al problema del revisionismo, es el siguiente:

«No vale la pena enumerar otras ofensivas menores, operadas con idénticos o análogos argumentos o circunscritas a las relaciones del marxismo como una ciencia dada, la del derecho verbigracia. La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivos. De otras, puramente individuales, ha hecho justicia implacable el tiempo»²⁸.

La versión oficial de la Iglesia Católica sobre la herejía, y que pasó luego a constituir opinión corriente, era la de una tradición o abandono de un cuerpo original puro e inmutable. La opinión sobre la herejía suponía, en consecuencia, una opinión también fija del dogma.

Esta idea que comienza a cambiar sólo después de W. Bauer²⁹ en 1934, coloca la acción herética en una disposición negativa respecto del dogma. Lo que nos indica, por otra parte, que cuando Mariátegui formula una relación diferente, más fructífera, de la herejía, su concepción del dogma no es la misma que en este rígido esquema de donde parte la metáfora. Esta ha efectuado un recorrido desde su origen conceptual teológico, para instalarse como recurso alusivo en este campo teórico diferente. La disolución a que Mariátegui se aplica, con la frase, «la herejía constituye la salud del dogma», implica una disolución de la rigidez inicial de la metáfora, así como una valoración diferente de cada uno de sus elementos. Lo que está aludido en el proceso de transformación de la metáfora es el revisionismo, y la forma que

²⁷ *Ibíd.*, p. 20.

²⁸ *Ibíd.*, p. 20.

²⁹ W. Bauer. *Recht gläubigkeit und Ketzerei im ältestem Christentum*. 1934. Tübingen. (Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo).

toma el análisis muestra lo *sui generis* de una defensa exenta de intención apologética.

Remitiendo el revisionismo a la herejía, y afirmando su papel positivo respecto del dogma, la problemática se traslada de ésta a aquél, cuya función resta por explicar.

Nuevo juego de antónimos, que esta vez gira en torno a herejía y dogma. Las modificaciones de la herejía y su estatuto teórico respecto del dogma, contienen una opinión sobre éste, pues una vez deshecha la oposición eclesiástica tradicional, se modifica también la del dogma.

En el centro de la imagen empleada, hay una opinión muy concreta y directa sobre la teoría central. El mismo hecho de abrir un debate desde este ángulo del problema, por polémico y crítico que éste sea contra De Man, se explica por esta transformación que Mariátegui se propone introducir en la concepción de la teoría central.

Distinguiendo entre los ataques originados por el «rencor de la ciencia oficial», y la crítica proveniente de los «militantes heterodoxos», Mariátegui establecerá graduaciones de método y objeto en la actitud revisionista. Producto histórico a la vez que teórico, el carácter y los efectos de este fenómeno pueden ser observados tanto externa como internamente.

1) A partir de los contenidos históricos de la empresa que origina la actitud revisionista, su intencionalidad real, así como la manera de relacionarse con el cuerpo central; esto es, si el enfrentamiento es sólo parcial, o si se propone embestir la totalidad del edificio.

2) Por los efectos que provoca en el interior del cuerpo doctrinario central. Es decir, si las críticas forman parte del propio movimiento necesario del pensamiento marxista en cuanto tal, o si son irrelevantes.

¿Cuál es entonces la importancia que Mariátegui le concede a la actitud revisionista? El papel de *reactivo*. Nueva metáfora, proveniente de la química esta vez, y que señala aquella sustancia que permite descubrir la naturaleza verdadera de ciertos cuerpos.

Encontramos aquí el mismo criterio metodológico que a propósito de una polémica con Luis Alberto Sánchez, expresará Mariátegui en la revista *Amauta*. O sea, lo que allí llamó «la oportuna función de reactivo»³⁰ que tienen las opiniones ajenas para un campo teórico dado, cuando éste entra en debate con ellas. Mariátegui lo decía entonces, para justificar la pluralidad ideológica de *Amauta*, como empresa cultural abierta a todas las posiciones de la peruanidad anti-oligárquica.

En medio de este proceso de acotamiento de la actitud revisionista, la palabra «herejía» aparece de pronto reemplazada por la de «heterodoxia».

Mariátegui habla de «militantes heterodoxos» para distinguir los efectos de un revisionismo que no tiene por motivo la negación de la teoría cen-

³⁰ J.C.M. O.C., vol. 5, p. 20.

tral, de aquél que la niega en bloque. El primero se propone su transformación y su renovación.

Luego, entre la tensión máxima que supone el recurso a una metáfora tal como la de herejía versus dogma, y el tratamiento específico que Mariátegui propone del revisionismo en estos escritos, la noción de «heterodoxia desempeña un papel intermedio, que se aproxima al contenido que se quiere dar al concepto. Es en este mismo sentido que más adelante, en el mismo artículo, separará proceso de revisión de proceso de renovación, incorporando en este último la misma dialéctica de continuidad y ruptura que existía en el concepto de tradición:

«La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios»³¹. Opinión que completará en otro artículo de la misma serie, indicando que Lenin prueba «en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx»³². Pero Mariátegui no sólo habla de Lenin para ejemplificar esta idea de ruptura en la continuidad; también alude a Sorel, que en más de una ocasión en estos escritos colocará entre Marx y Lenin proponiéndolo como un hito intermedio en esta historia doctrinal³³.

La restauración queda de esta manera, ligada a la revolución, reiterando los dos momentos en que concibe esta relación dialéctica, donde Mariátegui ve al cuerpo central de la teoría funcionando como referencia e instrumento de toda nueva producción, comprometido en ella, y puesto a la prueba en ella. No como un cuerpo rígido de preceptos, sino como un referente abierto.

Las distintas formas en que este cuerpo central, o dogma como se dice aquí, se dispone con respecto al movimiento autocrítico y renovador, serán buscadas a través de imágenes metafóricas que se pondrán acumulativamente como sinónimos de «dogma». Esta tentativa es casi desbor-

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² *Ibid.*, p. 126.

³³ No hemos querido referirnos a Sorel en este trabajo, porque creemos que su presencia en la obra de Mariátegui tiene una explicación que va más allá de un «coqueteo» con las ideas de este autor, o que la referencia se hubiera producido a raíz de un desconocimiento por parte de Mariátegui de quién era Sorel. Hay aquí un juego de figuras históricas que merece un exámen detenido. A veces, Sorel reemplaza a Lenin. En *Defensa del marxismo*, aparece justamente en aquellos puntos en que no hay una producción marxista desarrollada. Hay que hacer notar que el Marx de los *Manuscritos filosóficos del 44*, y muchas obras más que aparecen con la primera MEGA, no fueron conocidos de Mariátegui. Sorel aparece, entonces, como el autor que cubre este aspecto del pensamiento marxista, en especial los temas relacionados con el problema de la superestructura. Recordemos que el mismo esfuerzo efectúa Antonio Gramsci en su solitaria labor en prisión. Luego, hay algo de metafórico, de suplantado, de imaginado en estas referencias a Sorel.

dante en la parte final del artículo quince de la serie, «El proceso a la literatura francesa contemporánea».

Pero con esto pasamos a otra manera de examinar la relación entre dogma y herejía.

El dogma como posibilidad de la herejía

Otra es la problemática que Mariátegui aborda en este artículo dedicado a comentar el libro de Emmanuel Berl, *Premier pamphlet. Les litterateurs et la revolution*. No se trata ya de Henri Man, ni es el marxismo lo directamente implicado en estas reflexiones, sino la cuestión de la revolución y la *intelligentsia*.

Producto del estado de ánimo de la intelectualidad francesa durante la III República de la post-guerra, la obra de Berl plantea los principales tópicos de una juventud que oscila entre el ideal socialista y el nacionalismo de Maurras y la *Action Française*. Desengañados pronto del *pathos* revolucionario romántico, reivindican ahora los derechos de la inteligencia pura.

Con algunas variaciones, E. Berl, Henri Massis, Drieu La Rochelle, padecen el mismo desencanto y son seducidos por los mismos pruritos de libertad intelectual. En ellos el conflicto entre nacionalismo y revolución fue zanjado del lado del nacionalismo. Mariátegui parece medir en ellos, su propia trayectoria y la de la generación que proclama como protagonista de la nueva cultura anti-oligárquica en Perú.

Por ello, la crítica a esta opción por la libertad absoluta de la inteligencia, lo llevará a proclamar la necesidad del dogma. Sin éste no hay herejía posible, porque ésta no podrá encontrar una referencia estable para su realización en tanto tal herejía.

Aunque el marxismo no será aludido internamente, en su movimiento propio de renovación, Mariátegui lo propondrá sin embargo, como referencia para una libertad creadora que sólo en él podría encontrar la posibilidad total para su desarrollo:

«La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance»³⁴. El esfuerzo desplegado en el desarrollo de esta proposición ocupa las dos últimas páginas del artículo sobre Berl. En torno a la imagen central de dogma, que pasa a suplir aquella de marxismo, hay una acumulación de analogías y comparaciones que tienen por origen el espacio, la geografía y la idea de camino.

El elemento desencadenante será una frase de Henri Massis³⁵ quien

³⁴ J.C.M. O.C. vol. 5 p. 125.

³⁵ Henri Massis, simpatizante de las ideas de Charles Maurras, sin haber pertenecido a la *Action Française*, y que crea, en 1920, *La revue Universelle*, la cual dirige hasta 1944.

dice que «sólo hay posibilidades de progreso y de libertad dentro del dogma»³⁶. Mariátegui recoge esta afirmación, que se halla en las antípodas de su propia postura intelectual. Traerla hasta su propio terreno supone enjuiciar no sólo lo que Massis coloca como dogma, sino la manera como lo pone. De ahí el carácter de este desarrollo, donde habrá, en primer lugar, la afirmación de la necesidad de tener por referencia un dogma, y, en segundo lugar, la necesaria rectificación de lo que hasta ahora se ha entendido por tal. Rectificación del concepto de dogma en el campo originario, de donde lo sacó; rectificación de su figura rígida dentro de la metáfora; rectificación de sus contenidos dentro de la opinión común.

Una vez citada la frase de H. Massis, Mariátegui afirma que ésta no es aplicable a aquél, porque en Massis falla justamente el dogma y porque tal proposición exige, sobre todo, precisar aquello que se coloca como dogma. Es el carácter del *dogma* lo que será analizado a continuación. Por eso, mediante un «debe ser» y un «no debe ser», pasará a detallar los contenidos intrínsecos del dogma tal como él va a concebirlo: esto es, como «la doctrina de un movimiento social en marcha»³⁷. Cuán cerca estamos aquí de la definición de Lenin del marxismo como «guía para la acción». Definiciones dominadas por términos de movilidad y de proceso, no detenidas, ni petrificadas en «fórmulas eternas».

Luego, como corolario de la opinión de Massis, Mariátegui avanza su propia definición:

«En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma»³⁸.

Recapitulación que gira en torno a la herejía y su relación al dogma; a la posibilidad de convertirse, a su turno, en un dogma, o de incorporarse en él; lo que exige de inmediato, precisar lo que debe entenderse por dogma. La proposición de Mariátegui al respecto podría detallarse así:

- 1) Un dogma, así concebido como referente de la práctica intelectual, debe expresar el cambio en cuanto tal, en su movimiento real. Por lo tanto, «doctrina de un cambio histórico»³⁹;
- 2) Como tal, puede ser garantía de una producción intelectual creadora, porque
- 3) «el intelectual necesita apoyarse en su especulación en una creencia, en un principio»⁴⁰.

Para validar su proposición acumula ejemplos de quienes no obstante

³⁶ J.C.M. OC. vol. 5, p. 125.

³⁷ *Ibid.*, p. 125.

³⁸ *Ibid.*, p. 125.

³⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

haberse referido estrechamente a un dogma, fueron por el contrario verdaderos heréticos: Dante, Shaw, Marx, Lenin, etc.

En lo que sigue, este texto singular alternará la proposición de ligar la actividad intelectual a algún dogma, con los intentos por precisar lo que quiere decir dogma dentro de esta proposición. En ambos casos, el recurso a la metáfora es importante, sobre todo por el empleo de imágenes espaciales. Se habla de «derrotero», de «carta geográfica», de «recorrido», «itinerario», «brújula», «rumbo», etc. Si dejamos su libre curso, estas metáforas nos dirán que el dogma tiene la «utilidad de un derrotero», de una «carta geográfica», por cuanto constituye la única garantía «de no encestarse... en ningún impasse».

Más adelante⁴¹, se dice que «El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje»⁴². Señalando dos lugares para la presencia del dogma: antes o durante el recorrido. Con ello indica además, que en un caso el recorrido está rigurosamente trazado, en su transcurso, estaciones y paraderos; mientras que cuando se hable de *brújula*, más bien se recomienda un instrumento para efectuar el trayecto sin errar en vano, y sin que éste sea inscrito en alguna rutina. Dos formas de presencia, entonces: la que está colocada de antemano, como una ordenación rígida del proceso de la práctica intelectual, que Mariátegui rechaza, y la que se ubica como método y referencia en el proceso mismo de esta práctica, en donde debe abrir un diálogo permanente con ella. Un ir y venir que suponga influencias y rectificaciones en ambos.

Poco a poco las imágenes irán precisando este último sentido, donde el «dogma» se transforma en la teoría que tiene en cuenta el factor histórico de la reflexión; que es capaz de ponerse en juego ante cada confrontación específica con la realidad; que no exige de antemano un recorrido preciso y acotado en el ejercicio teórico, sino que determina con rigor los límites históricos dentro de los cuales un pensamiento puede ser producido.

Por eso Mariátegui concluye en que «pensar bien», es cuestión, «de dirección o de órbita»⁴³, señalando de esta manera, la línea básica del comportamiento intelectual. La posibilidad de la práctica teórica como práctica real, concreta, histórica y el desempeño político-cultural.

Todo conduce a definir la práctica cultural como una intervención programada aunque abierta, presta a rectificar la dirección previa cuando la realidad abordada así lo exige, que es capaz de leer en lo específico, aprendiendo de él, aunque actúe sobre él.

La metáfora entreabre, de esta manera, una cierta mirada de Mariátegui sobre la teoría, es decir, en este caso, sobre el marxismo, al que definirá en otro texto en los términos siguientes:

⁴¹ *Ibid.*, p. 126.

⁴² *Ibid.*, p. 126.

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

«El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades»⁴⁴.

Conclusiones

La necesidad del dogma como condicionamiento fructífero del movimiento de la herejía, involucra, finalmente, a la capacidad misma de pensar, proceso que Mariátegui define en tanto peruano. Porque pensar es, para él, hacerlo histórica y específicamente. Esto es, en el contexto preciso de la problemática del Perú de fines de los años 20. En medio de una sociedad que habiendo abandonado las estructuras civilistas de la «república aristocrática», pugnaba en medio de profundas contradicciones por su destino como nación independiente.

Situado en este momento de crisis y de transición, Mariátegui pensó la contradicción real de su tiempo desde la alternativa socialista y en ella centró sus esperanzas y sus proyectos. Como Sarmiento pensó en antinomias, pero a diferencia de aquél, las usó para desintegrarlas. Por eso, en su discurso, estos signos opuestos se desplazan a través de metáforas alternativas, los extremos se interconectan, se aluden recíprocamente, transformándose finalmente en sinónimos.

El discurso se proyecta hacia todos los niveles y esferas de la sociedad peruana, porque la metáfora se crea zonas de tránsito, sin agotarse en ninguna de la áreas que recorre, tocando en cada una el aspecto requerido.

Mediante este recurso, Mariátegui crea una zona común entre la temática de la vanguardia y el problema del socialismo. Lo hemos visto al confrontar dos series de escritos, cuyo discurso metafórico traslada continuamente la reflexión de una a otra. Alusiones mutuas, que se proponen descubrir un mismo programa para ambas prácticas, que a la vez integre los sujetos históricos involucrados en ellas. Pues si los problemas que se refieren a la vanguardia tocan principalmente a los intelectuales, los del socialismo, tienen por sujeto histórico al proletariado.

Ambos sectores formaban parte de las fuerzas sociales, emergentes en el Perú de los años veinte, en las que Mariátegui veía el componente esencial de la futura nación peruana.

El recurso a la metáfora no implica entonces, imprecisión o inmadurez

⁴⁴ J.C.M. en *Amauta* N.º 5.

del discurso. No estamos ante una actitud meramente tentatoria, sino en medio de una exploración de lo real que ya ha sido programada. El recurso a las imágenes es, por lo tanto, una opción deliberada y el discurso se propone a través de este ejercicio de contrastes, provocar, herir, incitar y producir respuestas. Mariátegui es tan didáctico como polémico, estimulando así la reflexión por los problemas de su país. Su inclinación por las figuras contrastantes, cuando habla de ideas o de hombres, se explican por esta intención.

El discurso se esfuerza por traspasar las posiciones acantonadas, por crear zonas comunes de referencia, y allí en donde los conceptos parecen bloqueados, o el pensamiento oficial no admite ir más adelante, hace intervenir una práctica teórica disolvente cuyo recurso preferencial es la metáfora. A través de todos estos mecanismos, que unían el proceso de la reflexión con la intervención práctica, Mariátegui se propuso pensar todos los problemas involucrados en la pregunta acerca de la posibilidad del socialismo en el Perú.

MARINOS Y MARINOIDES

En Chile, hay en Chile, como en todo el mundo, hay dos grupos de seres humanos, que yo los llamo: a unos, seres humanos, a los otros los llamo humanoides. Es una expresión más. Los humanoides son todos los que pertenecen a los partidos comunista en general, o sea que son ateos, no creen en Dios, materialistas, instrumentos del Estado para trabajar por el Estado y no tienen ningún derecho y que pertenecen a los países comunistas soviéticos. Eso son los humanoides porque no se dan cuenta que tienen espíritu siquiera y que su espíritu es trascendente e inmortal. Nosotros somos humanos, porque creemos que tenemos un espíritu y que nos morimos, o nos vamos a otra cosa... Unos se van al infierno, otros se van al cielo, otros se van al limbo, etcétera. Entre los humanoides y los humanos no ha habido en la tierra, en este momento, en el mundo, posibilidad de reconciliación

(De una conferencia de prensa dada por el almirante
José Toribio Merino, el 30 de diciembre de 1986).





Confesiones de un cineasta

TOMAS GUTIERREZ ALEA

Durante mucho tiempo, cada vez que me preguntaban cual era mi profesión, me daba vergüenza decir «director de cine» pues eso era algo que no existía en nuestro país. Cuando me presentaba como tal, mucha gente entendía que yo dirigía o administraba un cine. Si quería evitar esa confusión decía que era *cineasta* y entonces la palabra resultaba demasiado chocante y tampoco entendían. Por eso, después de un momento de vacilación, solía decir que era abogado. Lo cual era verdad y mentira al mismo tiempo. Resulta que yo estudié Derecho y tengo hasta el título que me acredita como Doctor en Leyes. Sin embargo, creo que no hay nadie que pueda estar más lejos de esa profesión que yo. Estudié esa carrera porque en aquellos años no se avizoraba ni remotamente la posibilidad de ganarse la vida como director de cine sencillamente porque no teníamos una industria cinematográfica. En cambio, como abogado tenía la ventaja de que podía hacerme cargo de una agencia de Marcas y Patentes que mi padre había levantado con gran esfuerzo. Cuando terminé la carrera, mi padre se sintió tan aliviado que decidió ayudarme para que intentara ese otro camino hacia el cual ya mostraba una evidente inclinación y que, si bien resultaba más azaroso, también resultaba infinitamente más atractivo para mí: la dirección cinematográfica. Después que presenté la tesis en la Uni-

Tomás Gutiérrez Alea es uno de los más importantes cineastas cubanos. El trabajo que publicamos apareció con anterioridad en la revista *Cine Cubano*.

versidad (una tesis sobre el contrato de Prenda Pecuaría...) no esperé siquiera a recoger el título de abogado y me fui a Italia a estudiar en el Centro Sperimentale di Cinematografia de Roma. Allí permanecí poco más de dos años y tuve como compañeros a Julio García Espinosa que también quiso correr la misma aventura, y Oscar Torres, un dominicano con mucho temperamento que después de la revolución vino a Cuba a trabajar y realizó una de las primeras películas cubanas —y también de las más vivas y prometedoras—: *Realengo 18*. También encontramos allí a Fernando Birri, que había entrado un año antes que nosotros.

En cuanto a mi profesión de abogado, nunca ejercí porque tuve la rara fortuna de poder trabajar como cineasta aún desde antes de la Revolución. Nunca he asistido a un juicio como abogado. A los pocos juicios a que he tenido que asistir, he ido siempre como acusado. Una vez por «ofensas a la moral», según rezaba la acusación: una noche medio tormentosa estaba en un parque conversando con una amiga y una especie de esbirro con grados de capitán de la policía —esto sucedía en los últimos meses del gobierno de Grau— se encaprichó en que yo no podía estar allí y se dirigió a mí en forma incorrecta. Como yo en realidad creía que no estaba ofendiendo ninguna moral, traté de responder que me encontraba en mi derecho, pero no me dejaron terminar mi alegato. Esa noche la pasé en el vivac del Castillo del Príncipe. En otra ocasión también tuve que visitar el mismo castillo, pero esta vez por razones más nobles. Ya era en la época de Batista y el SIM me detuvo a mi regreso de un viaje a México por haber escondido en mi apartamento a Enrique Hart. Allí se celebraban reuniones clandestinas que llamaban mucho la atención de la policía...

Claro que no siempre fui cineasta. Mucho antes, desde niño, había mostrado vocación sucesivamente por la pintura, por la música y por la poesía. En ninguno de los tres campos resulté muy brillante. Sin embargo, no podía renunciar a ellos. Por otra parte, también me atraían problemas de la técnica y los trucos de magia. Ya era demasiado. Un buen día (no recuerdo cuándo sucedió el milagro) se me hizo evidente que el cine podía sintetizar todas mis inclinaciones. A partir de entonces el cine en convirtiéndose en algo muy grande para mí. Asistía regularmente a las distintas tandas (entonces había lo que llamaban *matinée* los domingos y solían exhibir diariamente dos películas, un noticiero, un documental, un episodio y los «avances» de los próximos estrenos) no sólo para quedar fascinado por tal despliegue de imaginación y fantasía, sino también para tratar de entender por qué todo aquello resultaba tan fascinante.

Otro día cayó en mis manos por azar, como sucede en los cuentos, una pequeña cámara cinematográfica de 8 mm. Era un juguete de esos que se ofrecen con tanto misterio que por lo general uno no para con ellos hasta que los rompe para saber lo que tiene dentro. Con ese impulso irresistible que provoca la curiosidad en los niños —entonces ya no era tan niño: tenía unos diecisiete años— no paré hasta saber qué sucede cuando uno

dispone de cierta manera algunos elementos de la realidad y los hace pasar a través del lente para fijar su imagen en la película y más tarde selecciona y reordena nuevamente algunos fragmentos de esa película y los convierte en una especie de sueño controlado y compartido, en una verdadera ilusión que a su vez pasa a formar parte de la realidad, a enriquecerla... Esto era, y sigue siendo, fascinante. No tuve que romper la cámara para tratar de saber qué tenía dentro. En este caso era yo quién metía dentro de ella todo lo que podía ocurrírseme para después ver la transformación que sufrían las cosas cuando atraviesan ese proceso. A veces el resultado era decepcionante, pero otras me llenaba de alegría. Ahí descubrí un mundo de posibilidades, de afirmaciones y de interrogaciones siempre estimulantes.

El primer intento de utilizar aquella pequeña cámara para hacer algo en serio, con todo el rigor del caso, fue una especie de comedia que tenía como punto de partida un brevísimo cuento de Kafka en el que se jugaba con el absurdo cotidiano. El filme duraba unos diez minutos, y trabajamos con actores (Vicente Revuelta, Julio Matas y Esperanza Magaz). La experiencia fue excitante y divertida. A partir de ese momento ya supe lo que quería ser en el futuro.

También en aquellos tiempos quedó definida mi vocación política. Aunque nunca fui a una escuela de curas, había sido educado como católico. Hice la primera comunión, recibí clases de catecismo, en mi casa había un Sagrado Corazón y otras imágenes y mi madre le hacía novenas a San Juan Bosco, que parece que era un santo muy socorredor y muy influyente. Cuando tenía unos quince años yo iba a misa con harta frecuencia y por mi propia voluntad, me atraían el olor a incienso, el canto gregoriano, los misterios, los evangelios... pero sobre todo, la figura de Cristo se me hacía —y se me hace todavía, aunque en otro sentido— algo infinitamente grandioso y bello. Cristo arremetió contra los mercaderes y contra los hipócritas, mostró el camino de la verdad, predicó la humildad y sintió el dolor de los hombres. Por supuesto, me puso de parte de él contra todos los que lo arrastraron hasta la cruz. Lo mismo que en las películas, hasta ese momento veía la cosa como un conflicto entre los «malos» y los «buenos» y Jesús era el «muchacho» y María Magdalena la «muchacha». Entonces fue cuando mi curiosidad me llevó también a tener los primeros contactos con la literatura marxista y con amigos que ya habían comenzado a transitar por esos caminos. ¿Cómo explicar el cambio que se produjo en mi manera de ver las cosas entonces? La idea del comunismo se me parecía bastante a la del paraíso. Solo que aquel se expresaba como una consecuencia lógica, racional, del desarrollo de la humanidad y debía ser alcanzado en esta vida. Ya no se trataba de «buenos» y «malos» sino de que existían determinadas leyes del desarrollo que se manifestaban también en la historia. No se trataba tampoco de predicar las virtudes de Cristo para tratar de mejorar al hombre y suprimir las injusticias sociales, sino de admitir que el hom-

bre está movido por sus intereses y que el factor económico es determinante en última instancia...

Es decir, no se trataba de esperar a que los hombres se convirtieran en ángeles para poder alcanzar el paraíso, sino de que el hombre como tal ha de mejorarse a sí mismo en ese largo y fatigoso proceso de construir el paraíso. Así pasé de la prédica cristiana a la práctica revolucionaria. Ya estaba en la universidad, intentaba escribir poesía, estudiaba piano con César Pérez Sentenat y Teoría de la Música con Argeliers León, y empezaba a descubrir el cine. Aquí se unía todo: el ejercicio del cine se me revelaba también como una indiscutible responsabilidad social. Por eso no tiene nada de sorprendente que de la confusión de Kafka pasara a filmar un corto sobre el Movimiento por la Paz para el Partido Socialista Popular aunque no militaba en sus filas (también por aquellos tiempos organicé y presidí un Comité por la Paz en la Escuela de Derecho y lo primero que hice entonces fue redactar y firmar conjuntamente con otro compañero un manifiesto protestando contra el envío de soldados cubanos para engrosar las filas del ejército norteamericano que intervenía en Corea). Después filmamos también una movilización popular, un Primero de Mayo que culminó en el Estadio del Cerro con una masiva demostración de apoyo al PSP.

(Aquí vale la pena que hagamos un alto para tratar de precisar algunos criterios acerca de la función social del cine. Ya he dicho, y estoy convencido de ello, que el ejercicio del cine implica una responsabilidad social. Su extraordinario alcance como medio masivo de difusión le confiere una indudable potencialidad como arma ideológica. Sin embargo, pienso que se ha malentendido muchas veces este aspecto del cine. Cada vez que se ha tratado de absolutizar su aspecto ideológico desconociendo que el cine es en primer lugar un espectáculo y por tanto un hecho estético, una fuente de placer, su eficacia como arma ideológica se ha visto reducida apreciablemente. Cada vez que se pretende reducir a esquemas un fenómeno complejo, la dialéctica hace saltar las cosas por donde menos se espera, sus leyes se imponen a la larga y siempre hace pagar caro los intentos de violación. De nada vale hacer películas que intenten promover las más valiosas ideas revolucionarias si el público no va a verlas, o si, lo que es peor, reaccionando contra el filme rechaza también lo que este intenta comunicar. La gran lección que encierran estas sorpresas no siempre es bien comprendida. Existe una peligrosa tendencia a disimular la falta de eficiencia, la falta de calidad, la mediocridad, con el relativamente fácil recurso de poner por delante una consigna. Como aquel tenor que desafinaba atrocemente pero que, si no arrancaba ovaciones del público, por lo menos impedía que le tiraran tomates y huevos podridos porque salía a escena envuelto en una bandera. Una suerte de acto patriótico que puede inscribirse perfectamente dentro del marco del «juego a los mentirazos», tan popular en los últimos tiempos entre alguna gente. Porque no basta decir que el

cine es un arma ideológica, apuntar y dar en el blanco. La cosa no es tan sencilla y con demasiada frecuencia el tiro suele salir por la culata... Para ser en alguna medida eficaz en el plano ideológico, el cine debe ser antes eficaz como cine, es decir, debe ser eficaz en el plano estético).

Aquellos dos años que pasé en Italia: (después que terminé la carrera de Derecho) fueron decisivos para mi formación. Creo que aprendí muchas cosas, no tanto en la escuela de cine, que en definitiva nos proporcionaba un barniz académico, sino, sobre todo, en la calle. Vivíamos en una pensión con otros estudiantes latinoamericanos y otras personas de todas partes que pasaban por Roma y se alojaban allí durante breves períodos de tiempo. La guerra había terminado hacía pocos años y había una gran efervescencia política. Alcanzamos el apogeo del neorrealismo y presentamos sus primeros síntomas de agotamiento.

Estuve también en otros lugares. En París me encontré con muchos amigos. En España conocí a través de Servando Cabrera Moreno a Carlos Saura, que aún no había rodado su primera película, y a su hermano Antonio, que ya empezaba a destacarse como pintor. Recorrí con Servando muchos lugares del país y eso fue una experiencia revitalizadora: Burgos, donde mi padre había pasado su niñez, Toledo, Avila, Cuenca, Córdoba, Granada, Sevilla, Málaga, Antequera, Alhaurín de la Torre, de donde venía la familia de Servando.. En Algeciras tomamos un barco hasta Tánger y recorrimos parte del Marruecos español. En ese viaje recogimos innumerables muestras de arte popular que después constituyeron el núcleo de esa fabulosa colección que Servando reunió a través de los años. También tuve la experiencia de atravesar lo que entonces se llamaba la «cortina de hierro» pues asistí a un Congreso de la Unión Internacional de Estudiantes en Bucarest. Todo esto encerraba grandes lecciones que no se aprenden en los libros ni en las aulas.

El nombre de Cuba sonaba como algo demasiado exótico por aquellas latitudes. Eran pocos los que en Italia tenían noticia de la existencia de nuestra pequeña isla. En aquellos días el mambo se puso de moda y nosotros estábamos muy contentos por la resonancia que podían alcanzar algunas de nuestras manifestaciones culturales. Pero un día vimos una revista en la que aparecía un artículo sobre el mambo y comenzaba diciendo: «El mambo, como la rumba y la samba, es una nueva danza brasilera que nos transmite todo el sabor del trópico... etc». Era un golpe demasiado duro para nuestro orgullo nacional.

En Roma formé parte de un grupo de compañeros latinoamericanos que fundamos la *Associazione Latinoamericana* con el propósito de divulgar las manifestaciones culturales más progresistas de nuestros pueblos. Editamos el boletín *Voci dell'America Latina* y recuerdo que como primer acto público de la agrupación hice la presentación de un recital del guitarrista venezolano Alirio Díaz.

El nombre de Cuba apareció en los periódicos cuando Batista dio el

golpe militar del 10 de marzo. Para nosotros fue una noticia triste y humillante pues eso de los golpes militares en Latinoamérica constituía un chiste para el italiano común. Después volvió a aparecer el nombre de Cuba cuando tuvo lugar el asalto al Moncada. Y apareció también el nombre de Fidel Castro, al cual yo recordaba muy bien de la Escuela de Derecho.

¿Qué hacía yo en ese país mientras que en el mío sucedían cosas que se me hacían terribles y que entre los italianos eran tomadas como motivo de bromas? ¿Hasta qué punto los cultos europeos podían ser tan ignorantes y tan insensibles? Yo estudiaba, trataba de entender y pensaba que el cine podía resultar un buen instrumento para acercar a los pueblos, para ayudarlos a entenderse mejor y a compartir valores comunes. Pero ni siquiera teníamos en Cuba la posibilidad de desarrollar una cinematografía. Lo único que existía entonces era aquella especie de noticieros cuya fuente de ingresos era el chantaje y la propaganda politiquera. Otros intentos de hacer cine, de hacer películas propiamente, se reducían a las más burdas imitaciones del peor cine comercial mexicano y eran tan pobres que daban ganas de llorar.

Regresé a Cuba en 1953. Pasé casi tres años sin encontrar trabajo. Entonces me reunía con amigos también interesados no sólo en hacer cine sino en ver cine. Me refiero más que al cine que se exhibía comercialmente y que solía tener muy bajo nivel, a películas que yacían en las bóvedas de las casas distribuidoras esperando muchas de ellas el momento de ser incineradas al término del contrato de explotación y que eran películas a veces muy importantes pero que no habían tenido éxito comercial. Durante mucho tiempo estuvimos rastreando estas películas y exhibiéndolas en pequeñas salas para grupos de aficionados.

Habíamos fundado la *Sociedad Cultural Nuestro Tiempo*. Desde allí intentamos promover lo mejor de nuestras expresiones artísticas en todos los órdenes, las manifestaciones más progresistas de nuestra cultura. Desplegamos una actividad ininterrumpida durante aquellos años que precedieron al triunfo de la Revolución. En la Sección de cine las actividades se reducían fundamentalmente a una especie de cine club y a la presentación de algunas conferencias y debates sobre el cine. También teníamos una revista y allí publicábamos críticas cinematográficas y otros trabajos relacionados con el cine. A veces hacíamos cosas muy lindas, como aquella exhibición de un grupo de películas silentes que fueron acompañadas con música improvisada al piano por Juan Blanco. Una noche se dio una conferencia en nuestro local de la calle Zulueta (la antigua «Artística Gallaga») a la luz de un farol de luz brillante al que había que inyectarle aire constantemente porque perdía presión. Nos habían cortado la luz por falta de pago y la conferencia se convirtió en un acto de protesta al que fue invitado el noticiero de la televisión, fotógrafos y reporteros. Como no había luz eléctrica, los camarógrafos utilizaron unas luces de magnesio para poder filmar lo que ocurría en el salón, pero el magnesio produjo tal canti-

dad de humo denso que era peor que la oscuridad absoluta pues no solamente no se veía nada, sino que todos los presentes sufrieron un ataque de tos incontenible.

Creo que entonces tuve más suerte que otros compañeros que se encontraban con la misma ansia de hacer cine que yo. Anduvo por aquí un productor mexicano que acababa de obtener un premio en Cannes con una película titulada *Raíces*. Esta película causó entonces gran impacto entre nosotros porque se trataba de una obra de corte neorrealista en la que se afirmaban los valores nacionales, y que había sido realizada con muy pocos medios y mucha pasión. El productor se llamaba Manuel Barbachano Ponce, era joven, culto y hábil para los negocios. Con un socio cubano estableció un negocio de publicidad cinematográfica. Se trataba de producir semanalmente un rollo de diez minutos en blanco y negro en el que había pequeños documentales, reportajes y cortos humorísticos (chistes interpretados por actores). Intercalados en medio de todo ese material variado se insertaban cinco o seis anuncios comerciales en colores de veinte segundos cada uno. Así era la *Cine-Revista*, en la que comencé trabajando como administrador y proyccionista y terminé asumiendo la dirección técnica de sus producciones. A instancias mías fueron incorporados a nuestro equipo de trabajo el escritor Onelio Jorge Cardoso y los camarógrafos José Tabío y Jorge Herrera, el cual comenzó su carrera cinematográfica como utilero. El trabajo en los documentales reportajes nos obligaba a estar en contacto permanente con diversos aspectos de nuestra realidad y afilaba nuestra capacidad de análisis.

En general constituían una contribución al mejor conocimiento de nuestro país, de sus hombres, sus fuentes de riqueza, sus condiciones de trabajo, su historia... Allí realizamos, entre otros muchos, un breve documental sobre la toma de La Habana por los ingleses (*La Habana 1761*) basado en grabados de la época. Los chistes me proporcionaron una buena experiencia en el trabajo con los actores sobre todo en el manejo de situaciones humorísticas, aunque tengo que confesar que al cabo de un largo período de tiempo tratando de realizar un promedio de seis o siete chistes semanales me sentía saturado y de muy mal humor.

Al margen de *Cine-Revista* y con un grupo de compañeros de *Nuestro Tiempo* formamos un equipo de filmación y reunimos algún dinero para realizar una película con nuestros propios medios. Quisimos poner en práctica las ideas que teníamos sobre el cine y nos dedicamos durante algún tiempo a definir un tema. Cada uno de nosotros tenía diversas proposiciones y discutíamos mucho sobre ellas sin ponernos de acuerdo. Los domingos solíamos ir a explorar diversos lugares que podían resultar interesantes. Finalmente, cuando descubrimos a un grupo de carboneros que vivían en chozas aisladas en medio de la ciénaga cerca de Batabanó decidimos que allí filmaríamos la película. Fuimos muchos domingos a ese lugar para conocer bien a los personajes, escuchábamos las historias que nos

contaban y tratábamos de comprender sus problemas. Así poco a poco se fue gestando un proyecto que finalmente fué escrito y dirigido por Julio: *El mégano*. Yo colaboré con él en la dirección y pienso que también ésta fue una experiencia muy valiosa. Resultó de nuestro trabajo de mediotraje en 16 mm de unos 40 minutos de duración en el que se mostraba con bastante autenticidad —recuérdese que todavía estábamos impregnados de todas aquellas teorías neorrealistas que habíamos importado de Italia— las duras condiciones de vida de los carboneros de la ciénaga y la explotación de que eran víctimas, a través de una historia sencilla con algunos toques melodramáticos interpretados por los propios trabajadores y sus familias. Recuerdo momentos muy felices e imágenes muy fuertes a todo lo largo del filme.

El único día que se exhibió públicamente dió la casualidad que se encontraba entre nosotros Cesare Zavattini, a quién no sería exagerado considerar como el apóstol del neorrealismo. Estaba de paso hacia México donde iba a trabajar en algunos proyectos con Barbachano. Asistió a la proyección de *El mégano* y fue muy comprensivo. Se acercó a nosotros con simpatía y calor.

Lo malo fue que también asistieron a la proyección algunos agentes de los aparatos represivos de Batista y al día siguiente cargaron con la copia, el negativo y los realizadores y después de todos los trámites, fichas, interrogatorios y algún que otro exabrupto, no se volvió a saber nada de la película hasta que fue rescatada de los archivos del BRAC en los primeros días después del triunfo de la Revolución. También aquellos agentes se habían mostrado muy sensibles ante lo que podía significar el cine como «arma ideológica», aunque se tratara, como en este caso, de un modesto ensayo cuya difusión estaba forzosamente limitada a muy pequeños círculos de curiosos.

Hicimos gestiones para tratar de recabar apoyo de algunas personas que suponíamos influyentes para que nos devolvieran la película. Algunos críticos la habían visto y sabíamos que les había parecido interesante y que iban a escribir sobre ella. Julio fue a ver a uno de ellos y después de un recibimiento muy afectuoso y de grandes felicitaciones, el crítico le hizo saber que estaba terminando un escrito sobre *El mégano* en el que hablaba maravillas de nuestro primer intento de sacar el cine cubano del marasmo. Julio entonces juzgó oportuno plantear la cosa de esta manera: «Mire, yo en realidad vengo a verlo porque tengo un problema con el SIM...» a lo que el otro, sin entender muy bien, le preguntó en tono paternal: «A ver, a ver, ¿qué problemas puedes tener con el cine?» Y Julio aclaró: «No, con el cine no tengo ningún problema... Es con el SIM, el Servicio de Inteligencia Militar, que nos han secuestrado la película y queremos ver si se podía movilizar a alguna gente para ejercer presión a través de la prensa a fin de que nos la restituyan...». El crítico cambió inmediatamente de actitud y después de algunas palmaditas en el hombro despidió

a Julio muy cortésmente. Siempre nos lo imaginamos corriendo de la puerta a la máquina de escribir para sacar el papel donde estaba escribiendo las maravillas que dijo y romperlo en pedacitos. La situación estaba bastante tensa por aquellos días y algunos consideraban que no era prudente llevar las cosas demasiado lejos. Esa fue otra lección valiosa: había que hacer todo lo posible por cambiar aquella situación.

Con el triunfo de la Revolución nos llega también la oportunidad de desarrollar todo aquello para lo que habíamos estado preparándonos durante largos años y que durante tanto tiempo habíamos intentado sin mucho éxito. No se trataba ya de intentar hacer una que otra película en medio de la más tiránica mediocridad, la incomprensión y la apatía, sino que ahora nos encontrábamos con que se imponía como consecuencia lógica de la nueva realidad que estábamos viviendo la necesidad de expresarnos y de transmitir esa gran experiencia a través del cine. No sólo haríamos películas sino que al cabo de pocos años ya podríamos hablar de una cinematografía, de todo un movimiento en el que se encontrarán algunas cosas de las que todavía podemos sentirnos orgullosos.

A principios de 1959 Julio y yo nos encargamos de organizar la Sección de Cine de la Dirección de Cultura del Ejército Rebelde; que era atendida por Osmany Cienfuegos. Allí realizamos el documental *Esta tierra nuestra* que fue lo primero que se hizo en cine después del triunfo de la Revolución y que trata sobre las dramáticas condiciones de vida del campesino en Cuba y los cambios que habría de propiciar la Reforma Agraria.

Después formé parte del Consejo de Dirección del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC) desde su fundación hasta 1961. A partir de ese momento me dediqué como actividad fundamental a la realización cinematográfica y desde hace ya unos cuantos años comparto ese trabajo con el asesor de un grupo de directores de cortometraje. A lo largo de todos estos años he realizado algunas películas. No muchas. En veinte años quizás debía haber hecho un poco más. Pero han sido años muy intensamente vividos. Han sucedido demasiadas cosas. En el mundo, en nuestro país y en nosotros mismos. Aquellos primeros pasos después del triunfo, ensayando una nueva manera de vivir, aquellos primeros meses en los que no se podía dormir más de tres o cuatro horas diarias porque uno no quería perderse nada de lo que estaba pasando en la calle. Desde entonces hemos sido testigos y protagonistas de grandes cambios y eso pienso que hay que pagarlo de alguna manera. Tenemos ahora el privilegio de estar en la vanguardia de la historia y eso conlleva riesgos y dificultades inesperadas. Hemos podido hacer cosas que antes nos estaban vedadas. Pero no ha sido fácil hacerlas porque es demasiado grande el salto que tenemos que dar entre la neocolonia —la pseudorrepública, el subdesarrollo— y el socialismo. Tenemos que inventarlo todo. Y eso lleva tiempo. Y es necesario estar inspirados... que no siempre lo estamos.

En todo mi trabajo como cineasta creo que las dos obras más logradas

son *Memorias del subdesarrollo* y *La última cena*. Me parece que ambas expresan mejor que otras las inquietudes que me mueven y que necesito comunicar. *La última cena* tiene además la belleza de una fotografía excepcional de Mario García Joya. El trabajo con él no solamente garantiza unas imágenes de gran calidad sino que la colaboración es mucho más rica y profunda y abarca todos los demás aspectos y niveles de la obra, desde el núcleo conceptual hasta el acabado final, la apariencia definitiva.

El momento que nos ha tocado vivir, las dificultades que conlleva este proceso de transformación de nuestra sociedad, el reconocimiento de los obstáculos objetivos y la lucha incesante, obsesiva, contra los obstáculos subjetivos, están en el centro de mi actividad como cineasta. Desde *Las doce sillas*, pasando por *La muerte de un burócrata*, *Memorias del subdesarrollo*, *Una pelea cubana contra los demonios*, *La última cena*, hasta *Los sobrevivientes*, el tema de la mentalidad burguesa o pequeña burguesa y su persistencia en medio de la revolución ha sido una constante. El tratamiento ha sido muy diverso de un filme a otro, pero en esencia se trata de la misma preocupación, la misma inquietud, afrontada desde diversos ángulos. Pienso que es necesario luchar contra esos valores que pertenecen a la que fue hasta hace pocos años la ideología dominante y que aún hoy podemos encontrarlos en alguna medida en todas las capas de nuestra población. Es necesario luchar contra todo aquello que pueda significar un freno para el desarrollo en el sentido en que nos lo hemos planteado. Y esa lucha se lleva a cabo con el ejercicio de la crítica y la autocrítica en todas sus modalidades como sátira, burla, denuncia directa, etc. Mantenemos el principio revolucionario de que solamente se puede transformar la realidad —y consecuentemente uno mismo en medio de esa práctica— si se tiene una actitud crítica frente a la misma.

Los grandes cambios que estamos llevando a cabo en la base económica y en las estructuras sociales implican grandes cambios también en el individuo y estos no se producen sin esfuerzo, sin dificultad, sin desgarramientos. Pero mientras mantenemos esa lucha con nosotros mismos, tenemos que recordar siempre que hay un enemigo poderoso a 140 kilómetros de nuestras costas. Ellos están contra esos grandes cambios y transformaciones que son la esencia misma de la Revolución porque todo eso atenta contra sus intereses. Ellos quisieran que permaneciéramos como antes del 59. Y eso nos plantea una contradicción evidente en tanto que cineastas: tenemos que afirmar nuestra identidad y nuestra revolución, es decir, nuestra realidad, y al mismo tiempo tenemos que criticarla para ayudar a mejorarla, a transformarla, a perfeccionarla. Creo que esa es una contradicción delicada que exige de nosotros una habilidad especial y un gran sentido de la responsabilidad. Tratamos con todas nuestras fuerzas. Sabemos que el cine no es como la música, que opera con sonidos y abstracciones. El cine se relaciona directamente con la realidad social, toma de ella algunos aspectos, los manipula y crea nuevos significados. En ese proceso se

puede llegar a distorsionar la realidad o avanzar hacia sus significados más profundos. Sin duda estamos por esta segunda alternativa.

Por mi parte, son demasiados los proyectos que tengo y sé muy bien que no me ha de alcanzar el tiempo para llevarlos a cabo. Pero no quisiera dejar de hacer por lo menos algunos de ellos. El cine no puede considerarse solamente como instrumento para transformar la realidad. En ese sentido hay otros instrumentos mucho más eficaces. En definitiva, si me dedico al cine, es sobre todo por satisfacer una necesidad de expresión y de comunicación, por una necesidad de establecer contacto con el mundo, no sólo para disfrutarlo mejor sino para entenderlo mejor y para contribuir a que otros lo entiendan y lo disfruten hasta donde la historia nos lo permite.

EL IMPERIO ESTA DESNUDO

Estados Unidos es un país al que hay que admirar por tener tanta gente que no sabe absolutamente nada y que está dirigiendo la política del país... Uno ve a esos congresistas en entrevistas, o vienen por aquí, y se da cuenta, repito, que no saben absolutamente nada. Pero tienen una gran fuerza y les ha dado resultado.

(José Azcona, presidente de Honduras,
en entrevista con *Diario 16*, Madrid, 18-I-87).

Breve mirada al cine cubano

La primera manifestación cinematográfica data en Cuba de 1897, año en que el francés Gabriel Veyre exhibió películas de los hermanos Lumière. Su proyección fue autorizada por el gobierno español a condición de que se mostraran, también, cortometrajes de propaganda producidos por la Madre-Patria (vistas de artillería española, desfiles de tropas, etc.).

Al año siguiente, el mismo ciudadano francés filma lo que se considera la primera película cubana: un documental sobre los bomberos de La Habana en que se muestra un simulacro de incendio. Paralelamente, los norteamericanos, que ya habían entrado militarmente en la Isla, registran en imágenes su participación en la Guerra de Independencia. Una de las películas se llama «Luchando con nuestros muchachos en Cuba», que data también de 1898.

Para los estudiosos, sin embargo, el primer film nacional cubano es *El Parque de Palatino*, una película que realiza en 1906 E. Díaz Quezada, a quien se considera como el «primer director cubano de cine». Junto con su hermano instala un «estudio» y logra producir una película por año, entre ellas, el primer largometraje hecho en el país: *Manuel García o El Rey de los campos de Cuba*, realizado en 1913. Al lado de estos nombres pioneros se destaca también otro, el de Ramón Peón, que cumple una importante labor en toda la década del 20 y realiza una de las mejores películas del cine cubano mudo: *La virgen de la caridad* (1930). En 1937 se filma la primera película sonora: *La serpiente roja*, dirigida por Ernesto Caparrós y producida por Manolo Alonso, un astuto e inescrupuloso cineasta que se enriquece haciendo todo tipo de negocios con los

productores mexicanos, que por entonces, junto con los norteamericanos, convierten a Cuba en un centro de actividades del más alto interés lucrativo. Según estadísticas de la época la Isla es, de acuerdo con su número de habitantes, el mejor mercado latinoamericano de cine. Un productor mexicano arrienda los Estudios Nacionales, levantados con fondos públicos, y los mantiene cerrados durante años, para bloquear así toda posibilidad de producción nacional. Se hacen películas, sin embargo; las producen los norteamericanos y aún los mismos mexicanos. Se especializan en cine publicitario y en la producción de films pornográficos, que según algunos —¡Oh, sarcasmo!— alcanzaron un buen nivel de perfección técnica. Para que no se diga que el cine nacional no le preocupa, Batista ordena incorporar a los festejos del centenario de José Martí la filmación de una película dedicada al prócer. Se hace así *La rosa blanca* (1953), que tiene muy poco de cubana (la dirige el «Indio» Fernández y el grueso del equipo de intérpretes y técnicos lo integran mexicanos) y que resulta ser un escandaloso fracaso artístico y comercial.

En medio de todo, hay quienes se preocupan de verdad por el destino del cine cubano. José Manuel Valdés Rodríguez funda en 1948 el Cine-Club de la Universidad de la Habana y llega después a ser director de la Cinemateca Nacional. Hay un núcleo cada vez mayor de jóvenes que muestra una inquietud real por la actividad cinematográfica. Algunos de ellos, como Guillermo Cabrera Infante, Carlos Franqui y Néstor Almendros se apartarán de la Revolución poco después de su triunfo y abandonarán el país, mientras que otros, como

Gutiérrez Alea, Julio García Espinoza y Alfredo Guevara, se convertirán en puntales y nombres claves del nuevo cine revolucionario cubano. Los tres provienen de la Sociedad Cultural Nuestro Tiempo, organizada en la época de la dictadura por el Partido Socialista Popular (comunista) para trabajar en el frente de los intelectuales. Dentro del marco de esta sociedad, los dos primeros —que han estudiado cine en Italia y son fervorosos seguidores del neorrealismo— filman con guión de Guevara un documental que, pese a su brevedad, tiene hoy un carácter casi emblemático en la historia de la cinematografía de la Isla: *El mégaro*, que se exhibe en 1955 y es inmediatamente requisada por la policía de Batista. La película muestra la vida de los carboneros de la ciénaga de Zapata.

La historia posterior es más conocida.

El cine cubano halló un apoyo decisivo en la Revolución y en el propio Fidel, que mostró un interés particular en desarrollarlo. Lo cierto es que el primer acto cultural del nuevo régimen fue, el 24 de marzo de 1959, la fundación del ICAIC (Instituto Cubano del Arte y la Industria Cinematográfica), que habría de transformarse en una palanca decisiva. Su primer director fue Alfredo Guevara, que estaría al frente del Instituto durante veinte años.

Fueron dos décadas fructíferas. Hubo al principio una valiosa ayuda de cineastas de otros países: Joris Ivens, Roman Karmen, Agnès Varda, Chris Marker, Cesare Zavattini, etc. Paralelamente, se desarrollaba una generación de brillantes realizadores cubanos.

Por razones explicables, se puso énfasis particular en un género: el documental, que resumía la necesidad de fundir la aspiración artística con la exposición de las ideas de la Revolución. Surge en este terreno un nombre que hará historia: Santiago Alvarez, creador de un estilo de cine militante que marcará profundamente no sólo al cine cubano, sino el conjunto del por entonces naciente Nuevo Cine latinoamericano. Alvarez es el animador del célebre Noticiero ICAIC Latinoamericano y de una larga lista de notables documentales: *Ci-*

clón; Cerro pelado; Now; Hanoi martes 13; Escambray, muerte al invasor; Hasta la victoria siempre; Y el cielo fue tomado por asalto; Cómo, por qué y para qué se asesina un general; El tigre saltó y mató... pero morirá, morirá; La hora de los cerdos, y muchos otros más. Estos tres últimos títulos están dedicados a Chile, el primero sobre el asesinato del general Schneider, y los dos segundos sobre el golpe de Estado.

La lista de los buenos documentales sería muy larga. Mencionemos algunos: *La Historia de una batalla*, de Manuel Octavio Gómez; *Y me hice maestro*, de Jorge Fraga; *Tercer mundo, tercera guerra mundial*, de Julio García Espinoza; *Viva la República*, de Pastor Vega; *El hombre de Maisinicú*, de Manuel Pérez; *El arte del pueblo*, de Oscar Valdés; *La lanza de la nación*, de Rigoberto López Prego; *Angola, victoria de la esperanza*, de José Massip; etc.

Entre las películas argumentales hay también un buen número de producciones de alta calidad, y algunos de sus realizadores alcanzan una merecida notoriedad dentro y fuera de Cuba. Mencionemos algunos títulos y autores: *Las aventuras de Juan Quinquín*, de Julio García Espinoza; *La primera carga del machete*, de Manuel Octavio Gómez; *Retrato de Teresa*, de Pastor Vega. *El brigadista*, de Octavio Cortázar; *Lucía*, de Humberto Solás, quien realiza también un ambicioso film dedicado a los chilenos: *Cantata de Chile; De cierta manera*, de Sara Gómez, una de las mujeres cineastas más destacadas del cine latinoamericano, lamentablemente desaparecida en forma prematura; *El otro Francisco*, de Sergio Giral; *Páginas del diario de José Martí*, de José Massip. El más conocido de todos es Tomás Gutiérrez Alea, autor de *La muerte de un burócrata*, *Historias de la revolución*, *la aventura de las doce sillas*, *Cumbite*, y de dos de las más célebres películas hechas en Cuba: *Memorias del subdesarrollo* y *La última cena*.

Durante este período surge y se desarrolla un género en el que Cuba ocupa, sin disputa, un lugar de vanguardia en América Latina: el cine de animación.

Mencionemos los nombres (no son los únicos) de Tulio Raggi, cuya trayectoria está marcada de títulos notables (*El profesor Bluff; El gusano, el cowboy, el tiburón y la sardina; El duelo submarino*), el de Juan Padrón, autor de *Quinoscopio* (variaciones en torno a los dibujos del argentino Quino) y de los «Filminutos», entre los que hay que mencionar los inolvidables *Vampiros en la Habana*.

A pesar de su rigor y solvencia artística, y del alto nivel técnico, el cine cubano sufre también en este período los efectos del bloqueo. Sus films tienen poca difusión internacional; los conocen, por lo general, sólo grupos reducidos, los que siguen de cerca todo lo que concierne a la Revolución Cubana, o cinéfilos deseosos de estar siempre al día.

En 1979 Alfredo Guevara es reemplazado al frente del ICAIC por Julio García Espinoza. Se abre así la etapa correspondiente al cine más reciente, en que los principales rasgos parecen ser: la irrupción de una nueva generación de cineastas y la búsqueda de una temática más cercana a la realidad del presente sin excluir las situaciones más conflictivas. A juicio de algunos, la cinematografía de la Isla necesitaba sacudir la persistencia en el tema histórico, la glorificación de hechos del pasado y el tono, a veces, excesivamente grandilocuente y retórico. Y era necesario, para eso, ofrecer más posibilidades a los cineastas más jóvenes, y mostrar una apertura mayor en el terreno de los temas y de los estilos. No son pocos los títulos que pueden señalarse como expresivos de estas nuevas corrientes: *De tal Pedro, tal astilla*, de Luis Felipe Bernaza; *Jíbaro*, de Daniel Díaz Torres; *La segunda hora de Esteban Zayas*, de Manuel Pérez Paredes; *El corazón sobre la tierra*, de Constante Diego; *Los pájaros tirándole a la escopeta*, de Rolando Díaz; *Lejanía*, de Jesús Díaz; *Una novia para David*, de Orlando Rojas; *En tres y dos*, de Rolando Díaz; *Como la vida misma*, de Víctor Casaus; y *Se permuta*, de Juan Carlos Tabío, comedia que, según ciertos críticos, «es el film que se adentra con mayor frescura y profundidad en los compromisos e intereses de toda su promoción».

El enlace con la generación anterior se produce a través de Gutiérrez Alea, cuya película *Hasta cierto punto*, premiada en el Festival de La Habana de 1984, señala de algún modo el punto de inflexión de las concepciones tradicionales y el salto hacia las nuevas preocupaciones temáticas. El mismo explica el problema en un artículo reciente: «Al principio buscábamos que las pocas películas producidas en Cuba fuesen obras maestras. Ahora sabemos que eso lleva a errores y se ha procurado formar gente, una producción constante y siempre digna, que toque, además, temas actuales».

Como apunta el crítico cubano Osvaldo Sánchez: «El bienio 83-85 se convierte para el cine cubano en paréntesis de meditación (...) en momentos en que el ICAIC pone a prueba su madurez industrial y artística».

En la década del 80 Cuba retoma líneas que parecían un tanto olvidadas en relación con su papel en el concierto cultural latinoamericano. Redobra sus esfuerzos de comunicación e intercambio, y amplía el espectro de sus contactos con el exterior. En el cine esto se manifiesta de muchas maneras. Coproducciones con diversos países latinoamericanos (Colombia, México, Perú, Bolivia, Brasil), sin contar su estrecha y permanente colaboración con Nicaragua; esfuerzos por hacer conocer su producción en todas partes; pero, sobre todo, el carácter de torneo a la ofensiva que asume el festival de La Habana, que ha terminado por convertirse en uno de los grandes torneos cinematográficos internacionales y en el más importante en su género, el del cine latinoamericano.

Se derriban barreras: a La Habana acuden otra vez personalidades de la cultura y de la cinematografía de todas partes, sin excluir a grandes nombres del cine norteamericano. Finalmente, un paso que puede llegar a ser de insospechada trascendencia: la creación de la Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano, que bajo la dirección del argentino Fernando Birri se propone un ambicioso plan de formación internacional de nuevos cineastas, de promoción en la pro-

ducción de films sobre temas específicos (el tema nicaragüense, por ejemplo), de organización de seminarios, encuentros, trabajos de investigación, etc.

El cine latinoamericano vive un período de franco renacimiento. En Argentina, en Brasil se producen películas notables, que tienen impacto multitudinario en públicos locales e internacionales. Films de muy buena calidad y realizados

res de sorprendente talento se pueden señalar en México, en Perú y Bolivia, en Venezuela y Colombia. Hay hasta una cinematografía chicana, que los latinoamericanos bien podrían reclamar como suya.

En este panorama, Cuba aparece con un brillante perfil propio. Y lo que es más: en una línea de ascenso constante.

PAMELA JILES

La fiesta del cine pobre

En 1967, desde nuestra Viña del Mar, algunos se atrevieron a soñar lo que ocurriría veinte años después en La Habana, Cuba: «una gran fiesta de la identidad latinoamericana», como describió el Ministro de Cultura cubano, Armando Hart, el Octavo Festival del Nuevo Cine Latinoamericano, que se realizó en diciembre último.

Aquella era una época de visionarios y soñadores. El Ché organizaba la guerrilla en Bolivia, los tupamaros y los montoneros sembraban futuro, en Chile la efervescencia social anunciaba el triunfo de la Unidad Popular. América Latina era un volcán en erupción del que brotaban ideas, creaciones, arte. Hoy mil cuatrocientos delegados, cuarenta países participantes, 222 películas, 420 obras de video y televisión y la cobertura de más de 200 periodistas, son algunos de los índices de la magnitud que ha alcanzado el Festival en su octava versión.

Hace casi veinte años, en la costa chilena se reunió un grupo embrionario de cineastas soñadores, todos muy jóvenes entonces, que habían parido el movimiento del nuevo cine en nuestro continente y se propusieron darle forma a un comité de cineastas. Este año, en el marco del Festival, varios de los sueños

que allí nacieron se hicieron realidad: la creación de la Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano, presidida por Gabriel García Márquez; la Escuela de Cine y Televisión, también llamada de Tres Mundos —América Latina, Asia y Africa.

En la inauguración de la Escuela, ubicada en las afueras de La Habana, Fidel afirmó que se proyectaba haber graduado unos mil seiscientos alumnos en los años 2.000. «Imagínese lo que puede ocurrir cuando cientos de alumnos de los tres continentes se hayan graduado, hayan establecido relaciones entre sí, hayan intercambiado ideas y experiencias», dijo. La Escuela tiene su sede en Cuba pero ninguna relación con el Estado cubano o alguno de sus organismos, no obstante lo cual Fidel afirmó que su creación en La Habana demuestra la confianza que existe en la Revolución y la continuidad de su obra, «porque esta Escuela durará tanto como dure la Revolución, y la Revolución es eterna», señaló.

Lamentablemente, entre los 82 alumnos, becados integrales, que forman la primera promoción de la Escuela no hay ni un solo chileno, pese a que su director, el cineasta Fernando Birri, manifes-

tó que esa falta esta «en el centro de sus preocupaciones».

Este año, además, el Festival comprendió una muestra de Cine Africano y un Seminario sobre la mujer y el trabajo audiovisual en nuestro continente. Al incluir por primera vez producciones de televisión y video, el evento agregó a su contenido las tendencias que están modificando el lenguaje de la imagen y se puso a la vanguardia en este tipo de encuentros.

Los miembros del jurado del Festival destacaron la amplitud y diversidad de la muestra en las temáticas, en los géneros, en las formas y los contenidos. El testimonio, el documental, películas musicales, dramas, comedias, humor, realismo mágico, descarnados registros de la vida de nuestro continente, enriquecieron la filmografía exhibida en el Festival.

Chile en el Festival

Mientras en Chile se endurecía el Estado de Sitio impuesto por Pinochet, en La Habana estuvo presente el cine chileno como nunca antes en un evento de este tipo: Ocho producciones cuyo tema es Chile compitieron en el Festival. Y varias de ellas obtuvieron premios. El teatro de Carlos Marx se puso de pie para aplaudir el *Acta General de Chile* de Miguel Littín, cuya versión para televisión —constituida por cuatro capítulos de una hora— obtuvo el primer premio en su género, además del premio Inter-visión de la Organización Internacional de Radio y Televisión. La película brasileña *El color de su destino* del director chileno Jorge Durán fue también doblemente premiada. El film que trata de un adolescente exiliado cuyo hermano fue asesinado por la dictadura chilena, se convirtió en uno de los favoritos del público durante la muestra. Se presentaron además los documentales *Chile, hasta cuándo*, australiano; *Chela*, sueco; *Memorias de una historia cotidiana*, chileno; *Héctor Cuevas*, alemán. Especial mención merece *Teleanálisis*, que obtuvo dos premios como el mejor re-

portaje en video, destacándose que es un material producido en Chile en forma regular, pasando sobre múltiples dificultades materiales y represivas. Pese a esta participación sin precedentes de trabajos sobre Chile, el jurado lamentó la ausencia de cineficción chileno y boliviano en la muestra.

Otras de las cinematografías más premiadas y con mayor volumen de películas participantes fueron Brasil, Argentina, Cuba y México.

Un «Bastión» en el Festival

En su octava versión, el Festival se caracterizó por la cantidad y el alto nivel de las personalidades que lo respaldaron con su presencia. El director del *El Padrino* y *Apocalipsis Now*, Francis Ford Coppola, el actor Gregory Peck, el cantante Harry Belafonte, el escritor Jorge Amado, que presidió el Jurado, la actriz Julie Christi, el director de *Africa mía*, Sidney Pollack, ganador del Oscar 1986, el novelista Gabriel García Márquez, el actor Gian María Volonté, fueron algunos de los más destacados asistentes al evento.

Otro aspecto que captó el interés de los asistentes del mundo entero al Octavo Festival fue el ejercicio militar de todo el pueblo que enmarcó la muestra. «Bastión 86» fue una maniobra defensiva estratégica en la que participó toda la ciudadanía, tal cual como lo harían en caso de una agresión imperialista. Mientras se desarrollaba la exhibición cinematográfica del Festival, en las calles y campos de Cuba ocurrían las escenas más impactantes: cientos de miles de mujeres, obreros, trabajadores, milicias, oficinistas, ancianos, estudiantes y niños —estos últimos con una destacada y emocionante participación— se movilizaban disciplinada y combativamente, en organizados batallones, para defender su Revolución. Durante una semana se mantuvieron en «pié de guerra» visible, como lo están cada día de su vida. Estas maniobras se colmaron de fervor e ira popular cuando un avión espía norteamericano entró en el cielo de Cuba.

Tal provocación desencadenó una manifestación multitudinaria frente a la Oficina de Negocios yanqui en pleno malecón, hasta donde llegó una masa interminable de cubanos indignados.

Pese a la concentración en este ejercicio defensivo, el pueblo de La Habana disfrutó también del Festival: la exhibición de filmes fue pública y la televisión mostró las mejores películas presentadas durante todos los días que duró el evento. Así, este encuentro cultural latinoamericano tuvo una incidencia concreta en la realidad cotidiana de Cuba.

«La política de amenazas y agresiones estadounidenses en los últimos veintiocho años ha obligado a Cuba a desarrollar enormes esfuerzos para lograr su supervivencia», señaló Fidel en una sesión con los mil cuatrocientos asistentes.

«Ojalá un día todos estos recursos podamos invertirlos en escuelas, en obras sociales y económicas de las que tanto necesitamos (...). Nos agrada pensar que nuestra patria y nuestra Revolución no sólo están al servicio de nosotros mismos sino también al de otros pueblos, y como bastión de la independencia y del progreso humano la sabremos defender», manifestó el Comandante en Jefe de la Revolución cubana.

Así culminó esta fiesta del cine pobre y de la hermandad latinoamericana. En la sesión de clausura se anunció que, en 1987, se presentará una muestra de cine canadiense y que el próximo Festival será marcado por la presencia simbólica de Allende y el Che, imágenes vigentes de nuestra identidad cultural.

LUIS ALBERTO MANSILLA

Asomarse al mundo en el festival de Leipzig

Es casi una tradición personal asistir en estos años de exilio al Festival Internacional del Cine Documental y Películas para la Televisión que se realiza desde hace 29 años en Leipzig, segunda ciudad de la República Democrática Alemana. La invitación nos llega puntualmente tal vez por mérito de antigüedad. Siempre nos parece una experiencia apasionante. Se realiza en el mes de noviembre, cuando la oscuridad invernal hace breves los días y alarga las noches. Así, la tentación de vagar por el parque Clara Zetkin y viajar a la medieval y cercana ciudad de Altenburg se postergan para las ocasiones más propicias. Las escapadas son apenas hacia la Iglesia de Santo Tomás, donde trabajó y está enterrado Bach, o hacia algún concierto de

Gewanhaus en su moderna y funcional sala, una de las mejores de Europa. A veces, en las mañanas, llevamos a algún delegado al edificio de los ex tribunales de justicia, donde se realizó el proceso a Dimitrof. Está intacta la solemne sala, con las mismas sillas y lámparas. Se pueden escuchar todos los alegatos, la voz de Dimitrof y de Goering, con una nitidez casi electrónica.

Las películas que se presentan en el Festival son muchas más de lo que es posible ver. Elegir un programa significa no ver otro tan interesante como al que asistimos. Las proyectoras de los cines Capitol y Casino empiezan a funcionar a partir de las 9,30 de la mañana y no se detienen sino después de la medianoche. El llamado cine documental ha

adquirido con la televisión una perfección narrativa, un dinamismo y audacia de imágenes, un nivel de reportaje total, dramático e íntimo que no ha sido suficientemente valorado por los cronistas de cine. A menudo se trata de películas que se ven una sola vez; que se olvidan porque vienen otras tan interesantes y actuales como las que nos estremecieron en el living de nuestra casa cuando buscábamos algún programa que nos diera mayor información sobre algún acontecimiento de la actualidad.

Al 29.º Festival Internacional de Leipzig concurrieron 490 films de 58 países, asistieron 649 invitados de 61 países; se exhibieron durante siete días y en los dos cines mencionados un promedio de 40 películas diarias.

La tradicional jornada de retrospectivas estuvo dedicada al 50.º aniversario de la guerra de España, con las películas más notables que filmaron sobre esa tragedia. Una vez más vimos los documentales de Ivens, Karmen, Hemingway, Malraux, a los que se agregaron los noticiarios de la época del cine de la República. Los personajes que asociamos a la guerra de España estuvieron allí jóvenes y en plena actuación; asistimos a la visión minuciosa de la resistencia, de los terribles bombardeos fascistas, de la vida diaria de Madrid o Barcelona, las sesiones del congreso internacional de Escritores de Valencia con Malraux, Hemingway, Barbusse, Ehrenbúrg, Neruda, Alberti agitando la causa de la República. Las brigadas internacionales, los mítines y discursos de entonces, las canciones, la evacuación de los niños, las terribles caravanas de los derrotados hacia la frontera francesa, el terror, los crímenes franquistas estuvieron en esos films, a nuestro alcance directo, como el recuento no sólo de una epopeya sino como invitación a la reflexión sobre las realidades de hoy.

Los temas más reiterados de las películas presentadas al concurso fueron los peligros del armamentismo y de las armas nucleares, el terror racista en Sudáfrica, la iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina, la vida diaria en Nicaragua y el enfrentamiento

a la agresión norteamericana, el fardo pavoroso de la deuda externa para los países pobres, los dramas de la cesantía, la discriminación racial y explotación en los grandes países capitalistas de Europa y en Estados Unidos.

La mayor sensación para el público alemán del Festival fue *Ganz Unten (Bajo todo)* que filmó el escritor de Alemania Federal Günter Wallraff con una pequeña cámara oculta bajo sus ropas. Wallraff es un audaz buscador de sensacionales reportajes que muestran las lacras de su sociedad. Primero ingresó a trabajar como obrero de la imprenta del poderoso consorcio Springer, cuyos diarios se caracterizan por un rabioso anticomunismo y por un sensacionalismo a cualquier precio. Escribió un libro con sus vivencias directas y levantó polvareda. Con *Ganz Unten* fue más allá. Disfrazado a la perfección como ciudadano turco, se enroló en los más duros y explotados oficios destinados a los miles de emigrantes de esa procedencia. Trabajó en la limpieza de una central nuclear y en otros quehaceres duros y superiores a cualquier resistencia, cuyos empresarios aprovechan un mercado negro del trabajo y sus víctimas son los indocumentados y temerosos emigrantes. La cámara registra las discusiones con los patrones, las amenazas, la miseria, la nostalgia de la patria en un medio hostil y brutal. Ninguna escena es un montaje sino el testimonio fotográfico de la experiencia vivida.

En las exhibiciones especiales del Festival conocimos el último documental de los cineastas de la R.D.A. Heynowski y Scheumann, *Los Generales*, una encuesta realizada a ocho generales de la NATO sobre sus experiencias allí y su decisión de luchar ahora por la paz y contra las armas nucleares. El tema pudo ser árido si no estuviera matizado de anécdotas, de humor, de semblanzas humanas de los personajes, como asimismo de un apoyo documental impactante y de un acertado relato. En las sesiones de homenajes a cineastas desaparecidos —que siempre las hay en el Festival— se destacó el film de la Unión Soviética dedicado a Mijail Romm, el gran realiza-

dor de *Lenin en octubre* y de *Fascismo Corriente*, este último tal vez el más completo reportaje filmico sobre la historia y los horrores del fascismo hitleriano. Romm fue, además, un maestro de cineastas y un hombre de grandes virtudes humanas. Durante años grabó sus ideas y observaciones y esos documentos dan una imagen del trabajo y la vida del realizador, que son aprovechados con mucha eficacia en el film.

Especial relevancia en esta ocasión tuvo la crónica de Chile en lucha contra la dictadura. Cuatro films estuvieron dedicados a ese tema y todos recogieron visiones de las protestas, de las masivas demostraciones reprimidas brutalmente, de las acciones de los familiares de los desaparecidos y de la iglesia, de la historia viva de trece años de terror y crisis general del país. Uno de los puntos centrales del Festival fue la exhibición completa del reportaje de Miguel Littin *Acta General de Chile* filmado en la clandestinidad y exhibido en cuatro sesiones de una hora en la televisión española en el verano pasado. Los asistentes al Festival de Leipzig pudieron conocer en una sola función con breve pausa la totalidad de la película. Produjo discusiones de todo orden en las que estuvo presente el propio realizador. Esas discusiones se realizaron en unas catacumbas estudiantiles al estilo de las tabernas alemanas del siglo XVI. Hubo alcances acertados acerca de las insuficiencias y la coherencia de las cuatro partes y preguntas de «cuero de diablo» al director, que respondió con soltura y explicaciones convincentes.

También conocimos un film de procedencia canadiense llamado *Historia de una guerra diaria*, que realizaron los chilenos Gastón Ancelovici, Jaime Barrios y René Dávila. Su material es más contingente que el de la película de Littin, aunque se detiene mucho en unos cantantes de protesta cuando se espera la prolongación de tomas de acciones que le dan al film mejor carácter de documento vivo y dinámico. Ambas películas fueron acreedoras a honrosos galardones del Festival. El film de Littin obtuvo una Paloma de Plata y la *Historia*

de una guerra el Premio de la Liga Pro Naciones Unidas de la RDA. A eso habría que agregar un excelente documental australiano, que capta las opiniones de la oposición chilena y los diversos representantes de sus corrientes, y un film *Somos más*, de un colectivo anónimo del país, sobre la represión a una manifestación de mujeres en Santiago.

La película que alcanzó mayores premios y que fue aclamada con una de las más largas ovaciones fue *Joe Polowski, un soñador americano* del cineasta de Berlín Occidental Wolfgang Pfeiffer. Los premios y los aplausos fueron justificados. Se trata de una simple historia de la vida real narrada con humor y calidez humana. El 25 de abril de 1945 las tropas soviéticas y norteamericanas se encontraron en el río Elba, en la pequeña ciudad de Torgau en Alemania. Ambos países entonces eran aliados y el encuentro fue en los días de la victoria sobre la Alemania nazi y del fin del fascismo y de la guerra. Ese día los soldados soviéticos y norteamericanos hicieron la solemne promesa de hacer cuanto pudieran por impedir una nueva guerra. Se repitieron entonces muchos juramentos parecidos que fueron olvidados al poco tiempo. No ocurrió eso con Joe Polowski, uno de los soldados de Torgau. Al término de la guerra volvió a su vida normal a su ciudad, Chicago, y a su oficio de chofer de taxi. Dedicó el resto de su vida a la promesa y hasta puso a su servicio su propia muerte, porque exigió ser enterrado en Torgau. Contra viento y marea, Polowski se empeñó en sostener los difíciles lazos de amistad con sus compañeros soviéticos. En 1955 organizó un viaje suyo y de los ex integrantes de su batallón a la URSS. Empezó las más increíbles campañas para financiarlo en medio de la hostilidad general de su país. En la URSS los veteranos se encontraron y convivieron. Y Polowski fue hasta su fin un predicador de la paz, de la convivencia, del diálogo entre soviéticos y americanos. El film indaga esa historia. Recoge testimonios gráficos, entrevista a los compañeros de Polowski, ahora hombres maduros, obreros, funcionarios modestos; re-

corre los escenarios en que se desarrolló esa historia. Con elementos simples y sin ninguna retórica, se arma una película que es un alegato a favor de la convivencia humana y en contra de la insensatez de la guerra y el armamentismo.

Innumerables son los films del Festival de Leipzig que merecen una mención por sus temas novedosos y su excelente factura artística o informativa. Recordamos *Iglesia de la Liberación*, de Brasil, sobre las ideas y la práctica de la teología de la liberación en Latinoamérica; *El candidato Rojo*, de la RDA, que reúne impresionantes documentos de la Alemania de los comienzos de los años 30 y del ascenso de Hitler al poder; *Winnie Nelson Mandela*, sobre la lucha contra el apartheid en Sudáfrica; *La Banda de Mariska*, una encantadora película yu-

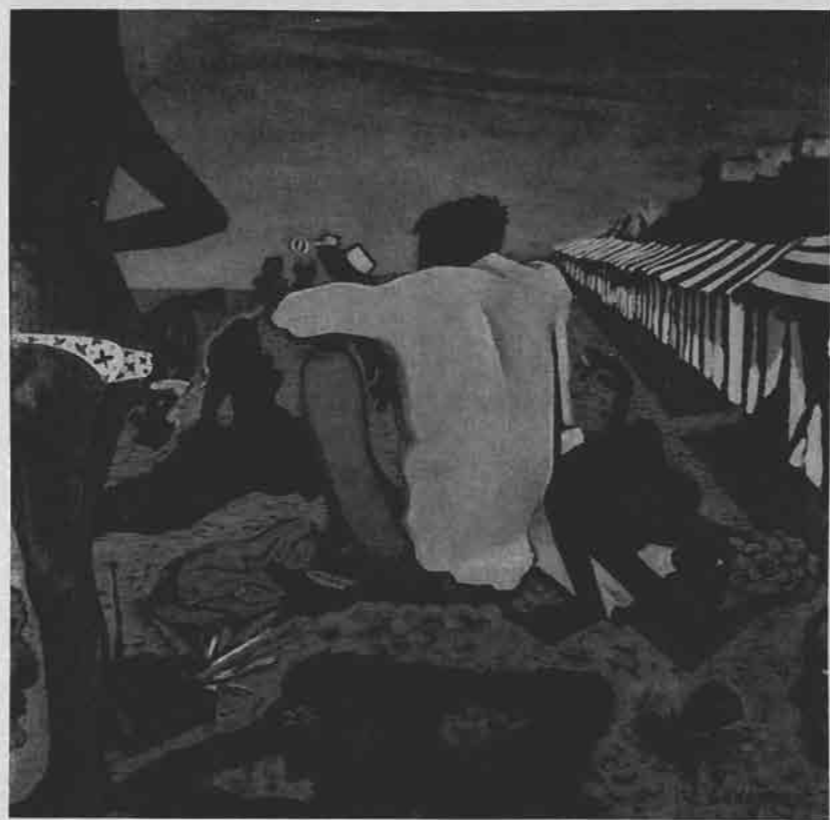
goslava sobre una anciana de 80 años que integra una banda de rockeros; *Los hijos de Sandino*, de Bulgaria, sobre Nicaragua; *Diario de un ciudadano en la guerra de España*, danesa; etc.

Tal vez podría reprochársele al Festival de Leipzig su excesivo énfasis en los documentales políticos, en películas que tratan de las convulsiones sociales actuales con desmedro de films documentales que hablen también de la vida diaria de las personas, de sus preocupaciones menores que no son siempre, necesariamente, políticas: sus alegrías, las maneras en que se manifiesta su derecho al recreo y al buen humor. Pero claro, también hay que convenir en que el torneo de Leipzig es el único que, hoy, en el mundo, permite asomarse a través del cine a los problemas más dramáticos de nuestro tiempo.

ADIOS A LOS PECADOS DE JUVENTUD

La izquierda vociferante de ayer, aquellos intelectuales y políticos extremistas que tanto daño le hicieron al Gobierno de Allende y a la Democracia, decidieron finalmente dar un salto enorme otra vez en sus discursos y propuestas y volver a los cuidados de la Derecha. La que los está recibiendo como a sus verdaderos hijos pródigos.

(Juan Pablo Cárdenas, editorial de *Análisis*, N.º 159, 2-II-87).





Variaciones sobre el cine

JACQUELINE MOUESCA

Si hubiera que establecer un parentesco entre el actor Nelson Villagra y el realizador Sergio Bravo —fuera de su común pertenencia a la cinematografía chilena— habría que decir que ambos son, a su modo, moralistas. Bravo lo sostiene de modo casi explícito al proponer un cine antropológico ajustado a la realidad austera de un país como Chile. «Sería inmoral —dice— filmar la vida cotidiana de una campesina mapuche, penetrando en su casa encaramado en una grúa». Tales han sido los principios que han regido su trabajo, desde las ya lejanas (y hasta legendarias) *Mimbre* y *Día de organillos*, hasta su reciente *No eran nadie*. Leal a esa normativa, el cineasta lo ha sido también a una temática: la de Chile. En este terreno, se le reconoce con justicia como pionero y precursor en el ejercicio de poner en imágenes visuales ciertas realidades esenciales del país. Con la llegada, a fines de los 60, del llamado Nuevo Cine Chileno la práctica se generalizó, pero él fue de los primeros en advertir la necesidad de esa mirada vuelta hacia la entraña de nuestro universo nativo. Mirada que también ha sido política y, en su caso, tan centrada y certera, que imágenes suyas, como aquéllas de *La Marcha del Carbón* en que se ve a los mineros y sus familias atravesar el puente sobre el Bío-Bío, son ya consideradas clá-

Jacqueline Mouesca es diplomada en cine por la Universidad de París-I (Sorbonne) y X (Nanterre). Los textos que se publican son fragmentos del libro en preparación *Cine chileno. Capítulos de su historia*.

sicas en nuestro repertorio filmico. Tanto, que han sido más de una vez utilizadas por otros realizadores, algunos de los cuales —triste es decirlo— no siempre han respetado el deber de señalar explícitamente su origen.

Moral es también la actitud de Nelson Villagra cuando cuenta las dudas que le suscitó la oferta para interpretar el papel del Ché Guevara. «Era como incongruente», dice, filmarlo con un director europeo en Europa y no en América Latina, como le parecía que debía ser. Esto tiene que ver, sin duda, con sus posiciones militantes, pero le viene también, creemos, de sus orígenes sociales: sus raíces campesinas, y la añoranza recurrente del terruño, de la tierra y de los que la trabajan. Con estos materiales compuso su inolvidable José del Carmen Valenzuela, el patético campesino de *El Chacal de Nahueltoro*. Aquello fue apenas el comienzo, ya que luego sería dirigente sindical, guerrillero, hacendado, torturador fascista, dictador de un país caribeño, o simplemente un personaje de la picaresca urbana. Pero no se trata sólo de una cuestión de versatilidad. A juicio de muchos, lo que ha hecho de Nelson Villagra uno de los grandes actores cinematográficos de nuestro continente es, sobre todo, su sabiduría para expresar cierta globalidad del «carácter latinoamericano». El ha captado y asimilado el conjunto de lo que podría ser el perfil psicológico y antropológico del latinoamericano: su risa, su manera de mirar, la forma de moverse, de caminar. De allí la fuerza notable de sus interpretaciones, que han hecho de él, a pesar de sus reticencias y de los frenos que le impone su código moral, uno de los nombres verdaderamente célebres del cine latinoamericano.

Nelson Villagra y Sergio Bravo son, ambos, exiliados que salieron en diferentes períodos de Chile. El primero, muy poco después del golpe según circunstancias e itinerario que narra él mismo en las páginas que vienen. Vive en la actualidad con Shenda Román, su compañera, en La Habana, donde se le hizo la presente entrevista. Bravo abandonó el país voluntariamente en 1983, para poder seguir haciendo cine. Se instaló en Francia. Ocupa con su esposa y sus cuatro hijos un estudio en Bobigny, en el suburbio noroeste de París. Allí lo entrevistamos.

1

Sergio Bravo: pionero del cine documental chileno

— Tú eras estudiante de arquitectura cuando empezó a interesarte el cine ¿cómo se produjo ese salto de una profesión a la otra?

— La verdad es que yo me siento tributario del clima intelectual de la post-guerra. Hice mis estudios secundarios en pleno período de la Se-

gunda Guerra Mundial, y cuando, después, llegué a la Facultad de Arquitectura, las ideas antifascistas eran el caldo de cultivo de múltiples impulsos de cambio. En la Universidad se vivía un período de plena efervescencia por la Reforma, donde entraban todo tipo de iniciativas renovadoras y de tentativas de experimentación. Se planteaban todos los problemas de la estética arquitectónica; pero, además, estaban en cuestión todos los problemas ligados a la cultura chilena. Yo participé en ese proceso, me tocó enfrentarme a una realidad en que casi todo estaba por hacerse. Había que hacer encuestas, salir a terreno, encontrarse con el pueblo, conocerlo. Y la experiencia nos mostró que el cine era un buen medio para hacer este trabajo. Te estoy hablando del 47 y los años siguientes.

— ¿Y fue entonces cuando empezaste a hacer cine?

— No, fue después, en el 55. Pero mis preocupaciones empezaron antes. Yo escribía, por ejemplo, una página de cine en la revista *La Gaceta*, que dirigía Neruda. Por otra parte, el pintor José Venturelli me había regalado una copia de film *El Gabinete del Doctor Caligari*, que ejerció sobre mí una influencia inusitada. Por allí por el 52 formamos en la Universidad el Cine-Club, que fue el primero que se organizó en Chile, que yo sepa. Lo integrábamos Pedro Chaskes, Daniel Urria, Enrique Rodríguez y otros. Proyectábamos films toda la semana, como *El muelle de las brumas*; veíamos cine hasta la madrugada, con Fernando García, León Schilowki y otros.

Era una época en que estaba en plena moda el «star system» y en que la única revista chilena de cine era *Ecran*, dirigida por doña María Romero, que publicaba en ella críticas firmadas con su nombre que eran simplemente copias de las críticas de la revista norteamericana *Variety*. (Apenas llegado a París sentí deseos de filmar un «guillatún» en la plaza del Trocadero, pidiendo que le llegara su fin a esta anciana señora, que parecía que no iba a morirse nunca. Bueno, ahora ya no es necesario. Aunque *Ecran* se ocupaba sobre todo de aparecer como un eco publicitario de las películas norteamericanas, y sus materiales ponían el acento en los chismes sobre la vida de las «estrellas», la juventud la compraba y la leía. En el Cine-Club procurábamos despertar interés sobre otro tipo de films, distintos de los que se proyectaban en las salas comerciales. Nos interesaba mucho, por ejemplo, los documentales, género que se desarrolla en el período de la guerra y que tiene un cierto auge en los años 50. Nosotros mostramos documentales canadienses, los que producía el National Film Board, dirigido por John Grierson, documentalista inglés que influyó en mí.

«Pero, claro, nosotros no queríamos únicamente discutir en forma teórica los films que veíamos, sino que queríamos también probarnos en la práctica, haciendo películas. Pero esto sólo pudo concretarse más adelante, cuando se fundó el Centro de Cine Experimental de la Universidad de Chile en 1957 aunque sus primeros frutos públicos sólo empezaron a mostrarse en 1959.

— *Justamente es uno de los temas que nos interesa. Háblanos del Centro.*

— Nace en condiciones bien modestas. La Universidad nos da un pequeño local, en la calle San Isidro 85, y una infraestructura mínima: tres cámaras más un equipo de compaginación y sonido. La planta estaba compuesta por media docena de aficionados al cine —el mayor tendría apenas treinta años— dominados por una pasión: hacer películas. Nuestros objetivos expresos eran menos modestos que nuestros recursos, porque no proponíamos: 1.º La investigación de los medios audiovisuales en busca de un lenguaje propio de trabajo; 2.º La formación de profesionales; y 3.º La producción de películas para uso universitario. Más tarde, es cierto, las perspectivas se ampliaron, formulándonos metas más allá del ámbito de la Universidad.

«El Centro mantuvo la tradición del Cine-Club de las proyecciones semanales seguidas de un debate. Tenía, además, una revista y un programa radial. Pero lo que más nos interesaba era la producción de fims, y recuerdo que el primero que hicimos, de unos pocos minutos, fue sobre el cañonazo de la doce, el tradicional cañonazo que se disparaba al mediodía desde el cerro Santa Lucía. La película mostraba a la gente en las calles, incluso esos provincianos sureños a quienes el cañonazo los hacía morir de susto, por lo sorpresivo. Filmamos también a los encargados del disparo, que eran tres. Había uno al pie del cerro, que era el que miraba el reloj, y cuando era ya la hora hacía una señal con su pañuelo. El segundo hombre estaba mucho más alto, cerca del cañón, y cuando recibía la señal desde abajo, movía a su vez su propio pañuelo, ordenando al artillero, instalado en una torreta de la cumbre, que disparara. Tan complicado sistema significaba, desde luego, que el cañonazo raramente sonaba a la hora precisa.

«Para nosotros el cine era un instrumento que utilizábamos para descubrir lo que nos rodeaba. Queríamos independizarnos de lo que veíamos como cine oficial, aportar un nuevo lenguaje. Fernando Birri, que había fundado en Santa Fe, Argentina, la Escuela de Cine del Litoral, tuvo gran influencia en nosotros. Tenía frente al cine una posición definida: un realismo crítico, cercano al neorrealismo, aunque era otra cosa. Muchos partieron a estudiar a esa escuela. Entretanto, otros nos dedicábamos, además, a organizar exposiciones de cerámica, de objetos de mimbre; nos interesaba la pintura y estábamos bastante locos tratando de descubrir la luz, nuestra luz del Sur, que es una luz marítima de mucha riqueza cromática... Filmaba, también, todo lo que podía...

— *¿Y cómo resolvían problemas técnicos como el revelado de las películas?*

— Las enviábamos a Estados Unidos, a Panamá, y más tarde, a Argentina. No teníamos en ese tiempo como resolverlo en Chile. Todo era así. Antes de tener, por ejemplo, nuestras propias cámaras, las conseguía-

mos en préstamo: las del Instituto de Cinematografía del Ministerio de Educación; una viejas cámaras Mitchell, muy pesadas, que eran de propiedad de Chile films, y hasta una de 16 mm. que me prestaba un amigo químico del Laboratorio Chile.

«Nosotros queríamos ser independientes, tener nuestra autonomía, de modo que incluso, cuando era inevitable, financiamos algunas películas con dinero de nuestros propios bolsillos. Esa actitud de independencia en nuestro trabajo tratamos de mantenerla siempre.

—¿Tú fuiste el director del Centro durante toda su existencia?

—No, yo lo fundé y lo encaucé, mientras fui su primer director. Después me sucedió en el cargo Chaskel, que es un hombre muy organizado...

— Cuéntame de tus primeras películas.

— Eran films modestos realizados con muy pocos recursos, muy diferentes a todo lo que se había hecho en Chile hasta ese momento. *Día de organillos*, *Trilla*, *Mimbre*, fueron hechos gracias a una ayuda especial de la Secretaría General de la Universidad de Chile. Eran películas que recreaban aspectos de la vida cotidiana, sin tics folklóricos, procurando revelar una realidad sencilla, sin máscara. Los protagonistas: Manzanito, que tejía figuras prodigiosas en mimbre; los organilleros, que yo seguía con mi cámara por las calles de la ciudad. *Mimbre* fue hecha con la técnica de las películas mudas: A Manzanito lo íbamos descubriendo cuando íbamos filmando, y después Violeta Parra hacía el «comentario» de su trabajo con la guitarra. *Trilla* está hecha de modo casi antropológico: filmada en Canquihue, cerca de Concepción, el film tiene también música de Violeta, que canta en él cuecas y tonadas de la misma región.

«En 1962 me dieron un premio en el Festival Internacional de Locarno por *Láminas de Almahue*. En ella el montaje tiene un papel decisivo; creo que puede calificarse de film experimental. Por esa fecha hago también *Casamiento de negros*, otra vez con Violeta Parra, pero la película termina por perderse. Eso mismo me ocurre con otro film que intento hacer con Neruda. Recuerdo que la película comenzaba en una casa de la calle Agustinas, donde Neruda había descubierto un mascarón de proa inmenso. El poeta lo había ido a buscar junto con su amigo Manuel Solimano, a quien le había pedido ayuda para el traslado de la pieza a Isla Negra. Ambos vestían de marineros. La operación despertó una gran expectación, por las proporciones del mascarón y porque mientras la mole era subida al camión se produjo un gran atasco de automóviles en la calzada.

— Entiendo que en este período de tu trabajo se cierra con *La Marcha del Carbón*.

— En verdad, fueron principalmente dos: *La Marcha del Carbón* y *Banderas del Pueblo*. Fueron hechas como siempre con una pobreza total de medios. Mi suegro me compró la película virgen para hacer la primera, en la cual trabajamos media docena de personas, incluida mi compañera, Sonia, que fue la montajista. El sindicato de Lota también me ayu-

dó. La marcha recorrió un total de 40 kilómetros, y como para filmarla nosotros nos movíamos constantemente hacia atrás y hacia adelante, yo creo que al final hicimos un recorrido superior a los 160 kilómetros.

«La marcha, como se recordará, fue un dramático acontecimiento de nuestra vida sindical y política. Fue organizada para quebrar la resistencia de la Compañía, que se negaba a solicitar una solución a una huelga que se prolongaba ya durante tres meses. Aunque la población de la zona —incluidos los comerciantes, los feriantes— ayudaban a mantener las ollas comunes, la situación se tornaba cada día más difícil, porque había que alimentar a miles de personas. Así que los sindicatos decidieron marchar desde Lota a Concepción. Alrededor de cincuenta mil personas; los mineros con sus mujeres y sus niños. Una marcha histórica, en un día luminoso, con un viento que hacía flamear los miles de banderas. Todo se prestaba para hacer un buen documental.

«En ese tiempo yo tenía ya alguna experiencia en la filmación de marchas, mitines y otros actos de masas. Militaba en las juventudes comunistas, así que estaba familiarizado con este tipo de manifestaciones. Había adquirido una técnica casi profesional, aunque la falta de recursos nos obligaba a emplear métodos artesanales, como ése, por ejemplo, de tener que trepar a los postes telefónicos para poder filmar panorámicas.

«El relato de la película lo hizo después Pancho Coloane. Recuerdo que un día partimos a su casa en Quintero con un copión del film, y en una noche, con algo para comer y una garrafa de vino, hicimos todo el trabajo. En la mañana todo estaba ya totalmente listo.

«De *La Marcha del Carbón* se conservan sólo planos dispersos. Un dirigente comunista lo llevó a la Unión Soviética, a donde viajó con motivo de una reunión internacional. Quería solicitar ayuda para sacar varias copias de la película, cosa que nosotros no estábamos en condiciones de hacer. No sé qué pasó exactamente después, pero lo cierto es que del film nunca más se supo.

«Antes que *Banderas del pueblo*, que fue realizada en 1964 y presentada en el Festival de Leipzig de ese año, hice otro film, *Ahora le toca al pueblo*, de 40 minutos de duración, preparado para la campaña electoral del Partido Comunista chileno. Se exhibió en muchas ciudades entre el 62 y el 63, y no sé dónde quedaron finalmente las copias. O sea, que se perdieron también.

— *Fuera de tus propias películas, entiendo que el Centro produjo las de otros cineastas.*

— Naturalmente. Se hizo un film experimental, *Un viaje en tren*, de Enrique Rodríguez, y varios documentales, como *Artesanías de Chillán*, de Domingo Sierra y *Arqueología en el Norte*, filmado por Pedro Chaskel en la desembocadura del río Loa. Pero nuestra labor no se limitaba a eso. Procuramos establecer relaciones con organismos afines de otros países, como, por ejemplo, con los Institutos de Cinematografía de la Universi-

dad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Santa Fe. También nos preocupamos del patrimonio cinematográfico nacional: el Centro trabajó en la restauración de *El Húsar de la Muerte*, el célebre film sobre Manuel Rodríguez realizado en 1925 por Pedro Sienna, y organizó su proyección pública. Años más tarde, la tarea se completó poniéndole una banda sonora, con música de Sergio Ortega.

«Logramos también hacer venir a Chile a dos personalidades importantes del cine mundial. Uno fue Henri Langlois, el director de la Cinemateca Francesa, que nos ayudó en nuestras discusiones del plan de trabajo del Centro; el otro: Joris Ivens, el cineasta holandés, uno de los más grandes documentalistas del mundo.

—¿Tú trabajaste con él?

— Sí. Yo participé como correalizador del film *Valparaíso*, en el cual estuve también a cargo de la producción. Este documental fue el producto de un acuerdo de coproducción entre organismos franceses y la Universidad de Chile. Esta financió una buena parte de los gastos, y no me olvido, a este propósito, del escándalo administrativo que algunos quisieron armar cuando la Universidad tuvo que pagar los honorarios correspondientes a la utilización del famoso prostíbulo porteño llamado de «Los Siete Espejos». Para la filmación hubo que «ocuparlo» una jornada completa, desde las seis de la tarde hasta las seis de la mañana, pagando consumos y la participación de prostitutas y marineros.

«Con la llegada de Ivens se presentó también toda su producción cinematográfica, que se veía en Chile por primera vez.

— ¿Fue importante para ti trabajar con él?

— Bueno, yo aprendí, sobre todo, de su experiencia, de su oficio, pero no de su método, que era muy personal, y que, para mí, peca de subjetivo, no corresponde a una objetividad. *La Marcha del Carbón*, por ejemplo, yo la filmé yendo donde la gente, haciendo encuestas con ellos, procurando conocerlos y conocer sus problemas. El método Ivens es distinto. El es organizado (era contador antes de hacerse cineasta), pero yo creo que *Valparaíso* es un film falso, intemporal, pintoresquista. Se ven mucho los ascensores y las escaleras de los cerros, los volantines, pero no se da la dimensión de lo que es la comunidad, la gente metida en un proceso social en desarrollo. Falta esa perspectiva. Yo siento que la película, a pesar de que Ivens es un humanista, un hombre de izquierda, está hecha con la visión de un europeo. Claro, fue importante para mi formación profesional trabajar en *Valparaíso*, entre otras cosas porque era la primera vez que filmaba con un cierto presupuesto; pero en mi formación profunda como creador ha sido mucho más fundamental trabajar con Pancho Coloane o con Violeta Parra, con los cuales cumplía una tarea apasionada. Yo creo en el cine como instrumento de transformación de la sociedad. Me juego por eso.

— ¿Y tu etapa en el Centro?

— Intenté hacer otra película sobre Neruda, que desgraciadamente también se perdió. Esta era en 35 mm., en blanco y negro, y la cámara la hizo Patricio Guzmán, que no hay que confundir con el cineasta del mismo nombre. El film era sobre los primeros amores del poeta, los que tuvo con una niña de una panadería de su pueblo. Filmamos a la familia de Neruda, a sus tíos, la Mamadre, los trenes de Temuco, la lluvia, los bosques. Filmamos debajo de los mesones, Neruda niño, escondido con una niña. Fuimos al paso cordillerano por donde salió al exilio. La película se llamaba *Neruda, ese desconocido*, y teníamos como para una proyección de tres horas. Pero todo se perdió.

«En el Centro nos preocupamos, también, de los jóvenes que querían filmar, y que eran muchos. Los ayudábamos, cediéndoles bobinas de película virgen, porque yo estoy convencido que la única manera verdadera de aprender cine es «quemando» película, y yo quería ayudar a que en el país se desarrollara una cinematografía de gran envergadura. Hubo mucha gente que tuvo así las posibilidades de hacer lo que ellos querían hacer. Con la ayuda del Centro de Cine Experimental, Helvio Soto hizo *Yo tenía un camarada*, Raúl Ruiz, *La maleta*, aunque no lo terminó. Más tarde, *El Chacal de Nahueltoro*, de Miguel Littin, fue coproducida junto con el Centro. Sergio Larraín, Domingo Sierra hicieron films, todos ellos independientes y de gran dignidad. Todo esto creo que fue muy importante para el futuro del cine chileno, ayudó bastante a todo lo que vino más tarde.

— *¿Y durante la Unidad Popular?*

— No hice cine, me dediqué a la Arquitectura. Pero después del golpe de Estado, realicé algunas cosas. Filmé a Delia del Carril, a Juvencio Valle, a otros poetas. Con Carlos Flores, José Román, Jorge di Lauro, Nieves Yanko y otros organizamos una agrupación, el Cine-Arte Pedro Sien-na, pero tuvimos problemas con Mónica Madariaga, que era entonces ministro de Educación. Después estuve a cargo de un taller en el Instituto Chileno-Italiano, entre 1978 y 1980, donde organicé proyecciones y debates de los films proyectados. Hice también un video de cuarenta minutos de duración sobre el Festival de la Canción de Viña del Mar.

— *Finalmente fue No eran nadie, que viniste a terminar en Francia. Lo primero que llama la atención es tu salto desde el documental al cine de ficción.*

— En Chile se produjo un encandilamiento con el terror. A mí me interesaba, en cambio, desarrollar una realidad más antropológica, llamar la atención, por ejemplo, sobre la progresiva extinción de los indios de Chiloé. Chile es un país largo y multifacético, y hay que conocerlo más profundamente para enriquecer el proceso de su transformación social. Está el Chile marítimo, el Chile de los mapuches, el Chile de la mujer, que no es una sola Mujer, sino muchas y diferentes. Tal vez sea cierto que esta realidad no sea muy interesante para la exportación; hay otros graves problemas que tenemos que denunciar al mundo...

«Mi cine es ahora más complejo, está a medio camino entre la ficción y el documental. *No eran nadie* la tuve que improvisar virtualmente desde la nada. Todos sabemos que en Chile no hay mucha libertad para filmar. En Chiloé había mucho menos vigilancia que en el resto del país, y a mí me interesaba mostrar esa realidad, incluido su lado moral. Por eso aparece en el film el tema de los desaparecidos; yo no lo puse forzado, es un tema latente en todo Chile.

— *¿No crees que alguien podría reprocharte el haber hecho esta película con un estilo o una modalidad de hace veinte años? El cine chileno ha alcanzado en estas dos décadas un nivel profesional importante, y pareciera que tú no buscas apoyarte en una infraestructura mayor, más desarrollada.*

— Tu pregunta dispara al fondo de mi problemática, la problemática de un cine chileno donde la cuestión de la producción es determinante. Yo creo que al hablar del cine chileno actual, hay que separar el que se hace afuera, el cine que se ha desarrollado con la solidaridad, del que se hace en el interior, cine de la sobrevivencia, que se hace a menudo, en efecto, con la misma tecnología de hace veinte años. Afuera ha habido posibilidades de desarrollarse, la solidaridad ha sido generosa y ha permitido que se trabaje con dinero, con recursos técnicos. En Chile, en cambio, con el fascismo, el cine ha sufrido un serio retroceso. El cine no es solamente una expresión de lenguaje que se hace sólo para «mostrar»; forma parte de un todo; y hoy, en nuestro país no hay productores, el Cine Experimental ya no existe, la Cinemateca fue clausurada; todas las manifestaciones del cine chileno han quedado truncas.

«Yo asumo, por eso, la imperfección como una posición moral. A mi hijo, por ejemplo, que me ayuda a filmar, no le permito que haga panorámicas con un trípode. Mi posición corresponde a la de un cine antropológico. Hay un equilibrio entre forma, contenido y tecnología; de allí surge una armonía que debe ser coherente con lo que se quiere expresar. No se puede expresar lo mismo con la cámara en la mano que utilizando una grúa. Yo estoy, ya lo dije, en la posición de un cine antropológico, y estoy convencido que sería inmoral penetrar en la casa de una campesina mapuche, por ejemplo, encaramado en esa grúa. Hay que mostrar las cosas con más humildad, fuera de que para el cineasta es más vital trabajar como yo lo hago. Yo asumo una microtecnología, una tecnología franciscana; mis películas son baratas. Yo no me gasto un millón de dólares en hacer un film; eso es una inmoralidad propia de un cine comercial donde todo está subordinado al gran espectáculo, todo se hace para «impresionar», y por lo general al servicio de temas sensacionalistas.

— *Por último está **La Glane**. De pronto, apareces abandonando la temática chilena.*

— Lo cierto es que *La Glane* es un film que está hecho con la mirada de un realizador chileno. El dolor que produce la violencia del fascismo

en Oradour* es el mismo que nos produce el martirio de Lonquén, en Chile. Es una película sobre la vida que continúa, a pesar de todo. Los nazis quemaron niños, mujeres, viejos; quemaron animales, casas, graneros, la iglesia del pueblo. Creyeron que habían quemado todo, que habían matado todo, pero olvidaron que quedaba el río, «La Glane». En Chile es lo mismo; hagan lo que hagan, la vida continúa...

«*La Glane* está en la misma línea que *Láminas de Almahue*. Es la manera de mirar un proceso, y eso es lo esencial. Es algo vital para mí, no es anojadizo.

2

Nelson Villagra: los cien rostros latinoamericanos de un actor

— *Empecemos si lo crees adecuado, desde el principio...*

— Bueno, nací en 1937, en Chillán, en una zona fundamentalmente agrícola. Es bueno tenerlo en cuenta, porque tuve desde niño un espíritu fundamentalmente campesino. Mi familia era de condición campesina y eso ha sido muy importante para mí, porque mis experiencias ligadas a ese espíritu han sido muy vitales, siento que me han hecho espiritualmente más sano y me han protegido en la vida.

«Tenía sólo trece años —en 1950— cuando ingresé a la actividad teatral. Estaba en pleno período escolar, pero trabajaba en teatro, en un grupo teatral de aficionados que actuaba en radio todos los domingos. El grupo lo había formado Enrique Gajardo Velázquez, un gran pionero del teatro, hoy desgraciadamente bastante olvidado, que organizó en la zona diferentes núcleos, a los que se les llamaba «teatros experimentales», porque dependían del Teatro Experimental de la Universidad de Chile. Allí estuve cinco años, al cabo de los cuales me fui a Santiago, donde me inscribí en la Escuela de Teatro de la Universidad, estimulado por los compañeros de mi grupo. Me costó tomar la decisión; la idea me inhibía, porque yo estaba decidido a ser agricultor; lo que más me gustaba era trabajar en el campo, en contacto con la tierra. Allí estuve tres años, y a partir del 58 se inició un período de casi una década en que estuve únicamente dedicado a la actuación teatral. Primero en Concepción, en el Teatro Universitario, durante un largo

* Oradour-sur-Glane, aldea francesa, fue arrasada por los nazis el 10 de junio de 1944. 650 personas —prácticamente la totalidad de los habitantes del poblado— fueron masacradas mientras las viviendas eran destruidas o incendiadas. La acción se recuerda como uno de los hechos más atroces de la ocupación alemana en Francia.

período, con Jaime Vadell, Delfina Guzmán, Shenda Román, Gustavo Meza, Jazna Ljubetić y otros. Se me escapan algunos nombres.

— *Lucho Alarcón ha contado antes en Araucaria detalles de cómo trabajaba ese grupo, del clima de convivencia casi constante, lo que hizo de ello una experiencia profesional y humana bastante singular.*

— Al principio hubo algunos roces, pero luego logramos integrarnos hasta formar un grupo donde de verdad nos entendíamos. Nos dirigía Gabriel Martínez, que siento también que está muy olvidado, lo que es lamentable, porque su labor fue muy significativa. Después lo sucedió Pedro de la Barra, con el cual el trabajo fue una gran experiencia. Nuestro paso por Concepción fue muy importante en nuestro desarrollo artístico, y la relación humana fue muy rica. Por una parte, trabajábamos todos los días en jornadas completas: cursos teóricos por las mañanas y en la tarde ensayos, y aunque las funciones eran relativamente pocas —temporadas de quince días, un mes a lo más— el público que nos veía era considerable, porque las salas que ocupábamos eran grandes y por lo general se llenaban, lo cual era un triunfo. Por otra parte, en Concepción tuve mis primeras relaciones reales con la clase obrera chilena, con los pescadores. Los sindicatos nos invitaban a menudo, y eso creó contactos no sólo en cuanto a la actividad teatral; un entendimiento singular, como de complicidad...

— *¿Y con qué repertorio llegaban ustedes a los sindicatos?*

— De las primeras obras no recuerdo ya ni los títulos. Eran piezas que no tenían nada que ver con el público obrero: como si se asomaran a una vitrina y miraran los vestidos de la princesa de Mónaco. Una obra la transformamos en una comedia musical, para hacerla más liviana. Así fuimos alcanzando una visión más real del problema, tanto del tratamiento artístico de las obras como del tipo de relaciones que había que establecer con el público. Yo creo que estas experiencias fueron definitivas para nosotros. Así fue como logramos encontrar un repertorio adecuado para los campesinos, los obreros, los artesanos. Con *Población Esperanza*, de Isidora Aguirre y Manuel Rojas, *Las redes del mar*, de José Chesta o *La canción rota*, de Antonio Acevedo Hernández. Esta última la dirigí yo, y durante su representación creo que fue la primera vez en que en la galería del Teatro Nuevo de Concepción se sintió al público manifestarse con un zapateo general cuando se produce un enfrentamiento entre el patrón y los campesinos.

«En 1965 me fui a Santiago. No quisimos quedarnos en Concepción después que Ignacio González Ginouvés reemplazó como rector a David Stitchkin. De éste hay que rescatar grandes cualidades como Rector, y la verdad es que muchas cosas cambiaron después que él se fue. Entre ellas el teatro, donde un nuevo director no supo canalizar nuestra experiencia teatral, y quiso volver al teatro convencional. Me fui, pues, a trabajar a Santiago con el Teatro Ictus, junto con Delfina Guzmán, con Jaime Vadell. Allí estuve dos años. Paralelamente fui llamado por la televisión, el Canal 9, que recién empezaba, donde participé en unos teleteatros.

— *Filmados en directo, recuerdo...*

— Sí, y lo que pasaba, pasaba... Y por Dios que pasaban cosas... A medida que nos íbamos desarrollando, íbamos ampliando nuestro trabajo. Trabajé con Charles Elsesser, muy buen director, que era el que más sabía de la cosa. Allí conocí a Miguel Littin, que también me dirigió. Y luego pasé al cine.

— *Cuéntame de ese paso.*

— Fue en 1967. Naum Kramarenko, que filmaba *Regreso al silencio* con los hermanos Duvauchelle, me llamó para hacer el papel de un mafioso. Pasó entonces algo bastante curioso y divertido: en la película aparezco constantemente con una sonrisa, y muchos interpretaron eso como un modo elegido por mí para transmitir el cinismo del personaje. Pero no era eso, sino simplemente que estaba de verdad tentado de la risa, porque era mi primera experiencia cinematográfica, y para un modesto provinciano como yo el trabajar de pronto en el cine me había resultado bastante exótico.

— *¿Y cómo fue para ti el cambio del teatro al cine? ¿Hallaste una diferencia muy grande como actor?*

— No, la verdad es que la diferencia no es muy grande. Detrás de las cámaras hay un público físico: los camarógrafos, los electricistas, los sonidistas, los demás técnicos; todos ellos suman más de diez personas, a veces veinte, y algunas veces mucho más. Aunque yo siento que no necesito público para ejecutar mis acciones como actor. Me basta saber que mi trabajo está destinado a él; me estimula la necesidad de comunicar ciertos contenidos en cierta forma, y la cámara, como representante de miles de espectadores (potencialmente), también me estimula, porque la sé un inefable ayudante que registrará lo que yo intento construir ahí en el estudio.

— *Después de **Regreso al silencio** tu actividad en cine fue ya más o menos continua.*

— Sí, porque el período era propicio. En los años 67, 68, se abren nuevas perspectivas para la cinematografía chilena; hay un espíritu de indagación más profundo de la realidad, y surgen o se afirman cineastas como Raúl Ruiz, Littin, Helvio Soto, Aldo Francia, Elsesser. Se abrían tiempos nuevos para nuestro cine.

«Primero trabajé con Charles Elsesser en *Los testigos*, film basado en un cuento del escritor Guillermo Sáez, y luego trabajé en *Tres tristes tigres*, la obra teatral de Alejandro Sieverking que yo había dirigido cuando integraba el grupo El Cabildo. Allí nos iba muy mal, pero una de las obras que nos salvó de la ruina fue *Tres tristes tigres*, en la que Lucho Alarcón hacía el papel de que yo luego interpreté en el cine. Raúl Ruiz había ido a vernos al teatro, y se entusiasmó. Fue así como decidió hacer la película, manteniendo la estructura de la obra, pero cambiando algunos elementos aquellos que en el original sólo estaban sugeridos.

— *La crítica coincidió en señalar que fue una buena actuación tuya. ¿Te sentiste bien en el personaje? ¿Te ayudó la dirección de Raúl Ruiz?*

— Bueno, el personaje que realizo es un lumpen, vive de diversos oficios, desciende de oficinista a barrendero; se mueve en un sector social donde él es un desplazado.

«Ahora bien, el film fue muy importante para mí. Había una relación muy libre con Raúl. En la película trabajaban actores profesionales con muchos que no lo eran, pero la mezcla no se notó. Eso habla bien de los intérpretes, pero también de la buena dirección de actores del realizador.

«Después me tocó hacer *El Chacal de Nahueltoro*, que sigue siendo, creo, uno de los films más interesantes realizados por Miguel Littin.

— *Tú que has estado con ambos ¿Qué diferencias sentiste entre Littin y Ruiz como directores?*

— Los dos tienen mucha similitud; ambos han trabajado con actores profesionales y aficionados, a los cuales les daban un espacio y mucha libertad, lo cual es bastante alentador. Ahora, en mis relaciones con ellos ha habido una situación particular, porque cuando hicimos aquellas películas ellos estaban empezando, y yo, en cambio, era un actor hecho, con muchos años de trabajo, lo que significó que hayan depositado mucha confianza en mí. La verdad es que podría haber sido yo el desconfiado, pero no tuve recelo alguno, me entregué totalmente, lo que fue muy bueno porque permitió establecer un verdadero diálogo. Además hay otra cosa, un secreto del cine que tiene que ver con la calidad de los camarógrafos, que en el caso de estas dos películas eran muy buenos, tanto el argentino Bonacina de *Tres tristes tigres* como Héctor Ríos de *El Chacal de Nahueltoro*. A veces ocurre con los directores de fotografía, cuando son muy formales, que te piden pequeños sacrificios. Te dicen «no te pases la mano por el bigote», porque el cuadro es muy cerrado, o «camina más lento», aunque uno siente, como actor, que debería ir más rápido. Todo eso va contra la actuación, el actor pierde, se lo siente sobrecargado. A veces, es cierto, se justifica, vale la pena, pero a la larga daña. Nada de eso ocurrió con Bonacina o con Ríos. Ambos creaban un tipo de encuadre que dejaba total libertad al actor. Yo recuerdo, por ejemplo, una escena en *El Chacal* en donde yo giro sobre mí mismo, porque el personaje está borracho, y entonces la cámara giraba conmigo, como si estuviera compenetrada en la actuación; aquello era como un ballet. Así, uno se atreve a repetir una escena sin miedo de que ésta pierda el sentido dramático. Sí, los directores de fotografía son vitales en un film.

— *Pero volviendo al realizador propiamente tal ¿Qué es lo que hace, exactamente, que pueda ser para ti un buen director de actores?*

— Bueno, yo creo que es aquel que sabe darme un espacio orgánico en la escena; aquel me da las líneas gruesas de lo que tenemos que conseguir y me deja trabajar tranquilo. Aquel que no se inmiscuye en las emociones del personaje, sino que sabe crear circunstancias que me las provoquen. Aquel que sabe comunicarte sus concepciones, pero que, dado el caso, tie-

ne la suficiente modestia para seguir tus concepciones si son más efectivas que las que él, respecto al personaje o a la situación dada.

— *Retomemos la línea cronológica, si te parece.*

— Después de *El Chacal de Nahueltoro* vinieron cosas muy locas con Raúl Ruiz, como *Colonia penal*, una película que dicen que de repente la dan por allí, aunque yo no sé dónde. No había un guión previo. Raúl me dijo un día: «Quiero que me hagas una gauchada; estamos haciendo una película y me gustaría que hicieras algo en ella, aunque todavía no sé exactamente qué». A mí no me sorprendió porque él era siempre así, hacía las cosas a lo amigo, atendido a su gran talento. De modo que partí a Chile Films, donde me enfundaron un uniforme militar, porque parece que se trataba de interpretar a un militar, aunque de la película yo no entendía absolutamente nada, o el propio Raúl no lograba hacerse entender. Eran dos o tres secuencias; en una yo debía cantar debajo de un balcón y en las otras tenía que hablar en un idioma que Raúl había inventado. Todo sucedía en una isla y era bastante delirante. Recuerdo una escena con Mónica Echevarría, en que era violada por varios tipos.

Trabajé además en ese mismo período en *Nadie dijo nada*, también de Raúl Ruiz, que produjo el film con fondos de la Radio Televisión Italiana. Creo que nunca pudo exhibirse en Chile. Ocurrió otro tanto con la última película que filmé antes del golpe de Estado: *La tierra prometida*, de Miguel Littin, que incluso tuvo que ser terminada ya en el exilio.

«Con este último film completaba un total de siete películas hechas en Chile antes de salir al exilio.

— *¿Tú abandonaste el país inmediatamente después del golpe militar?*

— No, estuve asilado en la embajada de Honduras, donde esperé cinco meses a que me dieran salvoconducto para poder partir. En ese país estuve algún tiempo, pero no tenía perspectiva alguna, así que intenté viajar hacia Argentina. Tuve que pasar por Panamá y allí me detuvieron. Llegué justo cuando llegaba también al país el señor Kissinger, y la ciudad estaba sometida a una vigilancia especial. Yo tenía una apariencia seguramente poco recomendable, porque andaba muy mal vestido y con una vieja maleta amarrada con un cáñamo, de modo que el tipo de inmigración me miró de arriba a abajo, vió mi traje y la clase de maleta que llevaba, y debe haberse dicho: «éste es un terrorista». Además, yo viajaba sin pasaporte, apenas con un papel con mi foto, lleno de sellos, pero que no era un pasaporte. Quién sabe qué habrán pensado; me sacaron del aeropuerto y me tuvieron un día detenido en el regimiento que queda al frente. Luego, me expulsaron y me mandaron de vuelta a Honduras. En ese tiempo estaba ya Miguel Littin en México y desde allí me ayudó para que me dejaran entrar en el país. Después me contactó en la Universidad de Jalapa, donde entré como profesor en la escuela de Teatro. Vino en seguida un período en que, por responsabilidades políticas, tuve que viajar a Europa: mi partido me encomendaba asumir tareas en la solidaridad con

Chile en países como Francia e Italia. En este último estuve a punto de filmar una película en que yo desempeñaba el papel del Che Guevara en Bolivia. El director hallaba que yo tenía algún parecido con el Che, y estaba empeñado en que hiciera el papel. Me ocurrió una cosa bien curiosa: si se trataba de interpretar al Che, me pareció que era como incongruente, que eso había que hacerlo en América Latina. Y coincidió el proyecto de filmación con un viaje que yo tuve que hacer obligatoriamente a La Habana, de modo que ya no pude volver a tiempo a Italia. Desde el punto de vista profesional, aquella posibilidad era buena para mí, pero yo seguía con la idea de que no era bueno hacer al Che en Europa.

«Bueno, ya en La Habana, el ICAIC se interesó por mí, y como Shenda Román, mi mujer, había llegado también a Cuba, nos contrataron para hacer la primera película que se hacía en ese país en solidaridad con Chile. Fue *Cantata de Chile*, dirigida por Humberto Solás. Así empezó para mí una etapa que al principio era sólo transitoria. Pero el tiempo fue pasando, fue pasando, y ahora ya tengo once años de vivir aquí.

— *Y en este período es cuando has hecho el mayor número de películas...*

— Sí, creo que han sido trece, porque ya debo estar llegando a la veintena de films... He filmado, desde luego, con realizadores cubanos, como Manuel Pérez y Gutiérrez Alea. Con este último, una película que me parece importante: *La última cena*. Con Solás hice un film más, y naturalmente, he vuelto a hacer otros trabajos con Littin: *El recurso del método*, *La viuda de Montiel*. Además, hay otra dirigida por un chileno, Sergio Castilla, que se titula *Prisioneros desaparecidos*.

— *¿Hay algunas que te placen en particular?*

— Siempre es difícil señalar preferencias, pero es inevitable que me gusten más aquellas que, a mi juicio, ha logrado adentrarse y expresar en mejor forma la realidad tratada. Son, por orden cronológico: *El Chacal de Nahueltoro*, *Tres tristes tigres*, *La última cena* y *El recurso del método*.

«Ahora bien, sin ánimo de fijar prioridades, quiero recordar la satisfacción que significó para mí participar en *El recurso del Método*. Alejo Carpentier dijo que nunca se imaginó que el personaje principal fuera tan fidedignamente representado. Es el mejor halago que he tenido en mi vida artística. Yo creo que él es uno de los intelectuales más lúcidos que ha habido en Latinoamérica, y fue importante que quedara contento. La verdad es que hacer de dictador me costó mucho trabajo, no fue fácil acercarme al personaje, me pesaba nuestra dictadura: la composición misma del tipo, lo que pensaba, cómo se movía, todo era una mezcla de intuición y racionalidad.

«Cuando yo me enfrento a un personaje*, me pregunto cuál es el modelo que por su modo es el que mejor lo puede expresar. Nunca me ha tocado encontrar un modelo idéntico al personaje, pero sí con muchos rasgos simi-

* Estas reflexiones sobre el trabajo del actor han sido extractadas —por sugerencia del propio Villagra— de un texto suyo publicado hace algunos años en la revista *Cine Cubano*.

lares. Luego reflexiono sobre cuáles pueden ser los mecanismos internos que condicionan el modo externo del modelo. A mí me subyugan los modos de las personas, sus aspectos internos y externos, creo que me ha interesado desde antes que yo me hiciera actor. Las personas me entregan su esencia, no tanto en lo que dicen o hacen sino en *cómo* lo dicen y en *cómo* lo hacen. Estoy convencido que la esencia humana —en términos «actorales»— se me revela a través del *modo* y es así que siempre trato de imprimirle a mis personajes un modo particular, sirviéndome de un modelo central y otros particulares, circunstanciales.

— *¿Y tú podrías señalarnos un modelo, relacionado con alguno de los personajes que te hemos visto en el cine?*

— No, ese es un secreto profesional. Es como el secreto de confesión. Pero puedo contarle una anécdota. Durante el rodaje de *El Recurso del Método* tomé como modelo circunstancial a Miguel Littin, que dirigía el film. Lo tomé como modelo para una secuencia, concretamente su modo de encolerizarse; me pareció que resultaría significativo en el personaje. En la edición del film Littin (él no conocía entonces este detalle) desechó el plano en el cual él me había servido de modelo. Y hasta hoy estoy convencido que Miguel, rechazando el plano referido, rechazó una parte de su propio *modo*, de lo cual nos hemos después reído con él, cuando decidí, finalmente, contarle la historia.

— *¿Sientes que el exilio te ha enriquecido como actor? ¿O te ha empobrecido?*

— La verdad es que yo no me siento exiliado, sino simplemente alguien que está trabajando en el exterior. Sentirme exiliado es como permitirme un lujo, y admitir de algún modo que estoy derrotado. Pero, claro, me falta mi basamento, mi gente, mi realidad. Yo siento que podría haberme expresado con mucho mayor riqueza si hubiera interpretado mis propias cosas, y no las más generales en las cuales he tenido que estar expresándome. Pero, por otra parte, el haber hecho esto último, la necesidad de traducir otras realidades, me ha enriquecido, y me permite volver los ojos a lo mío y tener, creo, una visión más rica. Ahora, si tú me preguntas cómo me he sentido, si más alto o más bajo, te contesto que más alto. Hay tanta gente que no ha podido ejercer su profesión. A mí me ha ido bien. Hasta podría haberme ido mejor, si me hubiera preocupado de crear-me una imagen, hacerme más publicidad, pero habría tenido entonces que elegir otros intereses, pensar en hacer «una carrera». Eso me habría exigido una dinámica distinta, y yo, la verdad, no tengo talento para autopromoverme. Como tampoco tengo talento para cuestiones empresariales. Recuerdo, por ejemplo, el caso de *Chacal de Nahueltoro*, película en la cual ninguno de sus participantes cobró inmediatamente nada, porque la producción tuvo un carácter cooperativo. Yo tengo un 10% de los derechos de exhibición internacional, pero nunca he visto un centavo. A lo mejor soy millonario sin saberlo...

«Me interesa el trabajo que estoy haciendo y no me arrepiento de lo que he hecho hasta ahora. Todo lo que he ganado en el exterior quisiera llevármelo para sembrarlo en mi país, donde me gustaría mucho poder trabajar. Es muy vivo ese sentimiento. Y hacer lo que se pueda: en cine, en vídeo, en teatro, en televisión. En fin, ya se verá.

RICARDO A. FIGUEROA

De «La ciudad y los perros» a «Jaguar»

Sebastián Alarcón es un caso singular entre los cineastas chilenos del exilio. Salió de Chile —de Valparaíso— muy joven, en 1970, antes del triunfo de la Unidad Popular, para estudiar en Moscú en el Instituto de Cine. Hacía uso de una de las becas de intercambio vigentes entonces entre los gobiernos de Chile y de la Unión Soviética. Estaba terminando sus estudios cuando se produjo el golpe de Estado, y ya no le fue posible volver al país. Se quedó, así, en la URSS, e inició una carrera como director de cine en la que se cuenta ya la realización de cinco largometrajes de ficción: *Noche sobre Chile* (1977), película sobre la vida en el país en los días inmediatamente posteriores al golpe; *Santa Esperanza* (1980), sobre las peripecias de los prisioneros en un campo de concentración, en el Norte de Chile; *La caída del cóndor* (1982), radiografía de un dictador latinoamericano; *La apuesta del comerciante solitario* (1984), Chile hacia fines de los 70; y finalmente, *Jaguar*, basada en la novela de Vargas Llosa, *La ciudad y los perros*.

Situación singular, en efecto, la de Alarcón, cuyas películas conocen apenas un puñado de chilenos y que son, sin embargo, por obra del vastísimo mercado en el que han sido mostradas —el del público soviético— algunas de las que más audiencia han tenido en la historia del cine hecho por chilenos. De la última, por ejemplo, se han hecho más de mil copias; es decir, que está previsto que la vean varios millones de personas.

Jaguar (en realidad es su nombre ruso —*láguar*— aunque se supone que el título oficial en castellano será otro) fue producida por Mosfilm en 1986, y de ella se habla en el artículo que publicamos a continuación.

Ricardo Figueroa es profesor de literatura inglesa, y en tanto tal trabajó antes del golpe en la Sede Nuble de la Universidad de Chile. En el exilio ha vivido en Edimburgo y en Londres y desde hace dos años, en Moscú.

Llevar al cine *La ciudad y los perros* (CPL) cuando ya existe una versión pudiera parecer un desafío, no necesariamente en relación con el trabajo del cineasta peruano Lombardi, el autor de dicha versión, sino más bien con la sabia sentencia cervantina de que «nunca segundas partes fueron buenas». Pero Sebastián Alarcón tenía razones más que sobradas para acometer esa empresa, a sabiendas incluso de tener que arrastrar inconvenientes, como el de adaptar la ya antigua novela de Vargas Llosa a la realidad de hoy sin violentarla, y hacerlo de manera original teniendo que trabajar lejos del continente latinoamericano: su película está hablada en ruso, cuenta con actores soviéticos —bastante jóvenes— y fue rodada en Bakú y en Moscú; pero es fundamentalmente nuestra, con un trasfondo social más nuestro aún.

Pero *Jaguar* no es simplemente una versión del LCP; es algo más, lo cual no quiere decir que Alarcón se haya limitado a utilizar algunos aspectos de la novela para llegar preconcebidamente a una meta distinta o incluso ajena a su asunto.

La fábula de LCP no cambia; al contrario, el argumento de *Jaguar* se afirma en ella hasta en cuestiones de detalle. En efecto: desde el robo de las preguntas para el examen de química hasta la escena aclaratoria entre el oficial y el cadete, el conflicto como tal es el mismo de la novela. Y ahí están sus mismos elementos: la delación, el castigo al culpable, el anonimato del delator, su muerte «accidental», la denuncia de asesinato, la confrontación del denunciante —el «soplón»— con los jefes y la dirección militar del establecimiento, etc. Y ahí están los mismos personajes de LCP: el Esclavo, el Boa, el Cava, Vallano, Arróspide, etc. y, por supuesto, Alberto, el Poeta, y el Jaguar. Y ahí están los diálogos contruidos por Vargas Llosa, y los temas del soplaje y la inmoralidad, de la violencia y la crueldad, en contraposición con los de la justicia y la ética, el amor y la dignidad del ser humano.

En la película hay dos cambios fundamentales, que Alarcón introdujo porque

así lo exigía la necesidad de adaptar LCP a los tiempos que corren. Lo admirable es que esto no lesiona al asunto de la novela; por el contrario, permite al director sacar a la superficie elementos que —siendo importantes— habían sido dejados en una luz difusa como sumergidos en un contenido que Alarcón saca a flote, revelando con ello un aspecto muy significativo de ese *iceberg* social cuya parte visible quedará tan bien descrita en LCP. Siguiendo una línea de fisura en ese *iceberg*, Alarcón se sumerge, bucea, para ir a salir más allá, mostrando que por allí estaría el centro de gravedad de este témpano que flota en el mar de la sociedad latinoamericana.

Es cierto que esto ocurre, más que nada, por arte y magia del tiempo transcurrido desde que LCP ganara el Premio Biblioteca Breve, pero eso mismo viene a darle la razón al director por haber introducido precisamente esa primera y necesaria innovación: situar la acción de LCP en la realidad social de nuestra década y no en los tiempos de la Alianza para el progreso, —o para acercarnos más al meollo de la película— no en los tiempos en que apenas si salía del cascarón la así llamada Doctrina de la Seguridad Nacional y la política de la «contrainsurgencia», sino en los tiempos en que ya están a la vista su verdadero rostro, su esencia, sus métodos, y lo que eso ha significado para los pueblos de América Latina; pero también, en tiempos en que la parte sumergida del *iceberg* empieza a buscar la superficie en un movimiento que anuncia una especie de vuelta de campana.

Precisamente con este fenómeno está relacionado el segundo cambio introducido por Alarcón: la acción no se desarrolla en el Perú sino en Chile. Es decir, los cadetes de *Jaguar* visten el uniforme del Ejército de Chile, el mismo que con la fuerza de sus armas mantiene en el poder a una tiranía fascista, plasmando así en la práctica una de las formas en que encuentra su expresión la DSN.

Por simple cuestión de lógica, estos cambios determinan la necesidad de introducir otros. Por eso, el mundo del hampa (de LCP), por ejemplo, no figura

en absoluto y en su lugar aparecen los pobladores o «extremistas» y — pese a que la relación no es obvia — luego aparecen los partisanos o guerrilleros. Lejos de desvirtuar el contenido social de la novela, este cambio no hace sino darle mayor significación y hasta, probablemente, un sentido más cabal.

En todo lo demás, Alarcón se ciñe no sólo al asunto de la novela sino también al método narrativo empleado por su autor, y, hasta a ciertas líneas de construcción que han llamado la atención de la crítica.

Contra lo que pudiera pensarse, Sebastián Alarcón no se propuso hacer una «película antifascista» a partir de una novela que no lo es, ni tampoco, por una razón similar, su intención fue hacer una cinta que fuera antimilitarista, a menos — también — que, discutiblemente, se tome por tal a LCP. Más aún: Sebastián Alarcón ni siquiera ha querido hacer un planteamiento en relación con el papel que le cabe al Ejército de Chile, en particular, en esta contingencia histórica; de modo que su producción tampoco es «anti» en tal sentido. Concretamente, al director le guía aquello que es positivo; le interesan los valores, aquellos valores humanos y sociales capaces de ir haciendo historia.

De este modo, Sebastián Alarcón se propone ubicar, o reubicar, ahora dentro de una perspectiva optimista; y exponer, a una luz más definida y activa, aquellos temas relevantes que en LCP aparecen concebidos como dinámicamente sometidos dentro de un contrapunto que presenta la problemática de los adolescentes del «Leoncio Prado» como reflejo de la problemática que vive «la ciudad», como si en ese pequeño mundo del Colegio cupiesen todos los elementos decisivos que intervienen en la vida social del macromundo; para de esa manera, denunciar, o tal vez, lamentar, su falta de ética y su mucha violencia, pero sin clarificar su dinámica profunda, dejando finalmente al lector con la impresión de que esa violencia residiría en el ser humano, y que ella nunca es más perceptible que durante la adolescencia.

La diferencia la vemos, entonces, en que Alarcón coloca ambos mundos en una perspectiva que permite visualizar el verdadero origen de la violencia social y, por tanto, «la ciudad» — como asiento de ella — cobra un simbolismo no tan sólo existencial sino también político-conceptual. Dicho de otra manera, al situar la acción de LCP en el Chile del fascismo, se logra desenmascarar el verdadero rostro de «la ciudad», la que, por su estructura y funcionamiento, se autodefine en los hechos como esencialmente violenta desde el momento que es en ella donde tiene lugar — no ya la lucha entre individuos o grupos de individuos, sea entre adolescentes o no — sino la lucha social entre clases en uno de sus grados casi extremos, mostrando con ello que la violencia ocupa el centro mismo de la vida social.

Pareciera, pues, que la sola adaptación espacio-temporal hubiera bastado para conseguir que cuanto escribiera Vargas Llosa en LCP adquiriera nuevas resonancias, pero ese no es el único mérito que exhibe el director. Singularicemos aunque sea uno más: tiene mucha significación el hecho de que el Esclavo de LCP haya caído herido en un *simulacro* de combate contra tropas representadas por blancos de cartón; es decir, contra un enemigo *imaginario*; y que el Esclavo de *Jaguar* haya caído en una acción militar contra gente de carne y hueso; o sea, en una confrontación real en la que lo único simulado resulta ser la dirección de los disparos. No obstante, forzoso es especificar que, con todo lo real que pueda ser la situación, «el enemigo» no lo es. Eso es lo grave. Es grave en términos puramente militares, pero lo es más grave aún desde el punto de vista ético-social. El «enemigo» que los militares chilenos combaten es nada menos que ese mismo pueblo chileno a quien han jurado solemnemente defender y proteger. No es que haya error o confusión. No se trata sino de un nuevo síntoma de la enfermedad social causada por un «virus» llamado Doctrina de la Seguridad Nacional.

Esto viene a explicar por qué el teniente Gamboa de *Jaguar* no puede ya re-

flexionar como podía hacerlo el capitán Garrido de LCP: «por suerte para ellos (para los cadetes, *n.a*) acá los militares sólo disparamos en las maniobras. No creo que el Perú tenga una verdadera guerra». Y no es que, a diferencia del Perú, Chile sí pueda tener una «verdadera guerra». Sucede que los tiempos han cambiado y, en consecuencia, el dilema ya no es éste: no se trata de tener «una verdadera guerra» o no. El dilema es si un militar debe o no disparar contra su propio pueblo. En tal sentido, la actitud del teniente Gamboa es clara: no ordena disparar contra los «extremistas», ordena disparar al aire. Su coronel, en cambio, es de otra opinión. Lo explica durante su clase teórica a los cadetes: «Es extremadamente importante tener en cuenta que los comunistas son fanáticos», les dice. Y a renglón seguido agrega que los comunistas —o sea, los «extremistas» de *Jaguar*— estarían dispuestos a «soportar los más crueles suplicios», por lo que es necesario recurrir a métodos más severos y más efectivos. Pues bien, ante el interrogante de si a los militares les asiste el derecho a disponer de las vidas de los comunistas, la respuesta es enfáticamente afirmativa, porque no es posible —dice— someterse pasivamente y dejar que a la postre toda la humanidad «se convierta en víctima del terror comunista».

Lo importante es que, así como la posición del teniente Gamboa no es una actitud meramente individual sino que ella representa una tendencia dentro del

ejército chileno, así también la «lección» que imparte el coronel no refleja su posición personal solamente sino un pensamiento colectivo en tanto que pensamiento oficial del régimen. Vale la pena reiterar: del régimen, y no tanto del Ejército de Chile, puesto que el espectador sabe que se trata de una idea «foránea» desde el momento que es inspirada por la Doctrina de la Seguridad Nacional.

Jaguar no es un filme antifascista en su sentido cotidiano; es más que eso: es una película revolucionaria en el amplio sentido de la palabra, puesto que señala una salida al problema existencial que la novela no logró resolver; en ello reside su valor y por allí comienza a medirse el mérito que le corresponde a su director. Pero para no anticiparnos al público, que es el que en definitiva va a justipreciar el talento de Sebastián Alarcón, digamos aquí solamente, en forma muy escueta, que su producción gusta y que hasta la música —que también es de Alarcón— y la actuación de su joven elenco, también gustan. Así y todo, no podemos dejar de reseñar que con sólo haber vislumbrado la relación existente entre la problemática social abarcada por LCP y la etapa actual por que atraviesa la lucha social del continente y haber ubicado la acción de *Jaguar* en el punto en que las coordenadas de tiempo y espacio se encuentran para avanzar hacia una etapa cualitativamente superior, Sebastián Alarcón ha dado, una vez más, muestras de su singular talento.

PROMETEO ENCADENADO

- ¿Qué les responde a quienes dicen que está amarrado al poder?
- Que tienen razón... Ya ¡póngalo! ¿para qué vamos a discutir? (...) ¿Que soy amante del poder? Bueno, que crean lo que quieran...

(Augusto Pinochet en entrevista con *El Mercurio*, 28-XII-86).



Tras el primer intento de asesinato al capitán Gaudin de la UAP, este mismo día, el 11 de mayo, los milicianos, y el jefe del ejército, solo dispararon al aire, sin matar a nadie.

En el segundo intento, el capitán Gaudin fue herido en la cabeza y en el pecho, pero no murió. Los milicianos, y el jefe del ejército, solo dispararon al aire, sin matar a nadie.



El 11 de mayo de 1937, el capitán Gaudin fue herido en la cabeza y en el pecho, pero no murió. Los milicianos, y el jefe del ejército, solo dispararon al aire, sin matar a nadie.

Luis de Valdivia defensor de los indios

JAIME CONCHA

En el Chile de la conquista y de los primeros años coloniales, sobresalen dos personalidades de nombre similar: Pedro de Valdivia (ca. 1497-1553), el conquistador que echó las bases del dominio español en el nuevo territorio, fundando y poblando los campamentos iniciales; y Luis de Valdivia (1561-1642), jesuita cuyo recuerdo irá siempre unido al sistema de guerra defensiva que elaboró y puso en práctica en la segunda década del siglo XVII. Entre el capitán extremeño y el jesuita andaluz, ¿con quién quedarse en definitiva? Sin tratar de deslindar arbitrariamente el bien y los males de la historia («*Las virtudes y los vicios no están repartidos equitativamente*», escribe Sartre en *Las manos sucias*), es claro para nosotros que, desde el punto de vista moral y en un enjuiciamiento con sentido histórico, el religioso debería concitar mucho más la simpatía y el respeto de las generaciones actuales¹.

Jaime Concha es ensayista, crítico e investigador literario y profesor en la Universidad de Seattle, Estados Unidos. Es autor de numerosas obras. El presente trabajo es la introducción de una obra inédita sobre el tema.

¹ A veces se ha tratado de emparentar a ambas figuras. La idea parece proceder de Pedro Mariño de Lobera (o de su continuador, el jesuita Bartolomé de Escobar), que lo llama «deudo del gobernador Valdivia» (*Crónica del Reino de Chile*, cap. XLI) y ha sido retomada recientemente por Louis C. De Armond, quien incluye un cuadro genealógico según el cual los dos Valdivias estarían «remotamente relacionados» (*Disertación doctoral*, p. 2, v. *infra*, n. 11).

Claudio Gay (o el redactor del tomo correspondiente) remite a Ovalle y lo da como «pariente

El fundador ha opacado visiblemente al apóstol. Mientras a la vida y a las acciones militares de aquél se han dedicado numerosos libros, en una gama que va desde la historiografía liberal y eclesiástica finisecular hasta contribuciones más modernas, no ha ocurrido lo mismo con Luis de Valdivia. Y esto es extraño, porque su obra repercutió fuertemente en el seno de la Compañía de Jesús a la que perteneció y tuvo amplio eco en las instancias superiores de la Corona, preocupada como ella estaba por la irremediable sangría de hombres y dinero derivada de la guerra fronteriza contra los indios araucanos. Ya Alonso de Ovalle, en una crónica que es a la vez biografía latente y justificación explícita de su correligionario, hablaba de la necesidad de dar una noticia completa de lo obrado por él. «Otro los escribirá con más acierto...» anunciaba tal vez con demasiada confianza, al referirse a los planes evangelizadores de Valdivia². Este «más», pedido y exigido por Ovalle a mediados del Diecisiete, no se ha hecho nunca realidad en la historiografía posterior, nunca por lo menos de modo convincente y profundo. Aunque durante la colonia y, aun más tarde, ha existido una línea de valoración positiva dentro del Instituto al que sirvió (Diego de Rosales, Miguel de Olivares, Antonio Astraín)³, los historiadores modernos le han restado a menudo significación o, caso peor, han denigrado sus actos de manera sistemática. Esta actitud predomina tanto entre autores liberales (Diego Barros Arana, Francisco A. Encina), educados en el prejuicio anticlerical y en el horror a los jesuitas, como en publicistas católicos (Crescente Errázuriz es el principal exponente de esta tendencia) quienes, guiados sin duda por una ideología de cuño hispanófilo, condenan la denuncia entablada por el jesuita contra encomenderos, obispos y gobernantes. Como veremos en el curso de estas páginas, liberalismo y curia coinciden asombrosamente, hasta extremos literales, en su acta de acusación contra el carácter y la iniciativa de Valdivia. Las razones para ello serán vistas en su oportunidad. En todo caso, queda desde ahora en pie la comprobación de que el realce del período colonial dará paso, en la época moderna, a la incomprensión, a la justicia y a una absoluta falta de ecuanimidad histórica.

Tampoco ha tenido suerte Valdivia en la historiografía marxista. Un

muy cercano del conquistador de este nombre» (*Historia Física y Política de Chile*, II, París, en casa del Autor, 1845, p. 401, n. 1). En 1878 escribía Medina: «No sabemos con qué fundamento el franciscano Fr. F. J. Ramírez afirma en su *Cronicón Sacro-imperial* que Luis de Valdivia era paciente muy cercano del héroe del descubrimiento de Chile» (*Historia de la literatura colonial de Chile*, 1878, II p. 376, n.20).

² A. de Ovalle, *Histórica relación del Reino de Chile*, Lib. Octavo, cap. XXIV, edición del Instituto de Literatura Chilena, Santiago, Editorial Universitaria, 1969, p. 430 b. La edición original de esta gran crónica es de Roma, 1646, en castellano e italiano.

³ Esta corriente interna de glorificación arranca tempranamente de la *Crónica* anónima de 1600 (*Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, ed. por F. Mateos, S. J., Madrid, C.S.I.C., 1944, 2 ts.), esp. pp. 364 y 387-8 del tomo I, en las que ya figuraran su casi milagroso aprendizaje del idioma de Chile en 40 días.

representante de esta corriente despacha con una frase «la utopía reformista del cura Valdivia»⁴. Amén de lo inexacto de la categoría y lo anacrónica que resultaba su calificación (ni el proyecto de la guerra defensiva era una utopía ni pretendía reformar una práctica contra la cual estaba en total oposición; además, es superfluo recordar a Valdivia no era cura en sentido estricto), este juicio desconoce un complejo horizonte de problemas que existía en la sociedad chilena y, especialmente, en la región del Bío-Bío después de Curalaba (1598). Para señalar uno solo, que no es el menor y acaso es fundamental: el plan de Valdivia se inserta en una coyuntura de represión anti-indígena, de una represión que ha ido en alza desde los breves gobiernos provisionales de Pedro de Vizcarra y de Francisco de Quiñones y que ha convertido la zona, según el doloroso testimonio del cronista Rosales, en un campo de rapiña, de esclavitud y de ruinas. Galvanizada por la muerte del gobernador Oñez de Loyola y amenazada por el levantamiento general que encabeza Pelantaru, la sociedad colonial de la Frontera responde con todo el peso de sus armas, entrando a sangre y fuego en tierras araucanas. El pillaje, la devastación, las *malocas* son la ley de ese tiempo⁵. Al establecer su hoja de servicios, Quiñones deja constancia de lo que fue la regla de su gobierno:

«Goberné aquel reino por dieciseis meses y en ellos por mi persona y las de mis capitanes maté, quemé, prendí y ahorqué más de dos mil indios...»⁶. A pesar de una corta tregua a comienzos de la gobernación de Alonso García Ramón (1605), la situación fue empeorando más y más. Hacia 1610, la sociedad colonial del centro-sur parece enloquecida, cebada en el castigo y en la crueldad, como si un reflejo de exterminio presidiera su lucha contra el indio. En este cuadro desolador hay que situar el objetivo de Valdivia que, si es utopía o fue reformista, tuvo el valor de ponerse al lado de las fuerzas de la razón y de la vida.

El desacierto es curioso si tenemos en cuenta que, dentro de la misma tradición del pensamiento marxista latinoamericano, el autor podía encontrar respaldo para una evaluación crítica más objetiva. En efecto, en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, 1928), José Carlos Mariátegui reconocía el «orgánico positivismo» que caracterizó a los jesuitas y juzgaba con equidad su contribución económica durante el

⁴ Cf. Luis Vitale, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, t. I, Santiago, Prensa Latinoamericana, 5a. ed., 1972, p. 192.

⁵ De *malon*, raíz de *maloca*, escribe el gran lexicógrafo y gramático del mapuche, Antonio Febrés; «Hacer hostilidad el enemigo, o unos con otros entre sí por agravios, saqueando sus casas y robando cuanto encuentran...» (*Diccionario chileno-hispano*, Santiago, Imprenta de los Tribunales, 1846, p. 42).

⁶ Se ve que los indios no son los galos. En estos nuevos *Comentarios*, el cesáreo «veni, vidi, vinci» se ha transformado en un simple y brutal enumeración de la masacre. (*CDIHCh*, 2a. Serie, t. V, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1961, p. 369). La carta es del 27 de abril de 1602.

Virreinato⁷. No cabe duda que, en el plano de la producción, el latifundio de gestión jesuíta fue una de las células más dinámicas de todo el período colonial, en México lo mismo que en el Perú, en Paraguay como en Nueva Granada⁸. Si a esto se suma la actitud ante las culturas aborígenes, que combinaba la utilización de la mano de obra indígena con la preservación de las formas de vida tradicionales de los pueblos americanos (y sin abundar, por cierto, en la preocupación por las lenguas y otras manifestaciones culturales), ello sólo bastaría para estar algo más alerta frente al prejuicio anti-religioso en general y anti-jesuíta en particular que hemos heredado del liberalismo decimonónico. Como postura histórica es un error y es cosa de ningún modo inherente a las concepciones del marxismo. Ya Lukács señalaba, en 1923, que carecemos de un enfoque adecuado para la historia casi bimilenaria de la Iglesia católica; y un autor como Perry Anderson, de orientación diferente dentro del marxismo contemporáneo, ha subrayado una vez más la conciencia de este vacío intelectual⁹. No aspiramos, por supuesto, a propósito tan ambicioso; pero si en algo puede contribuir nuestro estudio a minar esta leyenda en torno a un episodio singular, nos daríamos por satisfechos. ¿Y será necesario advertir que esta leyenda liberal, dirigida contra el catolicismo como ortodoxia impe-

⁷ Con un matiz irónico, la expresión de Mariátegui recalca simplemente el racionalismo y el pragmatismo de la Orden. Esto resulta confirmado por los recientes trabajos de Pablo Macera, quien habla del «realismo de los jesuitas» y de que su «actitud económica era... enteramente moderna» (*Trabajos de Historia*, Lima industrialgráfica, 1977, 3, pp. 12 y 62, n. 37). En otra parte, se refiere al «alto grado de racionalización que la Compañía de Jesús practicaba en el manejo de sus negocios temporales» (*ibid.*, p. 109; cf. p. 124 *passim*). Sin embargo, todo esto requiere matización. U. Ewald ha señalado las limitaciones técnicas de las haciendas mexicanas y las contradicciones internas que impiden una cultura agronómica más moderna. (*Estudios sobre la Hacienda Colonial de México*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1976, pp. 151-2). Lo que vale para México vale *mutatis mutandis* para el Perú, Chile y otras regiones de la América del Sur.

⁸ El libro básico es el de François Chevalier, *La formación de los latifundios en México: Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1976. (La primera edición francesa es de 1952). *Vid.* esp. «Tercera parte», cap. III, «La Compañía de Jesús», pp. 294 ss.

La bibliografía sobre el tema es enorme y ha adquirido recientemente una discutible proliferación en cierta historiografía norteamericana. Sobre México, v. los trabajos de James D. Riley, por ej., *Hacendados jesuitas en México*, México, Sep-Setentas, 1976 y el ya citado de Ursula Ewald (v. *supra*, n.º 7); sobre Colombia, Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: Siglo XVIII*, Bogotá, 1969; sobre Quito, el Perú y la Argentina colonial, ha investigado Nicolás P. Cushner (v. su estudio más reciente: *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany, State University of New York Press, 1983).

⁹ P. Anderson llega a escribir: «Extraño objeto histórico por excelencia... la Iglesia no ha recibido nunca una teorización dentro del materialismo histórico». Y luego, en nota al calce: «Salida de una minoría étnica post-tribal, triunfante en la tardía Antigüedad, dominante en el feudalismo, decadente y reemergente bajo el capitalismo, la Iglesia Romana ha sobrevivido a toda otra institución... que le haya sido históricamente coetánea» (*Passages from Antiquity to Feudalism*, London, New Left Books, 1974, pp. 131-2).

rial y contra una de las Ordenes más activas —la Compañía de Jesús era una especie de Internacional católica en su época— tuvo, como toda leyenda, su momento de verdad y de validez, exactamente situado en la coyuntura de la Independencia y en la etapa formativa de los Estados nacionales? Como toda leyenda... Porque una leyenda de esta clase, en el sentido negativo aquí connotado, es sólo la persistencia trans-histórica de algo que, por una vez, fue real y necesario¹⁰.

Hay excepciones, sin embargo, en este panorama bibliográfico cuyos trazos generales hemos descrito. Aparte de algunos artículos que tendremos ocasión de aprovechar (entre ellos, es de suma importancia el esquema familiar esbozado por Walter Hanisch), hay tres contribuciones relativamente recientes que tocan o desarrollan nuestro tema. En primer lugar, la disertación doctoral de Louis C. De Armond que, aunque inédita, constituye la única aportación autónoma al asunto. Es un trabajo fundamental, que pone el primer jalón en la exploración de la fuentes y materiales existentes en Chile¹¹. El libro de Alvaro Jara, historiador chileno, suministra una visión del trasfondo histórico-social indispensable para comprender el alcance de la propuesta de Valdivia¹². Si bien menciona escasas veces a nuestro personaje, su estudio, centrado en la relación de las formas bélicas con el desarrollo de la sociedad chilena en el cruce de dos siglos, ofrece las líneas básicas para esclarecer el contexto y el período (1580-1630). Posterior a éste, pero más directamente relacionado con nuestro objeto, es el trabajo de Eugene Korth, jesuita norteamericano, quien dedica substanciales capítulos al esfuerzo desplegado por Valdivia, enfocándolo con un criterio —justo a nuestro entender— de combate en favor de los derechos humanos, concebidos éstos en términos de un cristianismo militante¹³. El mérito de su contribución es doble. Por una parte y de modo definitivo, Korth nos da una narración precisa y minuciosa del proceso de la guerra defensiva —su génesis, desarrollo y consecuencias— haciendo uso de fuentes originales hasta ahora no exploradas (en especial, del Ar-

¹⁰ Para la leyenda anti-jesuita, v., entre múltiples libros, el de A. Lynn Martin, *Henry III and the Jesuit Politicians*, Genève, Droz, 1973, *ab initio*, esp. pp. 13-4. En el ámbito chileno, es muy representativo de la tendencia D. Barros Arana, «Las riquezas de los Antiguos Jesuitas de Chile», *Revista de Santiago*, 1972.

¹¹ Louis C. De Armond, *Luis de Valdivia and Defensive war in Seventeenth Century Chile*. Ph. D. Dissertation, University of California, 1950, 249 pp. Ejemplar dactilografiado. Los materiales utilizados por el autor, seleccionados del archivo de los jesuitas, del archivo Vicuña Mackenna y de la Biblioteca Nacional, se hallan en microfilm en la Biblioteca Bancroft.

¹² Alvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1971. (Hay edición francesa anterior).

¹³ Eugene H. Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, Stanford, Stanford University Press, 1968.

En una reseña de M. Batllori, S. J., favorable en general, se critica sin embargo «el tono algo maniqueo» de Korth. (*Archivum Historicum Societatis Jesu*, julio-dic., 1971, p. 494). Se ve que aún Luis de Valdivia pena en medio de su propia Orden.

chivo Histórico de Santiago, el fondo del Colegio San Ignacio en la capital de Chile y el Archivo Loyola de España, aunque no el Archivo Romano); por otra parte, su óptica supone una ampliación de la perspectiva, cosa empírica y metodológicamente esencial. De este modo, las condiciones y los acontecimientos que llevan a la instauración de la guerra defensiva no se estudian en el marco limitado de Chile, sino en un área más abarcadora, la de las jurisdicciones eclesiástica y congregacional de ese tiempo. Ya varios historiadores han llamado la atención sobre el equívoco que conlleva aplicar retrospectivamente a una situación colonial delimitaciones sólo válidas con posterioridad a la Independencia¹⁴. Se trata de la ilusión de la nación como categoría inconcebible sin una serie de conexiones entre el Perú, Charcas, el Paraguay, Tucumán, etc., para hablar sólo de sus ramificaciones civiles y seculares, pues la componente eclesiástica es mucho más obvia. Una prueba patente de ello, en el plano cultural, es que Valdivia no fue solamente el primer estudioso del mapuche, sino también de las lenguas de los huarpes transcorderos, el allentiac y el milcayac.

Esta premisa es de obediencia perentoria si consideramos un aspecto que ha sido apenas rozado por la investigación especializada y que, a nuestro entender, reviste enorme interés. Nos referimos a esto: ¿Hubo en el proyecto de Valdivia un soporte infraestructural? Hasta donde sabemos, el único autor que ha insinuado tal enlace es Carlos Keller quien, en una serie de artículos publicados en el diario «El Sur», de Concepción (Chile), ha querido vincular la empresa del jesuita con los intentos de la Orden por organizar haciendas y explotaciones rurales («haciendas de campo», como se decía entonces) en la región de la Frontera. Se trataría, según él, de una proyección del modelo paraguayo en la zona del Bío-Bío¹⁵. Pese a las dificultades para poner a prueba tal hipótesis y contra la evidencia de que Valdivia nunca menciona en sus escritos tal eventualidad, la idea resulta en sí misma plausible y sumamente coherente con el cuadro de conjunto que se desprende al analizar la situación de esos años, tanto en el terreno local de la Frontera como en relación con hechos internos de la Compañía de Jesús. En nuestro enfoque hemos conectado esta posibilidad con la reforma organizativa de la Orden que tuvo lugar en 1606 y que representó, si no un cambio de rumbo, una significativa inflexión en su política americana. Las «Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas», aunque datan de mediados del siglo XVII mexicano, mencionan otras instrucciones dadas por Claudio Acquaviva, cuyo generalato se localiza entre 1581 y 1615, esto es, en correspondencia con la cronología que

¹⁴ En el caso de Chile, Mario Góngora, en varias de sus importantes y decisivas publicaciones, que nos ocuparán mucho a lo largo de este ensayo.

¹⁵ Los artículos, que manejé en fotocopia gracias a un gesto amigal de Alfredo Barría, se hallan incorporados al libro de A. Recart Navión, *El Laja: un río creador*, Santiago, Editorial Jerónimo de Vivar, 1971.

nos interesa. El estilo preciso de muchas recomendaciones sobre agricultura llama la atención¹⁶. Como corolario de un examen de todos estos elementos, es posible indicar una clave del asunto que, si bien hace mérito de la institución de Keller, da otra explicación del fenómeno. A nuestro juicio, no hay en lo fundamental influencia paraguaya, de misiones que por lo demás todavía no se consolidan, sino más bien la aplicación de un esquema clásico de movimiento fronterizo, francamente pionero, que los jesuitas desarrollan tanto en el noroeste mexicano (Sinaloa, Sonora, la Pimería, más tarde la Baja California) como en el convulsionado espacio del Flandes indiano.

El propósito explícito de estas páginas es trazar una biografía histórico-social de Valdivia, teniendo en cuenta sobre todo la significación de su militancia cristiana. Esto determina, como es claro, desechar detalles irrelevantes y valorar aquellos aspectos de la Araucanía. Nos importa sobremanera dilucidar la base doctrinal en que se fundaba el jesuita, no siempre transparente en sus escritos ni en los rasgos de su acción. Denominar a Valdivia, por ejemplo, el Las Casas de Chile, como hacen Jara y Korth¹⁷, puede ser moral y simbólicamente acertado, pero constituye una flagrante inexactitud desde un punto de vista histórico y en el plano de las influencias intelectuales. Para darse cuenta de esto basta pensar simplemente que el pacifismo radical de Las Casas difícilmente habría aceptado —y nunca aceptó en la práctica— justificar una guerra, de cualquier tipo que fuera, contra los indios¹⁸. En consecuencia, la noción misma de «guerra defensiva», nombre y substancia del proyecto de Valdivia, es —por decir lo menos— no lascasiana o, si se quiere, extra-lascasiana. Por el contrario, hay que ver la elaboración de las ideas y su puesta en práctica por Valdivia en conexión con dos vertientes: primero, la modificación que las circunstancias concretas del terreno ejercen sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria, cuyas célebres elecciones *De Indis* y *De Iure Belli* (1539), son la piedra angular de la fórmula intentada por Valdivia; segundo, la reformulación de la cuestión de Indias que, en el último cuarto del siglo XVI, llevan a cabo los jesuitas de la provincia del Perú, en particular José de Acosta en dos de sus aportaciones principales¹⁹. Mas que el Las Casas de Chile, Valdivia es con mayor razón el Victoria del Reino; pero, claro, un Victoria sometido a la prueba de los hechos, lo cual debía indefectiblemente matizar, cuando no reajustar, la teoría. A este cambio contribu-

¹⁶ *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas...*, F. Chevalier, editor; México, Institut de Historia, 1950, p. 16, *passim*.

¹⁷ «El nuevo Luis de Valdivia había optado por la trinchera lascasiana» (A. Jara, cit., p. 173); v. E. Korth, cit., p. 117.

¹⁸ Sólo acepta —como consta por la *Brevísima relación...*— la guerra defensiva, justa y legítima según él, de los indios contra los invasores.

¹⁹ Estas son: *De procuranda Indorum salute* (Salamanca, 1588) e *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590).

yen decisivamente los tratados de Acosta, quien influye en Valdivia no sólo por su sensibilidad sobria y realista ante un indígena, sino, más que nada, en la táctica pra promover y encarnar las soluciones²⁰.

De una manera más específica, este libro está dedicado a estudiar los escritos de Valdivia, a los cuales se alude con muy poca frecuencia y que no han recibido, al parecer, una interpretacion sostenida. El asunto, como se ve, nos introduce de lleno en dilemas hermenéuticos que están en el orden del día. ¿Es posible para un marxista del siglo XX comprender lo escrito y lo pensado por un jesuíta del siglo XVII? Soslayando los contornos falsos y ociosos de la cuestión, nos interesa explorar esta dificultad por la vía concreta de nuestra «interpretación».

El plan de este pequeño libro es simple. En el capítulo primero tratamos de reunir y ordenar las escasas noticias que se tienen de Valdivia, antes de su salida para las Indias (1561-1589). Vinculamos su infancia granadina con su probable vivencia de la guerra contra los moriscos, marcando, durante sus años salmantinos, la indudable impronta de la espiritualidad jesuíta. El capítulo II busca profundizar la experiencia peruana de Valdivia, a saber, el lapso que transcurre entre 1589 y 1593. Si bien es cierto que se trata de una estancia muy breve, hay razón para sospechar que estamos ante momentos determinantes en su formación como misionero. La Compañía de Jesús estaba instalada en el Virreinato por más de dos decenios, desde 1568, en que habían arribado los «padres del primer viaje» antes que a ningún otro territorio del Nuevo Mundo, si se exceptúa el fallido desembarco en la Florida y el correlative martirio de los allí enviados. Por algún tiempo, exiguo en verdad, la Provincia del Perú llegó a abarcar en su jurisdicción esa misma península de la Florida, en pleno hemisferio septentrional. El número de misiones, la naturaleza innovadora de varias de ellas, como la de Juli por ejemplo, y la multiplicidad de actividades prácticas e intelectuales a que se había entregado la Orden, creaban un ambiente de veras muy estimulante para Valdivia. Más aún: la situación de la Iglesia peruana que, a través de varios concilios, se esforzaba por enfrentar el problema de la «idolatría» sobreviviente entre los indios, ofrecía importante materia de reflexión a un misionero del fuste de Valdivia. Este no dejaría de aprovechar muy bien el clima y sus incitaciones. Las páginas siguientes se refieren a la primera etapa chilena del jesuíta, que cubre prácticamente una década, desde 1593, fecha de su llegada, hasta fines de 1602 o comienzos de 1603, en que debe abandonar el país. De un modo hipotético y deliberadamente especulativo, intentamos meditar en el sentido de su reacción a los acontecimientos de 1598 y 1599. ¿Cómo vio el jesuíta la rebelión araucana y cuál fue su postura

²⁰ M. Góngora califica de «enfoque reflexivo y racional» el de Acosta en estas materias (v. *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge University Press, 1975, p. 214).

al desatar los colonos una represión ciega y extremada? Es un tema bastante controvertible, del que Encina ha sacado buen partido para su diatriba contra Valdivia²¹. Nosotros tendemos a subrayar la crisis moral y psicológica, sin la cual sería imposible comprender su abanderizamiento ulterior en defensa del indio. Este fenómeno de «conversión» no a una fe, sino a un impulso espiritual tenazmente reactivado (tan semejante, por lo demás, a lo que sabemos de la biografía de Las Casas), suministra una constelación histórico-psicológica de gran interés, pues permite acercarnos, anacronismos aparte, a hechos quizás ininteligibles para nuestra sensibilidad contemporánea como el valor del martirio ese «triunfo de la fe» que es el centro y la cima de la militancia cristiana²². De un modo gozoso y doloroso a la vez, con esa mezcla de júbilo y duelo que parece caracterizar esta forma extrema de la experiencia cristiana («*Just as we rejoice and mourn at once, in the Birth and in the Passion of Our Lord; so also, in a smaller figure, we both rejoice and mourn in the death of the martyrs*», escribe T. S. Eliot en *Crimen en la catedral*), Valdivia testificará en la carne propia de su Orden, cuando tres de sus hermanos sean sacrificados en el interior de la Araucanía. Así, la crisis de 1599 (las famosas «melancolías» de que hablan testigos contemporáneos), su conversión posterior a 1603, el martirio de sus hermanos en 1613 preparan ya, y nos permiten fundamentar, nuestras observaciones finales sobre «Sufrimiento e historia»²³.

Como hemos anticipado, los capítulos centrales del libro están destinados a analizar los principales escritos del jesuita —sus cartas a reyes y virreyes, los informes y memoriales a sus superiores, etc.— y a justipreciar su contribución en el campo de la filología de las lenguas indígenas. En efecto, Valdivia fue —y éste no es el menor de sus méritos— un representante de esa gran pléyade de americanistas que, desde Canadá a Tierra del Fuego, desde las Filipinas hasta el Brasil, desentrañó el laberinto lingüístico de las poblaciones autóctonas, elaborando gramáticas, vocabularios, catecismos y confesionarios en más de cien idiomas *indios*— esto es, americanos y asiáticos conjuntamente.

Hemos considerado útil describir, antes de la conclusión, los avatares de la figura de Valdivia. Sus vicisitudes historiográficas, desde el culto casi iconográfico de sus hermanos de religión hasta la destrucción de todo

²¹ Comprobaremos más abajo que la firma de Valdivia al *Tratado...* de Melchor Calderón, en que se discute la esclavización de los araucanos, ha sido mal interpretada por Encina.

²² Nieremberg, uno de sus propios biógrafos, habla insistentemente de «sus grandes deseos a la corona de mártir» (*Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, Bilbao, 2a. ed., 1982, t. IX, p. 315).

²³ Sobre sus «grandes melancolías», v. A. Astráin, IV, pp. 678, 692, *passim*, Madrid, 1913. De ellas se habla, acaso por primera vez, en carta de E. Páez a Acquaviva, del 1 de diciembre de 1602.

pedestal por la curiosa alianza de laicos y ultracatólicos, dan materia suculenta para pensar. Esas líneas pretenden aportar algo a la sociología del conocimiento histórico o, más precisamente, como se dice hoy con terminología de moda perfumada de pedantería, a la problemática de las ideologías.

¿ELECCIONES LIBRES?

Elecciones libres es decir a Pinochet que no puede seguir o, mejor expresado, decir a los chilenos que hay que cambiar al que manda, pues él no quiere dejar el poder nunca. Con el actual gobierno en vigor no hay ninguna posibilidad de hacer elecciones libres.

(Jaime Hales, *Análisis* N.º 159, 2-III-87).

Las elecciones libres solamente son posibles dentro de una democracia.

(Tomás Moulián, sociólogo, en *Análisis* N.º 158).

Las elecciones libres, para que puedan ser consideradas como tales, requieren de una serie de condiciones. Y la primera de ellas es que no exista el Dictador.

(Francisco Rivas, médico, dirigente de la Asamblea de la Civilidad, en *Análisis* N.º 158).

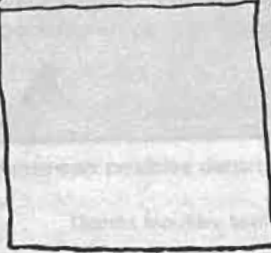
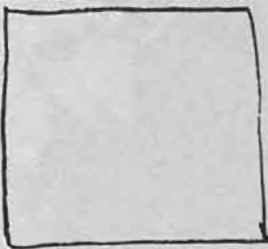
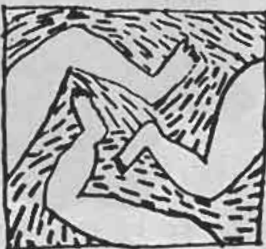
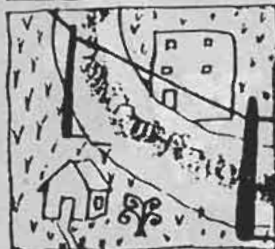
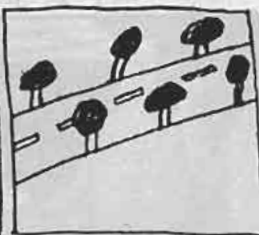
Para nosotros, elecciones libres significa volver al Estado de Derecho, que termine el sistema imperante, que el país vuelva a la normalidad, que vuelva a la Democracia... Y todo esto, no para el 89, sino cuanto antes... Eso es lo que estamos planeando.

(Carmen Frei, dirigente DC, en *Análisis* N.º 158).

La campaña por Elecciones Libres, al partir del hecho que responde a un anhelo del pueblo de poder expresarse soberanamente, debiera ser un ente movilizador, que concrete la unidad de toda la oposición. No un canto de sirena que lleve a la oposición a posturas excluyentes y a obedecer ciegamente las condiciones y las reglas del juego que le fije la Dictadura (...) Queremos democracia ahora...

(Sergio Troncoso, presidente de la Confederación Nacional de la Construcción, en *Análisis* N.º 158).





(Francisco Riera, escritor integrante de la
Asociación de la Crayola, en agosto de 1981)

(Francisco Riera, escritor integrante de la
Asociación de la Crayola, en agosto de 1981)

(Francisco Riera, escritor integrante de la
Asociación de la Crayola, en agosto de 1981)

Chilenos y mapuches

1

Historia de la intolerancia con el pueblo mapuche

ANDREA MORALES VIDAL

Un libro grande, de buen peso.* Se tiene bien en las manos. Escrito y editado en Chile, habla del silencio, tal vez del silencio más hondo y bien guardado de la sociedad chilena. La vergüenza de familia quedó tan atrás, tan esmeradamente fue cubierta por la historia oficial —la que se aprende en el colegio— que el olvido ha llegado a parecerse mucho a la inocencia. Alegra y duele conocer finalmente cuánto se nos ha ocultado.

Prolijamente José Bengoa va develando los hechos que nuestra historia soslayara y las fuerzas que los movieron. A mediados del siglo XIX, momento crucial que selló la historia del pueblo mapuche, ni los políticos o pensadores más avanzados fueron capaces de ver la cuestión mapuche en otros términos que los de «civilización y barbarie», y los estereotipos que la ideología de la época creara para justificar sus acciones están toda-

* José Bengoa. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Ediciones Sur (Col. Estudios Históricos). Santiago, 1985.

Andrea Morales es periodista especializada en el tema indígena chileno y latinoamericano. Vive en Madrid.

vía enquistados en el pensamiento de los chilenos. Finalizado el siglo XIX, el pueblo mapuche ya no era dueño de su tierra, había sido derrotado, arrinconado y expoliado, pero seguía siendo un pueblo vivo y con suficientes armas para conservar su unidad social y cultural y seguir resistiendo.

¡Pero son tantos y tantos los chilenos que no lo saben! ¿Son tantos y tantos los chilenos que ni siquiera saben que en Chile existe una forma de racismo *por negación*? Dice Bengoa al comienzo del libro:

«Esta es una historia acerca de la intolerancia. Acerca de una sociedad que no soporta la existencia de gente diferente y trató de acabar con los hombres que deambulaban libremente por las pampas del sur del continente. Ellos se defendieron del salvajismo civilizado. Terminaron por morir y ser vencidos por el progreso. Entró el ejército. Lo siguieron el ferrocarril y los colonos. Esa guerra inicua fue guiada por la intolerancia: el derecho de quien se cree civilizado a combatir la barbarie en nombre del progreso de la humanidad».

Esta lamentable historia de intolerancia y negación se ha prolongado hasta nuestros días, y una vez más el poder —y en este caso el poder irrestricto e incuestionable de una dictadura— intenta resolver el «problema» indígena de la manera más simple: esto es, suprimiéndolo¹.

¿Ha llegado entonces la hora de comenzar a hacer algo? ¿De mirarnos en el espejo, de comenzar a ser activamente solidarios con nuestra parte olvidada, anulada, escondida? Y que sin embargo vive en nuestras cocinas, en la forma en que pronunciamos las erres, en palabras entrañables que cuando uno vive en España, por ejemplo, descubre que no han pasado por el crisol de la Real Academia. Esa parte de nuestra cultura de chilenos no llegó a Chile desde Inglaterra o llevada por la cigüeña que viaja de París. Tampoco llegaron en esa cigüeña algunos de nuestros rasgos físicos, ese pelo empedernidamente liso, los ojos achinados. Resulta útil a veces esta extraña circunstancia de vivir en Europa. Evidentemente los europeos nos ven «exóticos» y con la mayor inocencia preguntan por nuestro origen. Después de un brinco de incomodidad, enumeramos cuatro generaciones de apellidos europeos. Se restablece el orden. También hay muchos mediterráneos morenos, ¿no? y en último caso allí están los árabes. Evidentemente, como cada pueblo conoce a su gente, el europeo no queda

¹Hago referencia al decreto ley 2568 del 22 de marzo de 1979. Uno de sus párrafos dice textualmente que su objetivo es «terminar de una vez por todas con el problema indígena». Para ello se hace necesaria la desintegración de las comunidades, otorgando títulos de dominio individuales. Para la división de la comunidad no se requiere el acuerdo de todos los afectados. Un interesado basta para proceder al reparto. La ley dice que a partir de la división «las tierras dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños». Además el decreto ley habla de ocupantes —no comuneros—. Un ocupante puede ser cualquiera que ocupe la tierra, y no es necesario siquiera que sea mapuche. Una vez que la comunidad se ha dividido se hará entrega de títulos de pequeñas parcelas que podrán ser hipotecadas como garantía por los créditos concedidos. Es así como se resuelve el problema indígena.

convencido; el chileno tampoco, pero casi con seguridad preferirá seguir pensando que somos los ingleses de Sud América.

Pero la lucha de siglos del pueblo mapuche exige que finalmente nos desprendamos del estereotipo, del trauma histórico de haber sido los colonizadores y verdugos de un pueblo que forma parte de nuestra identidad.

Para la mayoría de los chilenos los mapuches son numéricamente insignificantes y los que hay, haraganean en los campos del Sur del país, donde viven en la miseria, el abandono y la suciedad. No quieren progresar. En las estaciones de ferrocarril comercian su artesanía y con ese dinero se sumergen en profundas borracheras. Son cortos de luces. Son peligrosos y traidores.

Esos son los mapuches (araucanos) vivos.

Los araucanos —así bautizados por los conquistadores— muertos, los del libro de historia de las glorias patrias, son otro cantar. Gallardos y belicosos antepasados, indómitos guerreros antes muertos que humillados, que regaron con su sangre su propia tierra conformando el espíritu independiente y estoico de nuestro pueblo chileno. Los araucanos de Alonso de Ercilla, capitán y poeta, pertenecen al género olímpico que nada tiene que ver con el mestizaje de nuestro pueblo (que según el doctor Lipschutz alcanza al 50%), ni con los indígenas vivos, olvidados en las reducciones.

El antropólogo Louis C. Faron cuenta que cuando llegó a Santiago en 1952 con el proyecto de estudiar a los araucanos, dos antropólogos chilenos se asombraron de sus planes, asegurándole que no había en Chile. Fuera de los pocos que vendían mantas en la estación de Temuco, no había más. Si esa era la opinión de dos antropólogos en 1952, no es de extrañar que se piense que en Chile no hay racismo porque no haya otras «razas». Una cosa es la literatura y otra, muy distinta, la realidad presente, lo cual queda convenientemente sancionado por la ley 2568 de Pinochet que afirma «los indígenas no existen. Sólo hay chilenos».

La historia

A la llegada de los conquistadores españoles a Chile, los mapuches ya habían resistido los avances del imperio Inca, el que había fijado la frontera en el río Maule. No habían sido colonizados, ni habían recibido estructuras sociales impuestas ni se habían visto forzados a pagar tributos.

Es difícil conocer su historia antes de la llegada de los conquistadores. La memoria de los *hueipifes* guarda los relatos de la creación y salta luego a los años de lucha y resistencia contra la invasión. Se puede decir, sin embargo, que su población ascendía por entonces a unas 500.000 personas que convivían en forma relativamente pacífica en la abundancia de recursos. Habían superado la recolección simple y comenzaban a sembrar y criar ganado. Los unía el territorio y la lengua, pero no tenían una estruc-

tura política organizada y estable. No había estado, estratos sociales, ni tampoco una casta sacerdotal privilegiada. Cada familia cultivaba y guardaba los productos para sí. Los problemas comunes se dirimían en el conjunto de los grupos totémicos, y fue esta falta de estructura jerarquizada la que determinó, en la práctica, que su subordinación pasara por la de miles de familias. El toqui, jefe militar, era elegido.

La guerra de resistencia, que iba a durar casi trescientos años, comprometió a toda la comunidad. Fue una guerra popular animada por el amor a la libertad y a una tierra donde nunca habían conocido amo ni tributo. el avance inexorable de la cruz y la espalda iba a encontrar en ellos una barrera insalvable. Los mapuches, guarecidos en sus boscosas tierras, resistieron; resistencia empedernida e inesperada que haría exclamar a Felipe II —«la más pobre de mis colonias americanas me cuesta la flor de mis guzmanes». Michimalonco y otros caciques de la zona central, esclavizados en los lavaderos de oro de Marga-Marga, son los caudillos de la primera rebelión. En 1541 quemaron las instalaciones y dieron muerte a los guardias, para dirigirse posteriormente a Santiago. Esta primera resistencia en la zona central duró varios años y concluyó con la captura y muerte de Michimalonco. En 1554 Valdivia era capturado en combate, en Tucapel, y ejecutado. En 1571 se alzaron los huilliches de Valdivia, explotados en los lavaderos. Pelantaru, en 1598 destruyó todas las ciudades al sur del Bío-Bío; Valdivia fue incendiada, se abandonaron Angol e Imperial y Villarrica fue destruida. Se trata de una guerra irregular, móvil, de guerrillas. Atacaban y se retiraban. Realizaban emboscadas veloces, retirándose de inmediato, desapareciendo en la selva. Se hicieron maestros en el uso del caballo y de las lanzas que capturaban al enemigo. Su táctica consistió, muchas veces, en obligar a los españoles a combatir cuesta arriba, teniendo otro grupo de guerreros preparados para cortarles la retirada. La zona de combate, entre los ríos Itata y Toltén, abarcaba unos 200 km. de terreno accidentado y boscoso, con la cordillera de Nahuelbuta como núcleo. Lautaro, el mayor estratega militar mapuche intentó extender la lucha hacia el norte, pasando a la ofensiva. Sin embargo este proyecto no fue comprendido y concluyó con su muerte. La forma de enfrentar al enemigo era no obstante muy flexible y no vacilaban en fingir sometimiento para conocerlo de cerca.

En 1608 una Real Cédula del rey Felipe II implantó oficialmente la esclavitud en Chile. Establecía que los indígenas —hombres de más de 10 años y mujeres de más de nueve— capturados en las guerras de Arauco, podían ser vendidos como esclavos y exportados al Perú. Este tráfico, que se prolongó durante todo el siglo XVII, era practicado por el propio ejército.

Sin embargo, durante la segunda mitad de aquel siglo, los españoles cambiaron de táctica. Se consolidó la zona central hasta el Bío-Bío y los comerciantes comenzaron a penetrar en la zona. Mientras tanto se estaban produciendo cambios en la sociedad mapuche. Hacia fines del siglo XVIII,

el cacicazgo se volvería hereditario, fundamentalmente para que la representación en los parlamentos tuviera un carácter más permanente. Además, la ganadería había progresado considerablemente y en las zonas fronterizas había un intercambio comercial bastante activo.

Pero con la llegada de la Independencia, las cosas cambiaron. Entonces, relata un mapuche «se metió el chileno y nos acorralaron».

En el momento de la Independencia el territorio ocupado se extendía desde Copiapó hasta Concepción, con los enclaves de Valdivia y Chiloé. Los mapuches no formaban parte de la sociedad española chilena y la Independencia fue vista como un hecho ajeno, más bien ominoso. En 1803 el parlamento de Negrete había fijado la frontera en el Bío-Bío. Para los criollos independentistas el territorio chileno llegaba hasta Magallanes, compartiendo en ello el pensamiento de Pedro de Valdivia. Aunque contradictorio con el proyecto territorial, resulta comprensible, no obstante, que el discurso anti-colonial se apropiara de la resistencia araucana, utilizándola como paradigma. Desde entonces el discurso oficial ha conservado la idealización del indómito araucano y sus proezas contra el español. Allí se originan las virtudes «raciales» que conforman nuestro pueblo.

Simón Bolívar habló de los «fieros republicanos de la Araucanía» y Bernardo O'Higgins escribía a Prieto, en 1830:

«Yo considero a los Pehuenches, Puelches y Patagones por tan paisanos nuestros como los demás» —y agrega— «que nada podría serle más grato que presenciar la civilización de los hijos de Chile en ambos bandos de la Cordillera y su unión en una gran familia».

Pero los mapuches temieron, y no se equivocaban, que la constitución de un gobierno central en Chile, poseedor de fuerzas armadas ofensivas, atacara su territorio, sometiéndolo. En 1813 se habían rematado públicamente los pueblos de indios de la zona central y al cacique Mangin le decían: «el rey tiene muchas tierras; los chilenos son pobres, te robarán las tuyas». Paradójicamente, pues, apoyar a los españoles sería la continuación de su lucha por la independencia. Así, el encendido discurso patriótico de los «padres de la patria» quedó desmentido por los hechos. Los héroes jamás sometidos, la sal de nuestra tierra, el rojo de nuestra sangre, se abanderaba mayoritariamente con la corona. De allí que, dice José Bengoa «la República chilena nace con un extraño traumatismo cultural respecto a su pasado y su origen étnico».

¿Qué hacer con el «heroico araucano» y el mapuche real y presente que participa en la guerra a muerte? Nacen los estereotipos, la imagen de la barbarie, del salvajismo primitivo a erradicar. Los heroicos antepasados que, sorprendentemente, están en el bando contrario ya no son aquellos que derramaron su sangre en defensa de la libertad. La «guerra a muerte» no es una guerra limpia; la componen forajidos, montoneros, indios

que se comportan salvajemente. Los Caupolicanes, Lautaros, Galvarinos que nos honran han desaparecido súbitamente y aparecen los salvajes más crueles que valientes, que integran las montoneras de Benavídes. Estos salvajes de entonces son además borrachos y flojos. Es el estereotipo que les ha quedado hasta hoy día.

De allí que el avance del ejército chileno al sur del Bío-Bío y la subsecuente matanza de indios haya sido silenciada por nuestros historiadores, nutridos en la ideología liberal y propagadores de ella, que veían en la sociedad burguesa la culminación de la organización social. El desprecio por el indígena se extiende desde Barros Arana hasta nuestros días. José Bengoa señala:

«La matanza de indios que implicó el avance del ejército chileno más allá del Bío-Bío se enfrentaba al mito del origen de nuestra nacionalidad. Era como asesinar al ancestro. La sangre araucana, origen de nuestro carácter libertario, era derramada por los hijos de esos Caupolicanes. La ideología fue simple y eficiente: negó la existencia del hecho. La ocupación de la Araucanía se hizo sin costo de vidas humanas; el alcohol había degenerado a esa valiente raza y ya no eran ni la sombra de lo de antes; Se trataba de un pequeño grupo de salvajes que ocupaban esas tierras y fue suficiente *mucho mosto y mucha música* —poca pólvora— para persuadirlos de que eran chilenos los territorios y que las cosas habían cambiado. Pasado glorioso y presente silenciado, ha sido la característica del tratamiento contemporáneo de la cuestión indígena...»

Concluídas las guerras de la Independencia, los mapuches gozaron durante unos cuarenta años de una paz relativa. La economía ganadera llegó a su máximo florecimiento y ello redundó en una intensificación «hormiga» y numerosos colonos fueron estableciéndose al sur del Bío-Bío en tierras que los caciques les vendieran. Pero hacia 1859 diversas condiciones volvieron a desencadenar la violencia y en Santiago y Concepción comenzó a discutirse y perfilarse un plan de ocupación de las tierras de los mapuches. El por entonces coronel Cornelio Saavedra, conocido hasta nuestros días como «pacificador de la Araucanía», entró en escena. Un alzamiento de los grupos arribanos, habitantes de la faja central que se extiende entre los ríos Malleco y Cautín marcó el comienzo de quince años de guerra que culminarían en la ocupación definitiva de la Araucanía. En 1881 el pueblo mapuche perdería tras la derrota del último alzamiento general, su territorio independiente.

Según el plan de Saavedra, se adelantaría la frontera por el norte hasta el río Malleco y hasta el río Toltén por el sur, reduciendo el territorio mapuche independiente. Esta primera fase ocultaba el propósito ulterior de ocupar toda la Araucanía.

Por otra parte, el modelo de colonización norteamericano —digno de ser imitado— planteaba que el Estado debía hacerse cargo del proceso eliminando la colonización espontánea y convirtiéndose en el único compra-

dor de tierras². Las fases consistirían en una avanzada militar que estableciera líneas fortificadas y sometiera a los habitantes del territorio, radicándolos en reservaciones, para luego iniciar obras de infraestructura —el ferrocarril, el telégrafo— y proceder al remate de tierras. Todas las tierras serían propiedad del fisco y éste organizaría la colonización, deseablemente unida a una política de inmigración de extranjeros, europeos industriales y respetables que llevarían el progreso a esas tierras de nadie. La civilización ocuparía el terreno arrebatado a la barbarie.

La eficacia del plan de Cornelio Saavedra acalló finalmente las pocas voces que más por razones de política interna que por solidaridad se alzarán en la Cámara para discutir el proyecto. También los pocos curas que se manifestarán abiertamente en defensa de los indígenas silenciados. En su resistencia final los mapuches no tuvieron ni un solo aliado chileno. El sector más progresista, representado por Angel Custodio Gallo, exhortaba al señor Presidente para que los asuntos de los indios se trataran «como se tratan los negocios de los dementes, i de los menores de edad, i de aquellos que no tienen la inteligencia necesaria para administrar sus intereses», por ello «cada señor diputado debe hacerse su procurador i no consentir en una injusticia i en una verdadera iniquidad».

Mientras tanto, esta «répoca del progreso y la civilización» era sometida a la guerra de exterminio desatada por José Manuel Pinto, puesto por Saavedra al mando de la zona de la alta frontera (Malleco). Casi sin armas de fuego, con piedras, lanzas y boleadoras, los mapuches enfretaban a un ejército moderno, ante el beneplácito de la sociedad chilena cuyos nuevos héroes eran los soldados que masacraban a los «antiguos héroes». Esta guerra de tierra arrasada, de pillaje —se utilizaron bandidos y forajidos que iban detrás del botín—, de incendio de rucas, matanza de mujeres y niños, arreo de ganado y quema de plantaciones, es sistemáticamente desconocida, soslayada o negada por buena parte de nuestros historiadores, aunque los diarios de la época la discutieran diariamente:³

«...los proyectados arreglos pacíficos con los indígenas se convirtieron en una guerra de exterminio. (*El Meteoro*, 6 de marzo de 1869). «Guerra de Exterminio» está subrayado en el original.

² Como se verá más adelante, el término «comprador», es un eufemismo.

³ El ganado era arreado y vendido. En una *Cuenta* rendida por la Tesorería Principal de Arauco, fechada en Angol el 11 de mayo de 1870, se lee lo siguiente: «Razón de las cantidades ingresadas a arcas fiscales desde el 1.º de abril del año anterior hasta fin de marzo del presente, provenientes de venta de animales quitados a los indios, venta de víveres, etc. etc.» En el detalle que viene a continuación se lee: «INGRESADO A RENTAS NACIONALES». Cantidad ingresada por venta de animales mayores quitados a los indios, por las diversas divisiones que se han internado al interior de la Araucanía: \$ 13.263,26. Íd.íd. por venta de ganado menor obtenido en la misma forma: \$ 1.112». Etc.

También se hizo práctica común el comercio de niños y mujeres, llevados para servir a las haciendas de Chillán y más al norte.

El acoso permanente, si bien «no obtendrá que los indios se presenten a combatir (Saavedra) sí los obligará a permanecer en una vida errante y agotar sus recursos».

El invierno de 1869 los mapuches eran diezmados por el hambre, el frío y la viruela. Derrotados, recorrían las ciudades de la frontera vendiendo su platería y los pocos animales que les quedaban. El cacique Quilapán retaba a Pinto a un duelo singular —que evidentemente no fue ni siquiera contestado por el militar— para poner fin al sufrimiento de su pueblo.

Convencido de que en esas circunstancias le sería posible crear divisiones internas y avanzar en sus planes, Saavedra organizó el parlamento de Toltén en el que sostuvo; «exigiré a los caciques que soliciten amistad del gobierno la entrega de uno de sus hijos como prenda de fidelidad, el que será educado por cuenta de la nación». Pero los caciques, pese al mosto y la música las ofertas de trigo y las amenazas, no cedieron.

Estas fueron las palabras del cacique viejo:

«Mira, coronel: ¿no ves este caudaloso río, estos dilatados bosques, estos tranquilos campos? Pues bien, ellos nunca han visto soldados en estos lugares. Nuestros ranchos han envejecido muchas veces ¡los hemos vuelto a levantar! Nuestros barcos el curso de los años los ha apolillado ¡hemos trabajado otros nuevos, ¡tampoco vieron soldados: nuestros abuelos tampoco lo permitieron jamás. Ahora ¿cómo querías que nosotros lo permitiéramos? ¡No! ¡No! vete, coronel, con tus soldados; no nos humilles por más tiempo pisando con ellos nuestro suelo».

No mucho más tarde, un hecho militar traería un cambio a la guerra. La carabina de repetición Spencer, introducida en 1871, hizo que las lanzas, las boleadoras y el coraje personal perdieran efectividad frente a un arma de fuego que ya no era preciso recargar, tiempo en que tradicionalmente los mapuches atacaban y luchaban cuerpo a cuerpo. Pero también en otro aspecto progresaba el modelo de colonización. En 1873 se inauguraba el tren que unía San Rosendo, Angol y Los Angeles. También avanzaba el telégrafo, uniendo la frontera al resto del país. Y tal como estaba previsto, se produjo un movimiento hacia la zona, tanto de comerciantes como de interesados en radicarse como colonos. En un plazo de cinco años los remates públicos de tierras del sur —realizados en Santiago— alcanzaban hasta el río Malleco, y con ellos se inauguraba el sistema legal de expropiación al indígena que iba a constituir la propiedad del sur del país.

La opinión generalizada, por esos años, era que los mapuches estaban definitivamente derrotados. Sin embargo la Guerra del Pacífico y la consecuente expansión territorial, dio fuerza al sentimiento de que se debía ocupar todo el territorio, habiendo un ejército numeroso al que era necesario dar destino. Estaba, además, la amenaza de Argentina, que ocupaba territorios mapuches y avanzaba a la Patagonia y que, si no se le ponía

atajo, bien podía llegar hasta el Pacífico. Estos factores sellaron la suerte de la sociedad mapuche. Ante el ejército moderno que rápidamente tomó posesión de su territorio, su último alzamiento general, en 1881, sería el rito final de un pueblo que elige la guerra, en este caso la muerte, con confirmación de independencia, de los grandes valores que lo identificaban como nación y como cultura. En 1602 Villarrica había sido destruida tras un largo asedio y desde entonces el sitio secreto de sus ruinas, tragadas por la vegetación, había tenido un valor simbólico para los mapuches. La derrota de 1881 hizo posible que los invasores coronaran su largo avance con la refundación de Villarrica.

Pero hay más. El país del centro no podía aceptar, como editorializara *El Mercurio* de Valparaíso, «que una tribu de salvajes sin Dios ni ley posea los más feraces campos del país». Estaba, pues, bien justificada cualquier forma de eliminación: abusos, asesinatos, ajusticiamientos sin siquiera una parodia de juicio. En uno de estos «encaminamientos» fue asesinado el cacique Melín junto a varios de sus familiares. Su hijo Alejo, posiblemente el primer profesor primario mapuche, acudió al lugar de los hechos a recoger el cadáver de su padre, siendo «bajado del caballo y muerto por los soldados que llevaban orden de «encaminarlo». Un ejemplo entre tantos.

También en Argentina, culminando la campaña del desierto de Roca, el ejército empujaba a las poblaciones pampeanas hacia la cordillera, y contribuía a crear el clima de presión y violencia que terminaría por desatar el alzamiento de los mapuches de la zona de Malleco. Pero ya las fuerzas chilenas alcanzaban hasta el río Cautín, y se fundaba Temuco. Este ejército había sido dotado del apoyo logístico que la situación requería: avanzaba junto con el telégrafo y llevaba materiales y personal capacitado para levantar fuertes y pueblos, además de personal sanitario. El ingeniero alemán don Teodoro Schmidt había sido contratado para realizar los planos del territorio.

Los mapuches, comprendiendo que la situación era desesperada, no dejaron de hostilizar al ejército invasor. Esperaban que pasara el invierno para realizar el alzamiento general. Sólo algunos caciques se declararon neutrales, pero no fueron seguidos por sus conas. Su objetivo era expulsar al huinca del territorio y cada agrupación tenía por tarea el ataque a un fuerte, un pueblo recién fundado, una misión. Este «último acto cultural —dice José Bengoa— cerró una etapa heroica de su historia y abrió una nueva, en que la lucha por la tierra y la defensa de su identidad estará marcada por el hecho de haber perdido la libertad con las lanzas de coligües en las manos». Por su parte, Gregorio Urrutia, Comandante en Jefe del Ejército del Sur, expresaba con claridad meridiana sus ideas respecto a la ocupación. Su pensamiento refleja el porvenir que aguardaba al pueblo mapuche:

«Esta situación existirá mientras los bárbaros, con sus instintos de robo y pillaje, existan y se mantengan en un territorio propio, poblado únicamente por ellos;

«i es mi opinión que sólo desaparecerá *cuando desaparezcan ellos*, confundidos en la población civilizada que mediante las facilidades que se les ofrezcan, haya ido a llevar el trabajo a ese mismo territorio».

¿El pueblo mapuche convertido en fuerza de trabajo, haciendo producir para otros la tierra que les había sido arrebatada?

José Bengoa señala:

«La derrota transformó a los mapuches en campesinos minifundistas y pobres del campo, los más pobres de Chile, quizá. Esta fue la represalia principal quitarles sus tierras. Recordar cómo fue el despojo, quizá sirva para cambiar en algo el futuro de los aborígenes de Chile».

La reducción

La derrota militar de 1881 y la refundación de Villarrica en 1883 serían los hitos que marcarían el cambio interno de la sociedad mapuche. El Estado decretó que la Araucanía era propiedad fiscal, procediendo a colonizar sus tierras para ponerlas en producción al servicio del centro del país. Los mapuches fueron radicados en reducciones cuya insuficiente extensión los forzaba a convertirse en agricultores. Todo su mundo cultural y social se «redujo» a lo que la «civilización» disponía para ellos.

Pero una vez más demostraron su capacidad de adaptación y supervivencia cultural. Frente a unas condiciones que los convertían de pastores de ganado libres en campesinos de subsistencia, que desmedraban su estructura social y su sistema de jerarquías, que los hizo cambiar de costumbres, de hábitos productivos y hasta de alimentación, que les impidió moverse libremente, convirtieron el espacio impuesto, la comunidad reduccional, en el espacio de la cultura y de la nueva forma de resistencia.

Paradójicamente, sería la reducción la nueva frontera que impediría su desaparición como pueblo y más paradójicamente aún, serían los propios militares los que fomentaran el mantenimiento de su estructura jerarquizada —para mejor controlarlos— mientras que los liberales, más humanitarios propiciaban su integración rápida en la sociedad chilena, para lo cual se proponía dispersarlos en pequeñas propiedades. Finalmente se impuso la antigua ley de colonización de 1866 con una opción intermedia. Ni grandes conglomerados, ni familias independientes. Los caciques perdieron su poder y de hecho, terminada la guerra, los mapuches volvieron a la antigua estructura en que cada familia amplia y compleja se proporcionaba su propia subsistencia. Al interior de la reducción el cacique o principal sólo detentaría el título de merced, debiendo repartir la tierra entre las familias.

Los chilenos, los vencedores, no reconocieron la propiedad indígena. La ley de 1866 señalaba que los terrenos al Sur del Bío-Bío serían tratados

como fiscales. La legislación que reglamentaba la estructuración de la propiedad austral tenía por objetivo crear terrenos disponibles para la colonización, especialmente, y deseablemente, con inmigrantes extranjeros. Los títulos de merced entregados a los indígenas entre 1884 y 1919 eran la forma de propiedad que se les otorgaba. Es posible estimar, sin embargo, que alrededor de 40.000 indígenas —aproximadamente un tercio de su población en la época— quedaron sin radicar.

Las tierras recibidas, un promedio de 6,1 hás. por persona, fueron las más pobres, las más apartadas, las más inaccesibles. Muchas comunidades quedaron totalmente rodeadas por las tierras entregadas a los nuevos colonos o las que constituirían los latifundios. La falta de caminos de acceso hizo posible que se cometiera toda clase de tropelías contra ellos, no faltando los medios para irles arrebatando más y más tierras. La Comisión Radicadora actuaba con tanta lentitud, que muchas veces, cuando llegaba finalmente, ya los mapuches habían sido expulsados.

Durante las tres primeras décadas del siglo XX, las comunidades indígenas fueron objeto de la violencia. En los campos, allí donde no llegaba la mediación del Estado, imperaba la ley del más fuerte. Es así que, en los primeros cincuenta años de este siglo, se calcula que entre un tercio y un cuarto de las tierras otorgadas en mercedes habían sido usurpadas por particulares.

Además estaba la violencia a las personas, el vejamen y todas las formas de discriminación. Algunos mapuches fueron marcados, cortándoles las orejas. En Imperial, un grupo de agricultores marcaron a fuego a un Painemal. Esto provocó la primera movilización masiva post-reduccional y un hito en la reconstrucción de la identidad. A partir de entonces los mapuches comenzaron a actuar abiertamente en el campo de la política chilena, inaugurando una nueva forma de presencia y de lucha.

El año 20 comienzan los grandes congresos mapuches, convocados por Manuel Aburto Panguilef. El centro de las reuniones eran los sueños. Los caciques buscaban en el mundo de los *peumas* la explicación de las cosas que ocurrían. Panguilef fue recreando los ritos que despertaban la memoria colectiva y la vitalidad de la vieja cultura. Los congresos se prolongaban durante días y a ellos acudían mapuches de toda la Araucanía. Pero en los congresos no sólo se relataban sueños. También se discutía la política a seguir frente al Estado chileno. En 1932 el movimiento de Panguilef proclamó la República Indígena. En relación a ello anotaba:

«Esta aspiración de la raza será posible sólo con la alianza efectiva de indígenas, campesinos y obreros, el día que el proletariado chileno unido fraternalmente conquiste el poder y haga efectivas sus justas reivindicaciones».

Mientras tanto, el gobierno de Santiago recordaba cada cierto tiempo el problema indígena. El proyecto más expedito, que afortunadamente só-

lo quedó en palabras consistió en trasladar a los mapuches a Aysén, y toda la legislación ha tendido, en una u otra forma, a la disolución de las comunidades y la integración de los mapuches, ¿a qué? Pauperizados, sin una educación adecuada, ¿en qué condiciones se les quiere *integrar*? Sólo durante el gobierno de Salvador Allende se hizo un intento honesto y solidario, si bien incompleto, por resolver la situación. Hoy nuevamente la ley ataca la base misma de su supervivencia como pueblo. Dice José Bengoa:

«La comunidad a pesar de su extraño y complejo origen reduccional, se transforma en el espacio social —y territorial— de la cultura. Allí se establece el límite de la sociedad huinca; es el espacio material de la resistencia cultural; las comunidades expresan lo que quedó del territorio; son espacios cercados por fundos, haciendas, propiedades de colonos; pero son espacios territoriales propios. Al interior de esos territorios se producen los hechos principales: se intercambian mujeres de manera de reproducir física y socialmente la raza; se intercambian productos, trabajos y recursos al interior de la comunidad y entre las comunidades circunvecinas de modo que se constituye un sistema económico comunal de características peculiares. Y se realiza un sistema ceremonial comunal básicamente en torno a la celebración anual o periódica del *Nguillatun*. Una sociedad cerrada realiza en su interior un conjunto de actividades que le permiten subsistir, resistir y mantenerse en el tiempo».

En tiempos de independencia la sociedad mapuche había sido muy flexible y abierta al contacto. Adaptaban su vestimenta, aprendían castellano, apreciaban tener mujeres «españolas» para que los hijos fueran bilingües, y eran muchos los caciques que enviaban a sus hijos a estudiar a las escuelas religiosas. Pero al perder la libertad, la sociedad mapuche se cerró, reestructurando su existencia en función de la comunidad, hoy amenazada.

Esta «historia de la intolerancia» que José Bengoa relata con ecuanimidad y hondura, es también la de nuestros días. El pueblo mapuche, todavía masivamente ignorado por la sociedad chilena, no sólo no ha tenido justicia: peligra su supervivencia y ante la nueva amenaza se organiza, lucha, solidariza y combate junto a las clases populares chilenas. Pero, además, conserva y desarrolla un proyecto como pueblo al que sus muchos años de dolor y sangre dan nueva fuerza. Sólo sería justo que, limpios de prejuicios, con modestia y ánimo solidario, comencemos a reconocer su existencia y a escuchar sus palabras.

El pueblo mapuche y la sociedad chilena

PILAR TORDERA

En julio del 86 el pueblo mapuche aparece representado —por primera vez en su historia— en la sociedad chilena (obviamente en la oposición). José Santos Millao, presidente de Ad Mapu —«el mejor reflejo de la tierra»— participaba, junto con los trece miembros restantes de distintos sectores: colegios profesionales, camioneros, estudiantes, pobladores, obreros, etc., en la Asamblea de la Civilidad, hasta la fecha la más amplia concertación contraria a Pinochet.

El mapuche se ganó a pulso su reconocimiento como pueblo, desde aquel primer momento de la Conquista. Pueblo tranquilo en lo cotidiano, ha sabido levantarse en armas cuando la ocasión lo ha requerido —y sigue requiriéndolo— para defender el derecho a su dignidad.

José Santos, junto al resto de la Asamblea fue detenido en olor de multitudes; en la calle Estado, justamente por las fuerzas del ídem. Entre aplausos y empujones. Con su cintillo guerrero sobre la melena. Quizá esto sea lo más significativo de un cambio paulatino de actitud en el chileno, que no en la dictadura. El pueblo aplaude, la autoridad reprime. Al menos allá en el interior. Y este aplauso de hermanamiento es fruto también del esfuerzo continuado del mapuche. De su trabajo por comunicar sus valores, su concepto de vida diferente, y noble a mi modo de ver.

Aunque no es generalizado, todavía hay demasiados chilenos que desconocen (que tiene que ver con renegar), a los mapuches como primeros pobladores de Chile. Lo que se llamó cultura araucana y su idioma el *mapudongo* son la auténtica y real cultura chilena. Así lo reconocieron gente de la talla de Neruda, Violeta Parra, Víctor Jara... los amapuchizados. Pero lo cierto es que el chileno progresista y de izquierdas está tomando conciencia cada vez más de esa realidad. Quedan autistas, como lo son los que siendo nacidos en Chile, y tanto allá como acá, en términos amplios, dan la espalda a la verdad del pueblo. Pero quizá sea cuestión de tiempo.

Como decíamos, a mediados de julio del 86, en Chile el máximo dirigente de Ad Mapu quedó preso en Capuchinos. Unos días después, una delegación de Ad Mapu llegada de Temuco principalmente, a las puertas

Pilar Tordera es periodista española. Ha realizado varios viajes a Chile y colabora en diversos periódicos madrileños.

de la cárcel: Lucy Traipe y Rosamel Millamán, vicepresidentes de esa organización y un número considerable de mapuches —las mujeres con su vestimenta tradicional— con Ana Llao, la machi, venía a celebrar un *nguilatún* para pedir a Chao Ngenechén (su Dios) la libertad de su *lonko* (jefe) José Santos y de los demás componentes de la Asamblea. Les fue prohibida no sólo la celebración sino además la entrada en el recinto. Las visitas al resto de los procesos se sucedían ordenadamente. Los gendarmes del orden censuraron. Se escucharon protestas de la población visitante, y defensas a viva voz de los mapuches por sus derechos; «Una vez más hemos sido discriminados»...

Y de pronto, una vez más desafiando al enemigo... el cultrún: «¡Chao Ngenechén, Chao Ngenechén!...» El pueblo mapuche celebró su *nguilatún* en las puertas de la cárcel; los gendarmes no supieron que hacer; no debían tener previsto por sus mandos tamaña osadía.

Tres años antes, Manuel Melín, en Temuco, había pagado con su vida esa misma osadía: la de estar orgulloso de ser mapuche. ACHA (Acción Chilena Anticomunista) se había cobrado un nuevo «rojo», como diría Franco...

Recientemente en Malleco, las fuerzas militares allanaron y dispararon contra las comunidades mapuches. Lo que significa que Pinochet tiene claro quienes son sus enemigos. Para mejor comprender el codo a codo del mapuche con el resto de la sociedad chilena en relación a la dictadura, convendría hacer un poco de historia.

Los mapuches: un pueblo

Es necesario conocer primero cuál ha sido a grandes rasgos la relación del pueblo mapuche con los huincas (españoles o chilenos) desde la invasión del conquistador español Pedro de Valdivia. También, qué significa que los mapuches sean un pueblo y no una clase social más. Asimismo, conocer cuáles han sido las características de la sociedad huinca desde Pedro de Valdivia hasta ahora.

Que los mapuches sean un *pueblo* y no una *clase social* significa que tienen una forma propia de producir los bienes necesarios para su subsistencia, una manera propia de relaciones para la producción, así como una organización social, jurídica y política, y una ideología (forma de interpretar la sociedad y sus relaciones con la naturaleza) también propias. Es decir, los mapuches son un pueblo porque tienen un modo de producción que involucra una estructura económica y unas superestructuras jurídico-políticas e ideológicas específicas. Y diferentes a las del modo de producción del pueblo huinca que los invadió.

Por lo tanto, desde la Conquista, la relación de los mapuches con los huincas es la relación entre dos pueblos diferentes. Entre dos formas de

organizarse para producir los bienes materiales, entre dos tipos de organización jurídico-política, y entre dos ideologías.

Al invadir los españoles en 1540 el «país mapuche» (31 millones de hectáreas entre el valle del Copiapó por el Norte y el Golfo de Reloncaví por el Sur), éstos eran un pueblo cuyo modo de producción podría definirse dentro del comunismo primitivo. El estado no había surgido aún como forma de organización social; no había un poder central; eran alrededor de un millón de personas organizadas en pequeños núcleos o comunidades familiares amplias (el padre, sus hijos y esposas, y los hijos de sus hijos) llamadas en mapudungo *lobches*. El *lobche* era la unidad básica para la producción y el consumo y se dedicaba a la recolección, a la caza y a la agricultura y ganadería en pequeña escala. No existía la propiedad privada de la tierra, sino que los *lobches* iban recorriendo su país en forma semi-nómada, estableciéndose sucesivamente en diversos lugares según la utilización que hacían de los recursos naturales sin agotarlos y permitiéndoles renovarse. En cada *lobche* el *lonko* o jefe era el más antiguo de la familia.

Los *lobches* no eran del todo independientes entre sí sino que para fines de administración de justicia, distribución de tierras y religiosos, se agrupaban en una unidad más amplia de todos los descendientes de un mismo antepasado: el *rehue*, equivalente a las *gens* (Engels) o al clan. Los *rehues* se agrupaban a su vez en los *ayllarehues* que eran la agrupación social y política más amplia, equivalente al concepto de tribu. Con motivo de la invasión española los mapuches —haciendo gala de un gran sentido de la adaptación y de iniciativa— crearon una organización guerrera nueva y superior: el *huichan-mapu* (tierras aliadas), que equivalía a una alianza de tribus exclusivamente para los efectos de la guerra y mientras ésta durase, que era dirigida por un toqui (jefe guerrero) elegido democráticamente en asamblea de *lonkos*. Llegaron a existir simultáneamente cuatro *huichan-mapus* que, a su vez, se aliaron y coordinaron entre sí.

Este pueblo «comunista primitivo» así organizado se llamaba a sí mismo mapuche (de *mapu*: tierra y *che*: gente; gente de la tierra). Y la tierra —el país en el que se iban instalando y desplazando— era el elemento primordial para su existencia. De ella obtenían los bienes para existir y con ella se relacionaban mágicamente para obtener salud y energía, para el culto de los antepasados y para su relación con Chao Ngenechén, el padre creador de las gentes y de la naturaleza.

Con los españoles llega el capitalismo

Al invadir los españoles el país mapuche se produce un gran choque entre dos pueblos absolutamente diferentes y en etapas históricas también absolutamente distintas. Los mapuches, un pueblo aún en la fase del comunis-

mo primitivo; los españoles, que representaban el modo de producción capitalista mercantilista en su fase de acumulación originaria (superexplotación). Los mapuches, pequeñas comunidades familiares; los españoles, la vanguardia del capitalismo mundial de la época en que buscaba oro y plata para las arcas de los grandes banqueros europeos. Carlos Marx, en el primer tomo de *El Capital* es claro al respecto:

«El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la Conquista y el saqueo de las Indias Orientales,... son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos... representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*».

Eduardo Galeano (*Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, cuadragésima sexta edición, 1986) nos recuerda como las colonias americanas «habían sido descubiertas, conquistadas y colonizadas dentro del proceso de la expansión del capital comercial» (pág. 43) y como este saqueo «fue el medio más importante para la acumulación primitiva de capitales que... hizo posible la aparición de una nueva etapa histórica en la evolución económica mundial» (pág. 42). Es así como las riquezas de América iban «a parar a manos de los Függer... y de otros grandes (banqueros) prestamistas de la época, al estilo de los Welser, los Shetz o los Grimaldi» (pág. 35) que equivalen a los banqueros mundiales actuales. Desde entonces, «el modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo» (pág. 2).

Mapuches: un pueblo «proletarizado»

Miles de mapuches son violentamente incorporados al engranaje universal del capitalismo con el rol de mano de obra superexplotada en un proceso de acumulación originaria. Como se trataba de extraer oro y plata de las minas, decenas de miles de mapuches son obligatoriamente transformados en mineros. Son así un pueblo primitivo y semi-nómada bruscamente trocado en «proletariado» minero. Y esa condición de «proletariada» —por el rol desempeñado en un modo de producción capitalista, aunque de hecho esclavos—, unida a la del *pueblo* que se resiste al sometimiento por otro pueblo, es lo que le da al primero la fuerza para reaccionar tan violentamente contra la opresión de los conquistadores, y alimentar una guerra por la autonomía, que logra destruir sus fuertes y ciudades y, hacia 1641, liberar un territorio de 10 millones de hectáreas, al sur del río Bío-Bío. El siglo XVII encuentra a los mapuches viviendo una vez

más como pueblo en su propio país, al sur del Bío-Bío, pero ya sedentari-
zados, por la menor extensión del territorio que lograron liberar (una ter-
cera parte de su país original).

Como se trata de un pueblo y no de una clase social (pese a la inicial «proletarización» de quienes fueron transformados en mineros), en el inte-
rior del país mapuche las comunidades familiares —aunque alertas y en
todo momento prestos para la defensa— continúan con su forma económi-
ca tradicional. Sin embargo, la férrea unidad y solidaridad primitiva de
la «gens», (*lobches* y *rehues*) comienza a resquebrajarse debido a que al-
gunos *lonkos* (llamados caciques por los españoles), especialmente los más
cercanos a la línea fronteriza, transforma su inicial experiencia guerrera
en bandas que realizan expediciones a la pampa argentina donde roban
ganado y retornan al Bío-Bío para comerciar con los españoles coloniales
intercambiándolo por plata. Es así como estos caciques fronterizos rom-
pen con su modo de producción original y se enriquecen, trocándose en
una especie de «aristocracia» que se diferencia de sus hermanos, que en
el interior continúan con la recolección, la pesca, la caza y la agricultura.

La «reducción» del pueblo mapuche

A la aparición del cacicazgo —como factores que debilitan la unidad y
fuerza que hasta entonces había permitido al pueblo mapuche mantener
un país, reconocido incluso por diversos pactos con la Corona—, se su-
man la penetración pacífica —pero nociva para sus formas tradicionales—
de misioneros y comerciantes. La organización de los *lobches*, *rehues* y
ayllarehues, incluso de los *huichanmapus*, va perdiendo su capacidad de
lucha. Asimismo, ha desaparecido —junto con la expulsión de los españo-
les del país mapuche— el «proletariado» minero que dirigió, protagonizó
y logró la victoria en los primeros grandes alzamientos. Estos miles de
mapuches obligados a trabajar en las minas fueron quienes aglutinaron en
torno a sí a los que continuaban en el campo o habían sido trasladados a
las haciendas de los encomenderos y realizaron las grandes campañas de
1553, 1558, 1559 y 1655, hasta pactar con la Corona, en sucesivos parla-
mentos, la frontera del Bío-Bío. También jugó contra el pueblo mapuche
el hecho de que a pesar de sus victorias militares fue diezmado no sólo
con las armas en el campo de batalla, sino además por las pestes que
portaban los invasores. Hacia fines del siglo XVIII el millón de mapuches
se había reducido a unos 250.000.

Es esa debilidad objetiva —a la que aún resta añadir en la sociedad
huinca el desarrollo de las fuerzas productivas y de instrumentos de gue-
rra, como los cañones y ametralladoras del Ejército de Chile que en la
Guerra del Pacífico (1879) habían derrotado a peruanos y bolivianos, con-
quistando las salitreras para el imperialismo inglés— la que hace posible

la derrota que se imprime al pueblo mapuche en la llamada guerra «de pacificación» (1881-1883).

Después de la Declaración de la Independencia (1810) poco amor había en los criollos chilenos por un pueblo que —velando por sus intereses, en especial por la autonomía de su país— se había aliado con los realistas españoles (eran fieles al pacto con la Corona que les había reconocido su territorio) contra quienes hacían la guerra de la Independencia. Además, la burguesía chilena —en particular aquellos que como José Búnster habían desarrollado un imperio financiero y agropecuario (era dueño de su propio banco, de su propio ferrocarril y de latifundios)— necesitaban liquidar el país mapuche para acrecentar sus tierras y negocios en expansión. Fue precisamente José Búnster el principal financista de la guerra de «pacificación» y el que más tierras acaparó para sí en pago a sus servicios. Los ríos del país mapuche —como el Imperial y el Toltén— no tardaron en servir de vía fluvial para sus barcos, que fletaban trigo y harina que Búnster colocaba en los mercados de Europa. Tras la paz de la Colonia, y con renovados bríos, a fines del siglo XIX el capitalismo pretendía dar su golpe de gracia definitivo al pueblo mapuche. Poco antes de esta embestida final, algunos *lonkos* se habían aliado en torno a un francés —Orélie Antoine I— quien se había autoproclamado Rey de La Araucanía, prometiendo a los *lonkos* que Francia apoyaría la autonomía mapuche en contra del Gobierno de Chile. Los historiadores de la burguesía chilena han descalificado a Orélie Antoine como un quijotesco aventurero, loco además, que fracasó en su ilusoria aventura.

Concluida la «pacificación» —guerra en la que el Ejército de Chile contó con la actuación a su favor de algunos caciques mapuches colaboracionistas, de aquellos de la «aristocracia» que hemos reseñado, quienes se ilusionaron con falsas promesas de que sus intereses serían respetados— el pueblo mapuche perdió su país. Este se reduce finalmente a un total, en 1881, de 526.285 hectáreas, atomizadas y dispersas en pequeñas superficies que son entregadas a los jefes de familias en propiedad privada bajo el amparo de un «título de merced». Los caciques colaboracionistas sufren el mismo trato. Cada goce de tierra recibe el nombre de reducción. Como están a nombre del jefe de familia, los miembros de la familia se distribuyen pequeñas parcialidades entre sus miembros, pero se unen entre ellos y con miembros de familias vecinas realizando prácticas comunitarias para las actividades de cultivo y cosecha (los mingacos). A medida que cada familia crece, el goce de tierra, la reducción, permanece con su tamaño original, convirtiéndose en un minifundio que sume cada vez más a los mapuches en la extrema miseria. El capitalismo chileno, no contento con haber vencido militarmente al pueblo mapuche, nutre la clase social de los trabajadores del campo y la ciudad, la de los asalariados, con los mapuches —especialmente jóvenes— que se ven obligados a emigrar debido a la sobrepoblación de las reducciones.

Los que a la fecha persisten en el campo, conservan a pesar de todo su conciencia de pueblo y entablan con la sociedad chilena relaciones de intercambio —de productos hortícolas y ganado menor— resultando desfavorecidos en el negocio. Hacia 1979, existían bajo el título de merced unas 2.000 reducciones, dispersas, aunque concentradas principalmente en las provincias de Arauco, Cautín y Malleco, totalizando unas 350.000 hectáreas.

En resumen, como consecuencia del choque entre estos dos pueblos, el mapuche y el huinca, cada uno con su modo de producción, etc., el capitalismo parece haber finalmente vencido. El pueblo mapuche ya no posee un país propio; su población ha sido reducida al mínimo en el campo o fundida en los latifundios y ciudades con el proletariado; su modo comunista primitivo de producir y vivir se ha reducido a la mera práctica del mingaco y muchos vecinos y parientes pelean entre sí, incluso a muerte, por una mínima superficie de terreno; sin embargo, permanecen vivos su idioma, el mapudungo; sus tradiciones culturales; el recuerdo de su historia de lucha por la autonomía y sus victorias; pero, sobre todo su conciencia de ser un pueblo diferente: se siguen denominando a sí mismos mapuches (gente de la tierra) y al invasor y opresor blanco lo siguen llamando huinca (extranjero). Su principal bandera de lucha —que se levanta ante el menor pretexto o coyuntura histórica— es la recuperación «de tierras usurpadas». La dictadura de Pinochet les ha permitido alzar de nuevo una bandera que durante los primeros 73 años del siglo XX había permanecido dormida tras la derrota de la «pacificación»: la *autonomía*. Esta surge hoy como una de las principales reivindicaciones de sus actuales *lonkos*, quienes han reinterpretado la historia —desde el punto de vista mapuche— señalando que siempre, desde 1540, el motivo principal de su lucha ha sido precisamente «la autonomía de la nación mapuche» (Ad Mapu, en la revista *Huerquén*, marzo de 1986, pág. 9).

Los mapuches y la Unidad Popular

Durante el breve período del gobierno socialista de la Unidad Popular (1970-1973) presidido por Salvador Allende, se dio al pueblo mapuche un tratamiento similar al de los pequeños propietarios y minifundistas del campo. Es decir, más como clase social que como a un pueblo. Si bien se diseñó una nueva Ley Indígena que les permitió el acceso a créditos y asesoría técnica, lo que obviamente mejoraba sus condiciones de vida, en la práctica sus problemas fundamentales (el de la recuperación de las tierras usurpadas y el de la autonomía) quedaron sin resolver. El problema de la autonomía, sin embargo, no estaba aún tan claro en la conciencia de los dirigentes mapuches como está hoy.

Aunque la Ley Indígena de la Unidad Popular contemplaba una mínima recuperación de tierras usurpadas (140.000 hectáreas más), su insuficien-

cia, así como la falta de tiempo (la nueva Ley se promulgó en 1972) y de mecanismos adecuados para concretizarla, hizo que sólo algunos mapuches —particularmente los que se habían transformado en asalariados rurales— pudiesen insertarse en el proceso de Reforma Agraria. Este había sido concebido pensando en los campesinos huincas y no en el pueblo mapuche. Es así como la reivindicación vital de la recuperación de las tierras eclosionó en la forma de «corridas de cercos» y «tomas» de fincas vecinas (inclusive de medianos y pequeños propietarios), todas acciones de carácter ilegal. Esta necesidad del pueblo mapuche y las expectativas que había generado la Unidad Popular, fueron canalidas por partidos políticos como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el maoísta Partido Comunista Revolucionario (PCR) que ejecutaban una política destinada a llevar al gobierno de Allende más a la izquierda de lo que el programa de la UP había planteado. Fue así como crearon los mecanismos extralegales indicados («corridas de cercos» y «tomas») que promovieron el «Movimiento Campesino Revolucionario» (MCR) del MIR, y el «Movimiento Netauiñ Mapu» del PCR. El gobierno de Allende actuaba a posteriori consagrando en la práctica tales ocupaciones de tierras por la vía de impedir los desalojos por la fuerza pública, y en transformar aquellas superficies en beneficiarias de la Reforma Agraria mediante expropiaciones. Sin embargo, ello fue siempre sólo un «parche» y no una solución de fondo.

Fue así como después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973 tales tierras fueron violentamente «recuperadas» por los militares y bandas armadas de dueños de fundos. Muchos mapuches pagaron con su vida —una vez más— ese hasta ahora último intento de recuperar siquiera una mínima parte del país que les perteneció desde milenios. Varios de ellos fueron lanzados desde helicópteros al mar (como ocurrió por ejemplo en el sector costero de Nehuentúe, provincia de Cautín) con sus vientres abiertos a bayonetazos para que sus cadáveres no flotarán. Otros fueron fusilados y lanzados a los ríos o sepultados en fosas comunes clandestinas. Muchos jóvenes mapuches, que formaban parte del Ejército como soldados que en ese momento hacían su servicio militar, fueron obligados a ser los verdugos de sus propios hermanos.

El pueblo mapuche y Pinochet

Paradójicamente, fue el gobierno de Pinochet el que creó las condiciones objetivas para que el pueblo mapuche adquiriera aún más conciencia de su condición de pueblo y de la necesidad de luchar por su autonomía como nación. Esto fue posible gracias a la promulgación en marzo de 1979 de una reforma a la Ley Indígena, el Decreto Ley 2568, cuyo propósito era y es la transformación de los mapuches en propietarios individuales, consagrando legalmente su condición de minifundistas, y asimilándolos

al pueblo chileno, quitándoles su denominación de mapuches para todos los efectos. Asimismo, posibilitando la compraventa de las nuevas propiedades individuales —entre los propios mapuches en un primer período de veinte años— y la venta a los no-mapuches después de ese período. La idea era eliminar el minifundio mapuche por la vía de la concentración de tierras en poder de algunos pocos mapuches que —teóricamente— tuviesen capacidad para ir comprando superficie a sus hermanos. Después de veinte años, esa facultad la tendrían también los dueños de tierra huincas. Pero esta prohibición de venta es sólo teórica, pues son de uso frecuente en Chile los arrendatarios de tierra por cien o más años, lo que en la práctica es una venta. Con la Ley 2568 dictada por Pinochet, el capitalismo pretendía la liquidación final del pueblo mapuche incorporándolo plenamente a su dinámica.

Para hacer efectiva la aplicación de la Ley 2568, no importa que la mayoría de los miembros de una reducción puedan oponerse a la división y consiguiente título individual. Según la nueva ley basta que uno de los «ocupantes» (sic) de una comunidad pida a un juez la división, para que ésta se verifique obligatoriamente con auxilio de la fuerza pública. La ley añade que no es necesario que ese ocupante sea un mapuche, basta que sea un chileno que se instale en parte de una comunidad y reclame derechos exigiendo título individual, como ha ocurrido muchas veces. Existen en Chile estudios estadísticos precisos sobre la aplicación de esta ley realizados por el departamento jurídico de la Fundación Instituto Indígena del obispado de Temuco. Más de la mitad de las aproximadamente 2.000 reducciones indivisas han podido ser divididas así, a pesar de la oposición de la mayoría de los mapuches que las habitan.

Paradójicamente, como decíamos, esta ley del gobierno militar aumentó los sentimientos nacionales del pueblo mapuche y, junto a la consigna de la recuperación de las tierras, la bandera de la autonomía resurgió con una fuerza que nunca en este siglo había tenido, y será una de las realidades que un futuro gobierno democrático post-Pinochet deba enfrentar. Los mapuches reclaman ahora su derecho a ser considerados un pueblo diferente en el seno de la nación chilena, con todo lo que ello implica, desde un territorio hasta autodeterminación en aspectos jurídicos y políticos. Desde el punto de vista militar y geopolítica, un error más de Pinochet que tanto ladra, perdón, habla, de nacionalismo.

La lucha contra la ley 2568

Hasta 1978 el pueblo mapuche sufrió los efectos traumáticos del golpe militar. Sin organizaciones —las que había fueron desintegradas—, sólo algunos de sus miembros militaban clandestinamente en algunos partidos políticos como la Democracia Cristiana y, sobre todo, de izquierda, espe-

cialmente Partido Comunista, Socialista y MIR. Ellos surgirían como los actuales cuadros dirigentes. Otros, que para el golpe escaparon de la muerte o que fueron deportados, vivían y viven aún en el exilio. Pero la gran mayoría del pueblo mapuche se dedicaba a sus labores de subsistencia miserable en la extrema pobreza de las reducciones.

Sin embargo, en 1978 trascendió que el gobierno militar estaba diseñando la nueva ley que tendría como propósito dividir las comunidades y entregar títulos individuales. Protestaron voces diversas que llegaron al único poder que entonces tenía capacidad de acción, la Iglesia Católica, pues el 78 era aún un año de extrema represión. Quien recogió el guante y comenzó a hacer pública su alarma sobre lo que se preparaba fue el obispo de Temuco, monseñor Sergio Contreras. Este instruyó a la Fundación Instituto Indígena dependiente de su obispado para que se abocara a una labor urgente: promover una organización del pueblo mapuche e informar a las 2.000 comunidades sobre la nueva ley que se les venía encima y la necesidad de oponerse a ella, pero como decisión propia de los mapuches que según el obispo deberían ser «sujetos de su historia». Nació así la organización «Centros Culturales Mapuches», inicialmente dependiente de la Iglesia que, algunos años más tarde, tras uno de sus congresos, proclamó su calidad de organización autónoma como representante legítima y democrática del pueblo mapuche y adoptó el nombre de «Ad Mapu».

La lucha que entre 1978 y 1982 había sido eminentemente contra la división aunque con escaso resultado práctico en este sentido, por el carácter dictatorial de la ley y su implantación con fuerza pública, a partir de 1983 adquiere un carácter abiertamente político. Es que el calor de esa lucha —organización, cursos de capacitación, medidas de autodefensa en las reducciones, manifestaciones en las ciudades y pueblos— el pueblo mapuche va adquiriendo conciencia antidictatorial. Por medio de Ad Mapu, el pueblo mapuche entiende que la solución de sus reivindicaciones más sentidas (tierra y autonomía) pasa necesariamente por el derrocamiento del gobierno militar. Lucy Traipe, vicepresidenta de Ad Mapu, ha expresado por ejemplo en el número de mayo de 1986 de la revista *Huerquén*: «Por supuesto de que bajo la dictadura militar no vamos a conseguir nada. La mejor forma de que vamos a lograrlo es organizándonos, de levantarnos y tomar nuestra propia conciencia». Y en la misma revista, José Santos Millao, presidente nacional: «Nos orientamos a coordinar la lucha con el resto de los sectores sociales, teniendo como objetivo terminar con la dictadura». Ad Mapu, tanto en Temuco como en otras ciudades del país, inclusive Santiago, donde se crean filiales con mapuches urbanos, participa activamente junto con el pueblo chileno en las protestas que desde 1983 la oposición ha organizado contra Pinochet. En 1986, se gana un puesto, y la cárcel, en la ya citada Asamblea de la Civilidad.

La claridad de esta línea provoca algunas rupturas y se marginan de Ad Mapu algunos dirigentes democristianos e indigenistas economicistas,

enfriándose incluso las relaciones con la Fundación Instituto Indígena, creándose dos nuevas organizaciones «menos politizadas», hechos sin mayor trascendencia respecto de la representatividad que el pueblo mapuche otorga a Ad Mapu. Tanto así que la propia Asamblea de la Civilidad le ha reconocido el derecho a participar en su seno en nombre de los mapuches.

Para Santo Millao y Ad Mapu, la lucha por los intereses del pueblo mapuche no concluirá con la victoria sobre Pinochet. «Nuestra lucha no sólo llega hasta cuando cumplamos este objetivo (antidictatorial), sino que nuestra lucha recién comienza... Nosotros hemos decidido que nuestro pueblo se oriente a exigir la participación directa en un futuro gobierno democrático, el reconocimiento oficial en una futura Constitución política, y ejercer el derecho que tienen los pueblos étnicos de luchar por su autodeterminación y autonomía» (*Huerquén*, número citado). En este sentido, tendrá vital importancia la difusión de un documento en preparación aún y que ha sido elaborado con participación de cada una de las reducciones: «El Proyecto Histórico del Pueblo Mapuche».

Testimonio desde el exilio

Un cuento de Jorge Lizama —dirigente del Comité Exterior Mapuche— nos ilustra desde su propia vivencia, acerca de los momentos que el pueblo mapuche protagonizó durante la Unidad Popular. He aquí un párrafo del cuento «El Siete De'os», que ha sido publicado y traducido al alemán, francés y otros idiomas:

«El tenía mucho ánimo y hablaba claro, nos demostró que teníamos que recuperar tierras que habían sido de nosotros, una noche con los más jóvenes corrió unos cercos y repartieron la tierra a los que tenían menos, vinieron los carabineros, él con unos diez jóvenes más se plantó delante de las autoridades y les dijo cosas que nunca había visto decírselas a los carabineros, yo dije (habla la madre del Siete De'os) lo van a matar y lloraba, las autoridades nos amenazaron y se fueron, yo no podía creer, con eso mi hijo se convirtió en un verdadero cacique, yo estaba orgullosa cuando mis parientes me hablaban de mi Juan...»

EL DERECHO DE LOS DERECHOS

La piedra angular de todo lo que hemos hecho es el respeto irrestricto al derecho de propiedad.

(Javier Prado, ministro de Agricultura, en *El Mercurio*, 11-I-87).

Sobre lucha y poesía del pueblo mapuche

VIRGINIA VIDAL

Una noche, en Belgrado, el poeta Vasko Popa expresaba su admiración por los indígenas de América Latina. Me pidió que le hablara en mapuche. Le dije que no sabía nada, como casi la totalidad de los chilenos. Empezó a forjar la idea de hacer una selección de poemas mapuches para publicar una edición trilingüe: mapuche, sebio-cróata y castellano, en «La Comuna», esa admirable editorial yugoslava en que participan poetas, trabajadores gráficos y lectores:

Vasko Popa me pidió que le hablara del pueblo mapuche. Le conté muchas cosas y recordé a Rosendo Huenumán, a quién conocí hace más de quince años en la lejana Temuco y por cuya boca oí la música de una lengua que es la de nuestros antepasados. (Con Rosendo anduve por los reductos mapuches y lo oí arengar a sus conterráneos con discurso vigoroso. La gente, de por sí comedida y austera, no permanecía acoquinada: pronto se establecía un diálogo en que predominaban la organización y la participación disciplinadas).

La lengua mapuche es bella, plena de imágenes, con gran riqueza para expresar los complejos sentimientos del alma humana.

Todo eso me dijo Huenumán cuando me habló también de la larga lucha de su pueblo por la tierra.

Mapu significa tierra. *Che* es una palabra universal: Che Guevara. *Che* es vocativo que significa hombre, gente, persona, ser humano.

Virginia Vidal es periodista y escritora. Vive en Caracas, Venezuela.

* A la gente de la tierra los españoles los llamaron araucanos. Fueron immortalizados por don Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533-1594) en *La Araucana* (1569), el máximo poema épico de la literatura clásica española.

Pero la poesía mapuche no está transcrita y se transmite oralmente de padres a hijos.

Son pocos los documentos escritos en mapuche. Uno existe gracias a la visión del ilustre filólogo Rodolfo Lenz: *Memorias de un cacique mapuche*, de Pascual Coña, cuya segunda edición bilingüe —dos mil ejemplares— publicó el Instituto de Capacitación e Investigación de la Reforma Agraria (ICIRA) en 1973. Esa es la copia facsimilar de «Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX». Fue el sacerdote capuchino Luis Wilhelm de Moesbach, quien recogió el dictado de Pascual Coña, lo transcribió y lo tradujo. Tal obra, con prólogo de Lenz, salió a la luz en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, en el año 1930.

Esta obra es rica en antecedentes sobre las costumbres, los ritos, las formas de trabajo, el paisaje de los mapuches. También trae un documento importantísimo sobre el genocidio...

No es exagerado decir que casi la décima parte de los once millones de habitantes que Chile tiene, son mapuches, pero no hay libros en su lengua y sus hijos aprenden a leer en castellano.

¿Qué decir de este pueblo que ya lleva más de quinientos años luchando por la tierra y la libertad?

Gente morena, de estatura mediana, bien proporcionada, pelo negro y liso, ojos oblícuos como para no desmentir el origen asiático de los pueblos americanos. Ercilla los describe así:

«Son de gestos robustos, desbarbados,
bien formados los cuerpos y crecidos,
espaldas grandes, pechos levantados,
recios miembros, de niervos bien fornidos;
ágiles, desenvueltos, alentados,
animosos, valientes, atrevidos,
duros en el trabajo y sufridores
de fríos mortales, hambres y calores».

Se calcula que eran un millón cuando llegaron los conquistadores. Ochenta años después, en 1620, según los censos de la época, quedaban cuatrocientos ochenta mil. Los diezmaron la continua guerra y las pestes importadas. No dejaron nunca de combatir.

«No ha habido rey jamás que sujetase
esta soberbia gente libertada,
ni extranjera nación que se jactase

de haber dado en sus términos pisada,
ni comarcana tierra que osase
mover en contra y levantar espada:
siempre fue exenta, indómita, temida,
de leyes libre y de cerviz erguida».

Este testimonio de Ercilla fue confirmado por la historia: los conquistadores no pudieron vencer a los mapuches. Pero hace un siglo, ya en plena república, se libró contra ellos una guerra interna que se llamó «*pacificación de la Araucanía*», y lo que no lograron los conquistadores lo consiguió el ejército de Chile. Les quitaron las mejores tierras y quedaron en la mayor miseria, expuestos a toda clase de abusos.

Bajo el gobierno del presidente Allende recuperaron 78.000 hectáreas y en los tres años de su gobierno sus hijos recibieron 35.000 becas para proseguir estudiando. Se comenzó a enseñar el mapuche en las escuelas básicas; se empezó a usar el mapuche en los consultorios médicos...

El golpe militar demostró una saña feroz contra ellos. Rosendo Hue-numán, que llegó a ser diputado de su región, testimonia que a los dirigentes mapuches los colgaron de helicópteros, amarrados de los pies. Los exhibieron así en las reducciones para atemorizar a la gente. Los sumergían en el lago Budi, en los ríos, en la mar. Ninguno sobrevivió más de tres días. Otros fueron torturados en su propia ruca en presencia de su familia, hasta la muerte. Tal es el caso del joven líder Canio Quidel. O de Ramón Quiriván y Orlando Hentequeo.

Los conquistadores castigaban a los líderes mapuches de acuerdo con la época: a Galvarino le cortaron las dos manos a hachazos. A Caupolicán, el gran toqui, lo empalaron: lo sentaron en una pica que le fue atravesando lentamente las entrañas:

«No el agudazo palo penetrante
por más que las entrañas le rompiese
barrenándole el cuerpo fue bastante
a que el dolor intenso le rindiese...»

La Araucana

La nueva «Ley indígena», firmada por Pinochet en marzo de 1979, es un decreto que modifica la ley de 1972 (N.º 17.729), firmada por Allende, por el cual se determina la subdivisión de la tierra para los pueblos nativos, además de entregar individualmente a su explotación, desarticulando el régimen colectivo existente desde tiempos anteriores a la conquista española. Tal decreto hizo expresar al obispo de Temuco, monseñor Sergio Contreras: «*Pareciera que el deseo que está detrás de todo esto es que desaparezca el pueblo mapuche*».

Por su parte, la Confederación Campesina e Indígena Raquil criticó en su momento el mencionado cuerpo legal, señalando que «*constituye un atentado a la cultura, los hábitos y costumbres de la raza, además de bus-*

car su desaparición». Añade que «al subdividirse la tierra se comete una injusticia contra un pueblo que históricamente ha explotado de un modo colectivo el agro...»

Es necesario recordar que el pueblo mapuche cultivó siempre el don de la palabra. Este pueblo libre, el único del continente americano que nunca tuvo príncipes ni señores, sólo elegía un jefe —un toqui— cuando estaba en peligro. La elección era una competencia de candidatos que debían reunir requisitos indispensables: hablar con elocuencia, profundidad y belleza, interpretando el sentir de todos; ser fuertes, audaces y valientes, dominar el arte de la guerra... El pueblo elegía al que reunía esas dotes. El propio Rubén Darío, inspirado en esa competencia, escribió un poema a Caupolicán («Es algo formidable que vio la vieja raza / robusto tronco de árbol al hombro de un titán...»).

Rosendo Huenuman ha compilado poemas tradicionales de amor y lucha; hay algunos que son obra suya, fruto de motivaciones inmediatas. Esta pequeña colección tiene un valor documental único y es un alerta para iniciar la recopilación de una riqueza literaria que corre el riesgo de perderse y permanecer ignorada.

«El huérfano» es una declaración de amor tradicional en que resaltan con delicadeza los sentimientos nobles y el compromiso total con la amada, expresados de modo indirecto —recurso eficaz—: «quisiera ser el hijo de tu padre...»

Esa misma generosidad y respeto se traslucen en el «Canto a Blancaflor»: «Si estás libre de amor, te ofrezco mi corazón», dice el orfebre enamorado.

(Vale la pena hacer un paréntesis y decir que los orfebres mapuches son famosos por el labrado de la plata. La calidad y belleza de sus joyas son comparables a las que se pueden apreciar en los ponchos y tapices a telar. Toda mujer mapuche, siempre vestida de negro, generalmente descalza, aunque sea muy modesta, lleva un rico adorno de plata en la cabeza: un *trarilonco* y su pecho está cubierto por un soberbio *trapelacuche*).

El «Canto a mi mujer» y el «Canto en la distancia», son quejas de ausencia que pueden corresponder al exiliado de hoy o el indio prisionero o esclavizado de ayer, transportado a tierra extraña para trabajar en la encomienda o en el lavadero de oro. O hasta para mandarlo como esclavo fuera del reino de Chile¹.

La actitud de deferencia y respeto a la mujer se comprenden mucho mejor cuando se sabe que la mapuche no estaba sometida. Su valor

¹ Encina-Castedo: *Resumen de la Historia de Chile* Zig Zag, Stgo. Chile, 1966, pp 170-171: La autorización de la esclavitud por real cédula del 26 de mayo de 1608, dice: «hombres y mujeres mayores de diez años que fueren tomados en las guerras por los capitanes y gentes de guerra e indios amigos nuestros y cualesquiera personas que entienda en aquella especificación..., sean habidos y tenidos por esclavos suyos y como tales se pueden servir de ellos y venderlos, darlos y disponer de ellos a su voluntad...»

económico-social era enorme. Dentro de la división social del trabajo a ella le correspondían las tareas de labranza, tejido y ejercicio de la medicina. La mujer no aportaba dote al matrimonio. Era el hombre quien debía ofrecer ganado, herramientas y muchos bienes para poder casarse con ella. La poligamia no ponía a la primera esposa en inferioridad de condiciones. La mujer era libre para deshacer el vínculo. Además, la filiación era por línea materna.

Del respeto y el amor que existían en la familia mapuche hay un interesante y feroz testimonio del gobernador Alonso García Ramón, año 1600, quien después de aniquilar a los mapuches de la región de Arauco, trató de rescatar a las cautivas españolas que convivían con mapuches pero éstas eran hostiles a la idea de retornar al campo español:

«Están tan aquerenciadas, paridas y preñadas que se verifica pudieran algunas haberse venido a nosotros y no han querido»².

También García da cuenta del terror de los hijos de españolas y mapuches a ser aprehendidos por los conquistadores:

«De tal manera que cuando algunos niños o niñas se ven en nuestro poder, se hallan cautivos, lloran y es necesario ponerles guardias porque no se vuelvan al enemigo, como lo han hecho algunos después de haberles vestido, llevándose los caballos y las preesas que pueden...»²

«A Pelántaru» es el homenaje a un héroe portentoso, capitán de once años al mando de veinte mil hombres. Huenumán nos hace un acertado retrato de ese guerrero. Conoció a un sobrino-nieto de Pelántaru, quien le contó hechos que se habían conservado en la historia familiar. El capitán Pelántaru, que sobrecogía a los españoles, fue maestro en la táctica guerrillera, tan temida por los españoles. De sus singulares condiciones guerreras dice el historiador:

«No fue heroísmo suicida lo que permitió al mapuche hacer frente al español, sino una poderosa imaginación creadora latente y una increíble capacidad de improvisación. En pocos años, a la fuerza ofensiva española opuso una táctica y una estrategia nuevas. La guerra produjo un desequilibrio entre su capacidad militar y los demás aspectos de su desarrollo social. Abandonó la flecha y la honda, ya ineficaces, y perfeccionó la lanza. Inventó un garrote o bastón corto para encabritar o aturdir al caballo y, más tarde, el garrote arrojadizo... Multiplicaron el caballo, obteniendo enseguida un gran rendimiento de este animal. Los mapuches crearon la infantería montada medio siglo antes que los ejércitos europeos (sic). Aprendieron a usar cañones y arcabuces y su espionaje era formidable. Con todo, donde el genio militar de los mapuches brilló con más fuerza fue en la táctica y la estrategia y alcanzó la cúspide de su esplendor con Lautaro»³.

² *Op. cit.*, p. 127.

³ *Op. cit.*, p. 33.

Huenumán se refiere a la táctica y estrategia de ese Prometeo o paridor de la luz, proyectando su imagen al futuro.

«Al combate» es un llamado que expresa la disposición vigente de luchar por la tierra. Se puede entender mejor la exclamación final: «¡Vencer o morir!» cuando se sabe que el mapuche no temía a la muerte, porque consideraba su paso por la tierra sólo como una etapa de tránsito en la que debía desarrollar el mayor valor, ya que su vida proseguía y le serían consignados los méritos que hubiera hecho en la tierra. Notable ejemplo de mística colectiva.

Las «Payas», forma tradicional, son una muestra de sano humor y picardía, cuya esencia recogió de modo certero Víctor Jara en su «Canto por travesura».

En el cuento tradicional sobre «El león y el zorrino» —o chingue—, no sólo hay una lección en que la destreza y la inteligencia se aplican para vencer al poderoso, sino también una profunda compenetración con la naturaleza, y la capacidad de transponer ricamente el sentir humano.

El «Poema a Neruda» es algo más que un homenaje retórico: es la veneración por el poeta que nunca dejó de cantar a sus antepasados mapuches. Neruda murió cuando pensaba convertir en realidad su proyecto de fundar una universidad mapuche en su amada ciudad de Temuco; universidad para estudiantes mapuches, donde se diera vida y esplendor a la lengua mapuche, donde se investigaran y profundizaran los más diversos aspectos de esa cultura. Algo más: Neruda luchó siempre contra el «blanquismo» que ha tratado de imponer la clase dominante, menospreciadora de la raíz indígena. Cuando este ilustre poeta era cónsul en México, fundó una revista a la que tituló: *Araucanía*. El Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile censuró dicho título porque «podía dar la imagen de un país de indios»...

El poema «A mi pueblo» es un canto de unidad, de realce de valores, de respeto a las raíces, de lucha y esperanza. Porque sólo luchando se pueden romper las cadenas y rescatar el derecho a la canción y a la poesía.

Rosendo Huenumán es poeta y dirigente campesino de la comunidad mapuche. Fue miembro del Comité Central del Partido Comunista de Chile y diputado en el Congreso Nacional anterior al golpe de Estado de 1973. Los poemas que publicamos a continuación corresponden en su mayoría a la tradición oral indígena (así como el cuento final) y han sido traducidos por él al castellano. Son composiciones originales suyas «A Pelantaru» y «Yo recuerdo a Neruda».

Huenumán vive en el exilio, en la República Democrática Alemana.

A Pelántaru

1. Pelántaru inchin ta in chau, pene, peniuenmu
kna knauenmu, uení, ni ueniué
incala tani mapuché, fta neuén glemén
lonco aucán queuanmu, Conálonco malón queuanmu.
2. Tami mollfun, inche ni mollfun, tami neuén, ni iafuluun,
tami femñefun, fei tani mañeun, tami fuchán,
fei taní ulunual, tami mapu cheu queuaimi, fei tani mañen
tami neuén, mapuché fei taín nueuén ta inchín.
3. Petú pití conánimi conimi queuanmu
adm-admtuimi queuán chiflcó
rumé kme tripaimi queuanmu, macód nagmbimi cainé
tami kme admaumu quimn, kme tripaí
ti uinca Reinozo, loncó, quine fta mazumu potrínacquí.
4. Mari quine tripantu mtén nieimi
epu marí uranca cona uentru, niei tami neuén malón
itro fill turpú mñeulai ni neuén ti pu coná
nunmafimi ni canón pu cainé, Fei tá Pelántaru!
5. Inalci tami aucafe coná queuanmu
Pu cainé uinca macodniefimi fillmú
nentuimi, deumaimi ftaqué dñú
ellcauimi maufdamu, Neuél futa uincul tami admpeim aucán.
6. Miauimi rañí lil, uág-uinculmeu
deumaimi ftaque rñán
tumtenagchi ucílfimi fta leufu Fuí-Fui
duámlaimi puquem atrég.
7. Neuén fta uentru, aucafé-ñefuimi
turpú pu cainé ngláeimu
rftú mupín coná aucanmu felcimi
melí mari tripantu queuaimi pu cainé uinca mollfúntuchefe.
8. Melí marí tripantu queuán, inclán tami pu mapuche
inchin taín aín mapu
ti pu inca espanol nentupaí aucán queuán
uedaquenmá lañmchefe lafatrá.
9. Velu tami pu ché, tami neuén patú mléi
tami mollfun moñelei, uitrulei ni fenamu
cá femuechi uitrulei ni pení, peníuén ni fenamu, pu ueni uenmu
tami quimn, tami queuán, tami moñén, inchinmu ta mléi.

A Pelántaru

1. Pelántaru, padre nuestro, hermano de mis hermanos
compañero de mis compañeros, amigo de mis amigos
defensor de nuestro pueblo, héroe indomable
general en la lucha de guerra, comandante en su batallón
2. Tu sangre es mi sangre, tu coraje es mi ánimo
tu ejemplo es mi esperanza, tu grandeza es mi lealtad
tu tierra por la cual luchaste es mi existencia y mi vida
tu fuerza es la fuerza del pueblo, ¡Eso Somos Nosotros!
3. Fuiste combatiente desde niño
tu primer combate lo libraste en Chivilingo
tu prueba fue triunfal, aniquilaste al enemigo
tu estrategia y tu táctica no te fallaron
el jefe Reinoso de un mazaso cayó.
4. Sólo tenías 11 años
y veinte mil hombres tenía tu batallón
todos lucharon con coraje y tesón
al enemigo le arrebataste el cañón ¡Qué heroísmo, Pelántaru!
5. Tu batallón fue la vanguardia en el ataque
el enemigo lo pusiste siempre en jaque
realizaste grandes hazañas
tu protección fue las montañas, el Nauel Buta tu campo de estreno.
6. Caminaste por cuestras, cerros y quebradas
organizaste grandes barricadas
a nado cruzaste cuántas veces el Bío-Bío.
soportaste el crudo invierno frío.
7. Fuiste el hombre fuerte y guerrero
incapaz fue el enemigo de tomarte prisionero
de verdad fuiste un combatiente revolucionario
cuarenta años peleaste contra el invasor, el español sanguinario
8. Cuarenta años de lucha por defender a tu pueblo
nuestra querida tierra
el invasor español te declaró la guerra
eran crueles, asesinos, canallas.

10. Fachi antg moñeltunetuín tami ghi
aiiu-urariín neuénmauín, ¡tgñpé uedaque
duñú, uefpétu mupín duñu taín mápumu!
Mapu-Moñelen-Moñén-Queuaín.

Inche ni uaria

Inché aín tani uaría

¿chemu aín uaría? ni uaría tá nuqué ¡ni nación!
ni uaría ta pení, knauén, uení, cuifí piticheñ el ni
uení, ni uaría ta moñén, manéun.

Tani uaría mapuché ta kmeiñn
uelucón quelluí chemdñumu rumé aucanfé
nuá Peutulei fill kdaumu
ni uaría ta aiunñei, chaquín piuque.

Ni uaría mapuche ta fill kdau deumaí, fill kduumu mlei
ni auría mapu tau tué ñánpeím, quetrápeim kdaufé
ni auría che tafquén, ta lafquénche, challuafe
uenu utremu ta aviador.

Ni uaría ché, ta quiméltun, gleátufe, deumápelu libru
Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Violeta Parra,
Víctor Jara, Héctor Pavez, ni uaría tani fotm,
ni mapú uaría, ta gleantun, Goiág, kme uefchi aiecán aucatún.

Velu feulá ni auría ché, ueda felei
cutrancanñei, tanfulei ni ñinun, tacuun ñelai
coiag nutram, gleatun eluñelai ni uefal.
Ni uaría cutrentulei, cadenatunei ta pu fasista
Pinochet tani pinmu, ca ti trafcadildelu, ueda que gringu
ti pu fasista ta uedá ché, lañmchefe, lleán uinca, catripaché
ti pu fasista, fill kme dñu teifui, teifuí, áfupeim piuqué
tonfui raién, lañmí.

Ni uariaché neuentumequei, ni queuán, maneudi Ucalai
eimi cafei mlei tami queual, conmeñe, llaquielmi
Kpañe inchemu, quinemu amufu, quineupe fill
tain neuén, feimu ta neuennēai tain neuén rfueuaín.

9. Tu pueblo, tus fuerzas aún existen
tu sangre está viva, corre por mis venas
y por las venas de mis hermanos, de mis amigos
tu ejemplo, tu lucha y tu vida están presentes.

10. Hoy te rindo homenaje
gritando con emoción y coraje
¡Paz, Libertad, Justicia sobre la tierra!
Tierra-Existencia-Vida-Luchamos!

El verdadero nombre de *Pelántaru* era *Pelántulo*, que quiere decir «el que dio la luz» o «que alumbró la luz». La palabra *Pelántaru* está deformada.

Poema a mi pueblo

Yo quiero a mi pueblo
porque mi pueblo, es pueblo, es madre, mi patria
mi pueblo es hermanos, compañeros, amigos de mi infancia
mi pueblo es vida y esperanza.

La gente de mi pueblo es buena
es solidaria, consecuente, luchadora,
inteligente, abnegada, trabajadora
mi pueblo es alegría, belleza y amor.

Mi pueblo es arquitecto, constructor
mi pueblo es tierra, campesinos, agricultor
mi pueblo es el mar, es marino, pescador
en el aire es piloto, aviador.

Mi pueblo es maestro, conductor, es poeta y escritor
Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Violeta Parra
Victor Jara y Héctor Pavez son hijos de mi pueblo
mi pueblo es poesía, es canción, es cultura, creador.

Pero ahora mi pueblo sufre
está oprimido, maltratado, humillado
sufre miseria, hambre y pobreza
la poesía y la canción se prohibieron.

Mi pueblo sufre dolor, la cadena del fascismo
impuesto por Pinochet y su pandilla, el imperialismo
el fascismo es asesino, es cruel, es terrorismo
el fascismo destruye todo, destruye la belleza, el amor
marchita la flor, la mata.

Ytro fill queuain atruquielñé
feita catrfiin Cadena pu fasista
feimu ta aftuaí ueda felén, ueda moñén
afpe pu fasista, turpu ñeuequielpe, teífupetu utremu
chumuechí teífuquei tromg cafemuechi teífupe.

Feimu kme feletuai tain uaría che, kmeletuai moñén
mapu quetraue unópetu kdaufemu ni kdaupeím
mapumu mlechí fill mina unopetu fill kdaufeñealu
lafquén ni challua pugpetu fill uaría chemú.

Feimu glcatufe, ni gleatun mupin dñu ulpetu
ti demálu libru, feipipe ueda felén
gleatun coiág melí utremu puupe
ulpetu líf aiecán dñú.

¡Ynche aín ni uaría ché
Varía ché ta ni nuqué
ni nación Chile!

Glcatur ni currenealu

Eh, Camencha mna ampelleiu
duamtuneiu fentrén, fentrén
moñepianchi eimieñu mlenolí aín
eimieñumten llafnagai ni cutrantún.

Deu tuculpaiú eimi
tonfuquei tani pll
lladkgí tani piuqué
ñimalu troquion.

Pún cudun tántumu
lefqueí tani umag nepélen
fill raquiduamn, raquiduamn chemchi teulpan
turpú ñoiuetulán.

Mna cutanñeí, camapu felén
neuén puí piuquemu chaquiun aín
duamnoquefel ciufí
feula na fillmu cutrantuletun.

Chumuechí aifun tami maflabel
trafrcuafel ca maflabeíu

Mi pueblo lucha con esperanza y valentía
tú también tienes que luchar, incorpórate, no tengas miedo
ven conmigo, vamos juntos, unamos todas nuestras fuerzas
para que sea potente, invencible, triunfador.

Luchemos todos sin descanso
hasta romper las cadenas del fascismo
para que el crimen, la injusticia, la opresión
termine para siempre, se los lleve el viento, se disuelva
como la nube negra de las tempestades.

Que nuestro pueblo sea libre, de todos, para todos
que la tierra vuelva a ser para el que la trabaja
que la riqueza del suelo vuelva a ser del pueblo
el pescado de nuestro mar que llegue a todas partes, a todas las gentes.

Para que el poeta en sus poemas diga la verdad
que el escritor escriba en sus libros y denuncie la injusticia
el canto, la poesía lleguen a los cuatro vientos
y entreguen la pureza de la alegría.

¡Yo quiero a mi pueblo
porque mi pueblo es
madre
mi patria Chile!

Canto a mi mujer

Oye Camencha, mira que te echo de menos
te extraño tanto, tanto
ya no puedo vivir sin tu amor
sólo contigo puedo calmar mi dolor.

Cuando me acuerdo de ti
se me atormenta el alma
el corazón se me pone triste
me dan ganas de llorar.

Por las noches cuando me acuesto
se me espanta el sueño, me desvelo
pensando, pensando en tantas cosas
que me es imposible olvidar.

Qué angustia es vivir en la distancia
se siente tan fuerte el vacío del amor

muchábeiu, muchabeiu atrulmifeula fenteabeiu
quimal tami chumuechi aiuquen aín.

Eh, Camencha mna ampelleiu
duamtuneiu, fentrén, fentrén
moñepianchi eimieñú mlenoli aín
eimieñumten llafnagai ni cutrantún.

Glcatun ca mapu

Cure, mna aifun cimienú ñi mlcal
aifun tami maflabel, traf llacoñmaual aré
traf rculial inchemu, aüunagal taitú aün
quiñe raíen nielu ñi cugmu picual.

Ñeíne, mna aifun muchaial tami mellfun
neüntucal tami neíen unmu
fill tami piafel, chumuechi cutrancauel
tfa chi ca camapumu.

Nneíne, mna aiifun tami eluafel
ñi rftu kme dunu aiun
quimal chumuechi ñi aifeel cuifina
chumuchi ué aiiuiú, cafemuechi afutual.

Aifun nneítual tami né quimal chumlen ñi aín
nneial tami ád ñi afelen, tami piuque ñi aiéklén
miaumiautal quiñe nag antg
chaltu señor piafel utre.

Cure aín tami quimal ñi afconclén ñi monen
uelu ñi pll g fentrén petú ainéuú
eimíenu mten aín, moneai ñi monelen
canelu afeí, piquelmi.

Nneíne, mna aifun aimience ñi mleal
aifun tami maflabel, traf llacoñmaual aré
traf rculial inchemu, aüunagal taiu aün
quiñe raíen nielu ñi cugmu pieual.

lo que antes pareciera no tener importancia
ahora todo me atormenta con dolor.

Cómo quisiera tenerte en mis brazos
estrechar tu pecho y abrazarte
besarte, besarte hasta cansarte
saber que mi amor te complace.

Oye, Camencha, mira que te echo de menos
te extraño tanto, tanto
ya no puedo vivir sin tu amor
sólo contigo puedo calmar mi dolor.

Canto en la distancia

Mujer, mira qué ganas tengo de estar contigo
quisiera abrazarte, sentir el calor de tu cuerpo
estrechar tu pecho al mío y gozar tu amor
pensar que tengo en mis manos una flor.

Mira qué ganas tengo de besarte tus labios
respirar el aliento de tu boca
y decirte muchas cosas
de lo que he sufrido en esta lejana tierra.

Mira qué ganas tengo de entregarte
de nuevo mi amor sincero
saber que tú me quieres igual que antes
en aquel primer tiempo.

Quisiera mirar tus ojos y leer el amor que sientes
mirar tu rostro alegre y tu corazón sonriente
caminar, caminar una tarde fresca
y decirle al viento gracias señor.

Mujer, quiero que sepas que me estoy consumiendo
porque con toda mi alma te sigo queriendo
sólo junto a tu amor puedo seguir viviendo
no creas que a otra estoy queriendo.

Mira, qué ganas tengo de estar contigo
quisiera abrazarte, sentir el calor de tu cuerpo
estrechar tu pecho al mío y gozar tu amor
pensar que tengo en mis manos una flor.

Elcaneleiu raquizduam ni piuquemu
allkñé tamí piafel
aillán ni piuque, amulén ni uaniñeñ
allktuén tamí piafel.

Ligraién mná ainñeimi, raién milla reque
ueuflu reque fernn tamí ainñenmeu
niénolmi aín, inche ni piuqué eluafeú
ueche uentruñen, mná aieú Ligraién.

Kme Kidau nien tami moñélafel
rtrá Plataquén, Kmé plata admaquén
tamí cug upuaí millplatamu inchému míelmi
illamqufeli piaiu Ligraién.

Ligraién. Blancaflor (de Lig, blanca, y raién, flor).

Aucan

Uitrañe pení amuiú queuánmu
taín mapu aññei muntual
muñé mi cauéll, prm chillañe
pllepai antg, melí tami uirafal.

Traitraico puché, quimeltufiné
nuñé mi cullcull, cull-cúlluñé
ueuín mauida, meli taín ueuál
iná leufu melei taín catrutal.

Cachille ankuí meli pramal
muñé tamí ichuna, ctrñe, ctrñe
erá lifklei, ñlñé-ñlñé
deu mlei uillí quetrán elñé.

Uitrañé pení, eluén cug amuiú aucánmu
muñé tamí cuchillu, nuñé cugmu tami tralca
pu caine kpalei, mlei taín catrutal
fill quineún aucánmu ueuaín cam Lafain!

*Canto de amor**

Te tengo guardado un sentimiento en mi corazón
óyeme lo que te voy a decir
no quiero que mi corazón siga sufriendo por ti
escúchame lo que te voy a decir.

Blanca flor, eres tan bonita como la flor de oro
tu hermosura me embriaga de amor
si estás libre de amor, te ofrezco mi corazón.
Soy soltero, te quiero mucho, Blancaflor.

Tengo mi buena profesión para mantenerte
soy joyero, gano mi buen dinero
tu mano se llenará de joyas si vives conmigo
no me recheces, Blancaflor, te lo pido.

Al combate

Levántate, hermano, vamos a luchar
nuestra tierra nos quieren quitar
toma tu caballo, ponte a ensillarlo
el tiempo es corto, hay que galopar.

La gente de Traitraico hay que avisar
toma el cacho, ponte a tocar
ganemos la montaña, tenemos que triunfar
por la orilla del río los vamos a atajar.

El trigo está seco, hay que cosechar
toma tu ichona, a segar, a segar
la era está limpia, a trillar, a trillar.
el granero está listo, el grano a guardar.

Levántate, hermano, dame la mano, vamos a combatir
tomo tu espada, y empuña el fusil
el enemigo avanza, hay que impedirlo
todos juntos al combate. ¡Vencer o morir!

* Un 24 de junio de 1959, escuché a Juan Andrés Liencura interpretar esta canción. El lugar era Lile-Cura, de la comuna de Saavedra, en la provincia de Cautín. Evidentemente, gran parte de esta larga canción se me ha olvidado, por ello sólo escribo las partes que recuerdo. El canto es una declaración de amor. En aquella fecha, Liencura tenía 98 años, pero poseía un gran espíritu juvenil, y era narrador de muchas historias.

Cunifall

Aifun tamichau ni fótmneal
aifun tami pení ni penineal
aifun tami mallepani ni mallepanineal
aifun tami chumnel eímn, kmé uenineal.

Inche nielán chau ni nlámateu
inche nelán pení, ni knaeteu
inche nielán mallépeni ni iafúlateu
inche nielán uení ni maneuam.

Inche nielán colegio cheu ni chilcatuám
inche nielán cauéll ni colléam
inche nielán mapu cheu n kdáuam
feimu aifun tami chau ni fótmneal.

Ni chachaiefui quine cauell
mna pofo tripaí
ti chacha ni cauell
ni chuchú nonmeiu.

Ti chacha ni cauell
ringk-ringnei uentruun
uelu ni chu-chú
unfunmaiu ni furé.

Ni chuchú pracauellfenelai
ni nonmal cauell
uelu ti rinkfenele
ni chuchú traintunmaiu ni pel.

Ti cauell ni chacha
mtrénclei ni pófolen
uelu ni chuchu
epurple unfucanmaiu nipel.

Ti chacha ni cauell
cotgn reque colglei
ré puleu ptocoi uiuinmu
cá pofonmai
uelu ni chuchu cá prm nonmeiú.

El huérfano

Quisiera ser el hijo de tu padre
quisiera ser el hermano de tu hermano
quisiera se el primo de tu primo
quisiera ser como ustedes, ser buenos amigos.

Yo no tengo padre que me oriente
yo no tengo hermano que me acompañe
yo no tengo primo que me consuele
yo no tengo amigo a quien confiar.

Yo no tengo escuela donde estudiar
yo no tengo caballo para salir a pasear
yo no tengo tierra donde trabajar
por eso quisiera ser el hijo de tu padre.

Payas mapuches

Mi abuelo tenía un potrillo
muy chúcaro le salió
el potrillo de mi abuelo
mi abuelita lo amansó.

El potrillo de mi abuelo
se creía muy diablazo
pero mi abuelita
le hizo doblar el espinazo.

Mi abuelita no es jinete
para domar un potrillo
pero si el pingo saltón le salió
mi abuelita le pone el grillo.

El potrillo de mi abuelo
era tieso y aniñado
pero mi abuelita
le doblaba de lado a lado.

El potrillo de mi abuelo
era tostaíto o café
tomaba puro tinto cuando tenía sed
y enseguida se aniñaba
pero mi abuelita luego lo amasaba.

Gleatun mapuche

Pití uentru pinequién
cofque ané-pinequién
curg uentru pinequién
curg uentru pinequién.

Calli mai tan píticán
uelu nién tani fta piúque
calli mai tani curgnen
uelu ni pllǵ ligcleí.

Calli mai tani femnecan
aínecaialu inche, mlei tani aiaeteu
lanmaulan tani curenenun.

Inche tculpafin Pablo Neruda

Ñi tculpafim Neruda, tculpan cafeí ñi Nación
tculpán ñi mapu, tculpán pǵllǵ, ti rpg
uellin mapu, mauída, fta deguiñ, trem-trem uincul
Los Andes, Peuennlliu, deguiñ Villarrica, ieumlélu
Cautinmu, cheu mlei ñi monelén pu mapuché.

Cheu Neruda fentrén gícatún deumaí
conraqidumclei ñi aiun nen ñi aín glatun, apolei maneumu.

Pablo Neruda, fta coiag-gícatuenefui, fill mapu
rupai ñi gícatún, elunei Premio Nóbel, candidato
Presidentenei, embajador, uaiuen mapu nación ñi
glmen fotm, nniaiefilu itrofill kdaufé, fta quim uentru.

Fillmu chetroquinei, poienei, ul-lu tañi quimn, kme
kdaunealu, checaunnelai fta rumel quim loncó.
Rf quiñe uincache, lif raquidum amulnei ñi quimm
aucanmu queuai, incaí ñi quimn
cadil loncolei Partido Comunistameu
lañmaui ñi chftuniefel pu fasista.

Pablo Neruda ta itrofill naní, naní maneun, aiúpeim
quimí afun ca ainei, aig-i fill reién, chaquifi raién rosa
Neruda cafeí raienni, quelg clavel, piteg-pitegni neuén
ella nagclei ñi nneitún, piuquemu coní.

Canto mapuche

Me llaman el hombre pequeño
dicen que tengo la cara ancha
dicen que soy moreno
dicen que soy moreno

No importa que sea pequeño
pero tengo mi corazón grande
no importa que sea moreno
pero tengo mi alma blanca.

No importa que mi modo sea así
habrá alguien quién me quiera
yo me casaré, con la primera que me quiera
no pienso morir soltero.

Yo recuerdo a Pablo Neruda

Al recordar a Neruda recuerdo también a mi pueblo, mi patria,
me recuerdo de mi tierra, del camino, de los valles,
las montañas, la majestuosa Cordillera de los Andes, las araucarias,
el Volcán de Villarrica, allá en Cautín,
en el corazón de la araucanía, donde viven los mapuches.

Por lo que Neruda tantos poemas escribió
inspirado en la belleza y en el amor,
de la esperanza y la fé.

Pablo Neruda fue un gran poeta, de fama mundial
Premio Nobel, candidato a presidente, diplomático,
hijo ilustre de América Latina, un personaje del pueblo,
un hombre bien educado, por toditos respetado
que entregó el saber para el trabajo honrado,
sencillo, de gran intelecto.

Un chileno puro, completo y original
que combatió y luchó por un ideal
fue miembro del comité central del Partido Comunista
murió luchando contra los fascistas.

Pablo Neruda fue un sembrador de esperanzas,
sembró amor, supo amar y fue amado
quiso a las flores y amó a las rosas

Neruda, epe unpelón uanlén femni, pelón tui rpg
ñi chumlen, ñi glcatún, pelón opon d-ien reque femni.
Pañuch, fuchquén, ellanei fuchcuam.

Neruda ñi libru, ni glcatún, tralca reque femnei, metralladora
requé, queuaiám, quiñé dnun, ca quiñe letra, fei ta falá
fta camapu pugpelu, uelú caneñi felén, lanm chelai
uitrulai mollfuñ.

Tfa chi falá, ta mupín dñu rftú mupín, fta neuén
uenuñmauchi neuén, feimú turpi noilacafiñ ta Neruda.

¡Inche tculafiñ Pablo Neruda!

Quine antg ti trapial tripai quintualu iaquel, nnglei fentrén, cláantg deuma
rupaf ni inon, cla antg miacú, chemrume pelaí, mna kfa ilú iló fill antg
ilotupelu futa glmén.

Quine pun tripaf, opoli kgién feichi pun, trocrmaunli, iná mauida amulelu,
peí quine chingue, rnatumequi pglgmu, quintuguelu piru tgachi pi-
ti cullin, chem rume infitulai, uelu niei ni ellean ni incauam, cainemu.

Ti ta trapial, ellá peila deuma lichingue, prm nuafin pi, feulaque laüai
ni nnun pica, uelu ti chingue, plléli cheu ni ellcáugueum, ni elercaue, quine
uencó mamll, oronklei, quiszu mtén feí; ti trapial nochi amulei, nochi amulei...
ti chingue rnanei mapu ni pitiui, quintuquelu.

Folil mamll, pirú, deuma ti trapial kme eluelutumequi ni ringolnpal
ni iló, feulá! pi ringalu deuma, fei peeiu ti chingue petu ni raquiduanon.

Quine rinegnmu, canputui ni trolol mamllmu, elcauí, deu ringlu ti
trapial, chingue deuma ell cautui, uedanma nulafin!, pi glcúbagui, uelu
fau peaiu ca pi, fei prm rnafi ti pdfun mamll, ni futa cuchillu uilf cauplni
maml, tculi ni quine lipan, uelu dilai, doi algrume deu mai ni lolón ti mamll,
feiam ni loncoi pi, ca prm cauplni catrni mamll ni uilf, deuma feialu
ni lonco trequiun, fei, feifeitui ni lonco, ni trcefug lonco, nmunmutui, mná
kme nmui pi, matrulepelai pica ca-prm elui ni caupln, matuguielchi pi,
deuma alurumela ni trquifel, ca conmi ni lonco. Ca nmunmutui, fei deuma
epe denei chingue, feimu ti chingue canple chiudi, adenoí ni qchiu
uecunple, muchai quimaimi kmentun!, piduami chingue.

Ti trapial niei ni lonco pungui trololmu, num-numutumequi nneitui ni
ne, doi kme peal, doi nulai ni fta né, feula peloi, epe puulei ni fta foro,

Neruda también era flor, un clavel rojo, fuerte y chispeante, su mirada, penetrante.

Neruda fue el lucero del amanecer que alumbró el camino del acontecer. Su poema es como la luz de la luna menguante, suave, fresca y estimulante.

Cada libro, cada poema de Neruda es un fusil, una ametralladora para el combate.

Cada palabra, cada letra, es un proyectil de largo alcance sólo que este proyectil no mata, no derrama sangre, este proyectil es la razón de la razón, la verdad de la verdad es potente, infinito, universal.

Por eso es imposible dejar de recordar a Neruda.

¡Yo recuerdo a Pablo Neruda!

Cuento mapuche

Un día, el león salió a cazar, porque tenía mucha hambre. Hacía tres días que no comía, pues le había ido muy mal en sus cacerías habituales.

Una noche de luna, con neblina, caminaba el león por la orilla del monte, cuando se encuentra con un chingue*, animalito inofensivo, pero poseedor de una gran astucia para defenderse de enemigo.

El león, en cuanto divisó al chingue, quiso atraparlo. Ahora sí que voy a matar mi hambre —se dijo. Pero el chingue no estaba lejos de su escondite, el cual era un tronco de madera gruesa, con un hueco en el centro, donde apenas cabía su pequeño cuerpo. El león se acercó despacito, para que el chingue no lo descubriera. Mientras tanto, el animalito hozaba en la tierra con su hociquito, buscando raíces y gusanillos.

Cuando el león ya lo tenía todo calculado, la distancia que debía saltar para atrapar su presa, el chingue percibe el peligro y ve al temible enemigo (ya sabía quién era el león). De un salto se mete en su escondite, poniéndose a salvo. El león llega tarde.

«¡Maldición!, se me escapó», dijo el león indignado. Pero aquí te voy a pillar seguro, dijo a continuación, y comenzó a meter sus garras en la cueva, pero el brazo le quedó corto. Entonces comenzó a rasguñar la madera medio podrida, con sus afiladas uñas, y así ensanchando el hueco, hasta que logró meter la cabeza. Olfateando, dijo: «¡Ay!, qué buen olor tiene, debe estar gordito», y comenzó a rasguñar más rápido, a agrandar el hueco. Cuando calculó que estaba cerca de su presa, metió la cabeza por segunda vez, de nuevo a tomar el olor. Ahora lo sentía muy cerca. En realidad, el chingue ya estaba casi atrapado. Pero en ese momento, se

fta cuchillu foro, caquine nncian doi pelotuchi pi, feimudoï nnulu troquiui, ca ni doi ni kme peam, doi nulai ni né, petu felelu, tichingue, quiné fta chidctueiu uillenmu, né kllini fta trapiál, fei ti traumaí ni né, pelouelai doi fta duminmai, nentutulu ni lonco, peuelai ni chumal, cutrántuli ni ne, iml-caumequí, quimlai cheuple ni amulén, iml... iml... iml amui lilmu, ulá puí quine piti uitruncomu, fei puglu, kllumtui ni né, fentrénmu ulá, ellapiti rupai ni cutrán epe ugnquelu deuma, fei piti peletui ni né, troc peloi ni né, deumakme pelotulu nine, feimu quintui cheu ni tranauam, quine piti, feimu raquiduamlei, mna uesa, tfa chi uezsanma, illambalai-pi, miauli venequinnag rume, turpu femquelan, feula ni femlnen, pi, fei umagtui, pelai ni ideal... montui ti chingue ni laial.

VOCABULARIO

aifum, quisiera
aiñei muntual, nos quieren quitar, arrebatat
cachilla, trigo
calli, no importa
catrutual, atajar, impedir
cauéll, caballo
cofque ané, cara ancha, redonda
cull-cull, cacho, toque de alarma que se usa en el combate
curg uentru, hombre moreno
chacha, abuelo
chau, padre
che, gentes, personas
chuchu, abuela
feimu, por eso
fill, todos
fótm, hijo
inalefu, orilla del río
incán, defender, proteger
incalu, defendió, protegió
inche, yo
kdau, trabajo
kdauám trabajar
kmé, bueno
keuentí, buenos amigos
kna, compañero
knauén, compañeros
lán, morir

lantú, viudo, viuda, enviudar
leufu, río
malle, sobrino
mallepeni, primo
mapu, tierra, suelo
mlei premal, hay que levantar las cosechas, los sembrados
naué, hija
ni, mi
nidól lonco, jefe máximo de un pueblo o de una institución
nielán, no tengo
nuñé, coger, apoderarse de algo
peni, hermano
piti uentru, hombre pequeño
prm, luego, rápido, inmediato
queuán, pelea, lucha
quineun, unión, unirse
taín mapu, nuestra tierra
tamí cauell, tu caballo
tí, él
traitraico, golpe de agua, ruido (la ciudad de Nueva Imperial se llamaba antiguamente Traitraico).
uentru, hombre, varón
uitrañé, levántate
veni, *veniuén*, amigo, amigos

dio vuelta como pudo, cambió de posición, con la cabeza para adentro y el trasero para afuera. «Espérate, ya vas a saber lo que es bueno», se dijo el chingue.

El león, con media cabeza metida en la cueva, olfateando, abría sus grandes ojos para cerciorarse de que estaba allí. (Aquí sucede lo inesperado). Cuando estaba mirando todo concentrado, el chingue le largó un chorro de orines en los ojos. «¡Graaaaaa!», aulló fuerte el león. Totalmente ciego, sacó la cabeza de la cueva y comenzó a revolcarse de dolor. El dolor era terrible. Desesperado, sin poder caminar, comenzó a rodar. Rodando se fue pendiente abajo.

Al fin, llegó a un arrollo y se lavó los ojos. Muchas veces, hasta que se le quitó el dolor y pudo ver entre neblinas. Después buscó un lugar seguro, para descansar, y allí se quedó pensando. «¡Caramba!, este bicho es traicionero», se decía. «No, no se puede confiar, éste tiene veneno para defenderse. Nunca pensé que me iba a suceder esto», se repetía el león, hasta que en medio de estas reflexiones, se quedó dormido, con hambre y dolor. Y el chingue se salvó de la muerte...

* *Chingue*: zorrino.

LIQUIDACION FORZOSA

Por enfermedad nerviosa, VENDO excelente propiedad en sector Cajón del Maipo, todo lujo, lámparas con lágrimas en baños, espejos en todos los muros. Recibo Mercedes Benz en parte de pago.

(Periódico *El Asombro* N. 3, Santiago, 24-X-86).



Araucaria cumplirá pronto diez años, y entre los materiales de aniversario que publicaremos, alguien nos ha sugerido escribir una crónica sobre las *erratas de la revista*. Es un artículo —si se escribe— que muchos van a sentir como una «increíble y triste historia», por la magnitud de los sobresaltos y quebrantos que nos ha causado, y porque, a pesar de nuestros esfuerzos, no sólo no cesa, sino que ahora agrega un nuevo capítulo que afecta justamente al mayor inventor de nuestros tiempos de «tristes e increíbles» historias: García Márquez.

En el número anterior de nuestra revista habíamos ya publicado el texto que va a continuación. A la hora de componerlo al tipista se le desordenaron las cuartillas y lo compuso así, desordenado, sin que el corrector o el secretario de redacción repararan, a la hora del *imprimatur*, que el muy hermoso discurso garciamarquiano se había convertido, por obra de los duendes eternos, en un extraño y hasta alucinante *puzzle*.

Pedimos nuestras sinceras disculpas al autor y a los lectores y a modo de mínima reparación, reproducimos otra vez el texto, ahora conforme a las palabras tal como fueron leídas el 6 de agosto de 1986 en Ixtapa, México, en la Conferencia por la Paz y el Desarme que reunió a los mandatarios de Argentina, Grecia, India, Suecia, México y Tanzania.

GABRIEL GARCIA MARQUEZ

El cataclismo de Damocles

Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas derrotarán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo. Un invierno de lluvias anaranjadas y huracanes helados invertirá el tiempo de los océanos y volteará el curso de los ríos, cuyos peces habrán muerto de sed en las aguas ardientes, y cuyos pájaros no encontrarán el cielo. Las nieves perpétuas cubrirán el desierto del Sahara, la vasta Amazonia desaparecerá de la faz del planeta destruida por el granizo, y la era del rock y de los corazones trasplantados estará de regreso a su infancia glacial. Los pocos seres humanos que sobrevivan al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, sólo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos. La crea-

ción habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas.

Señores Presidentes, señores Primeros Ministros, amigas, amigos. Esto no es un mal plagio del delirio de Juan en su destierro de Patmos, sino la visión anticipada de un desastre cósmico que puede suceder en este mismo instante: la explosión —dirigida o accidental— de sólo una parte mínima de arsenal nuclear que duerme con un ojo y vela con el otro en las santabárbaras de las grandes potencias.

Así es. Hoy, seis de agosto de 1986, existen en el mundo más de cincuenta mil ojivas nucleares emplazadas. En términos caseros, esto quiere decir que cada ser humano, sin excluir a los niños, está sentado en un barril con unas cuatro toneladas de dinamita, cuya explosión total puede eliminar doce veces todo rastro de vida en la tierra. La potencia de aniquilación de esta amenaza colosal, que pende sobre nuestras cabezas como un cataclismo de Damocles, plantea la posibilidad teórica de inutilizar cuatro planetas más que los que giran alrededor del sol, y de influir en el equilibrio del sistema solar. Ninguna ciencia, ningún arte, ninguna industria se ha doblado a sí misma tantas veces como la industria nuclear desde su origen, hace cuarenta y un años, ni ninguna otra creación del ingenio humano ha tenido nunca tanto poder de determinación sobre el destino del mundo.

El único consuelo de estas simplificaciones terroríficas —si de algo nos sirven—, es comprobar que la preservación de la vida humana en la tierra sigue siendo todavía más barata que la peste nuclear. Pues con el solo hecho de existir, el tremendo apocalipsis cautivo en los silos de muerte de los países más ricos está malbaratando la posibilidades de una vida mejor para todos.

En la asistencia infantil, por ejemplo, esto es una verdad de aritmética primaria. La UNICEF calculó en 1981 un programa para resolver los problemas esenciales de los quinientos millones de niños más pobres del mundo. Comprendía la asistencia sanitaria de base, la educación elemental, la mejora de las condiciones higiénicas, del abastecimiento de agua potable y de la alimentación. Todo esto parecía un sueño imposible de cien mil millones de dólares. Sin embargo, ese es apenas el costo de cien bombardeos estratégicos B-13, y de menos de siete mil cohetes Crucero en cuya producción ha de invertir el gobierno de los Estados Unidos veintiún mil doscientos millones de dólares.

En la salud, por ejemplo: con el costo de diez portaviones nucleares *Nimitz*, de los quince que van a fabricar los Estados Unidos antes del año 2000, podría realizarse un programa preventivo que protegiera en esos mismos catorce años a más de mil millones de personas contra el paludismo, y evitara la muerte —sólo en Africa— de más de catorce millones de niños.

En la alimentación, por ejemplo: el año pasado había en el mundo, según cálculos de la FAO, unos quinientos setenta y cinco millones de personas con hambre. Su promedio calórico indispensable habría costado menos que ciento cuarenta y nueve cohetes MX, de los doscientos veinti-

trés que serán emplazados en Europa occidental. Con veintisiete de ellos podrían comprarse los equipos agrícolas necesarios para que los países pobres adquieran la suficiencia alimentaria en los próximos cuatro años. Ese programa, además, no alcanzaría a costar ni la novena parte del presupuesto militar soviético de 1982.

En la educación, por ejemplo: con sólo dos submarinos atómicos *Trident*, de los veinticinco que planea fabricar el gobierno actual de los Estados Unidos, o con una cantidad similar de los submarinos *Tifón* que está construyendo la Unión Soviética, podría intentarse por fin la fantasía de la alfabetización mundial. Por otra parte, la construcción de las escuelas y la calificación de los maestros que harán falta al tercer mundo para atender las demandas adicionales de la educación en los diez años por venir, podrían pagarse con el costo de doscientos cuarenta y cinco cohetes *Trident II*, y aún quedarían sobrando cuatrocientos diecinueve cohetes para el mismo incremento de la educación en los quince años siguientes.

Puede decirse, por último, que la cancelación de la deuda externa de todo el tercer mundo, y su recuperación económica durante diez años, costaría poco más de la sexta parte de los gastos militares del mundo en ese mismo tiempo. Con todo, frente a este despilfarro económico descomunal, es todavía más inquietante y doloroso el despilfarro humano: la industria de la guerra mantiene en cautiverio al más grande contingente de sabios jamás reunido para empresa alguna en la historia de la humanidad. Gente nuestra, cuyo sitio natural no es allá sino aquí, en esta mesa, y cuya liberación es indispensable para que nos ayuden a crear, en el ámbito de la educación y la justicia, lo único que puede salvarnos de la barbarie: una cultura de la paz.

A pesar de estas certidumbres dramáticas, la carrera de las armas no se concede un instante de tregua. Ahora, mientras almorzamos, se construyó una nueva ojiva nuclear. Mañana, cuando despertemos, habrá nueve más en los guardaneses de muerte del hemisferio de los ricos. Con lo que costará una sola de ellas alcanzaría —aunque sólo fuera por un domingo de otoño— para perfumar de sándalo las cataratas del Niágara.

Un gran novelista de nuestro tiempo se preguntó alguna vez si la tierra no será el infierno de otros planetas. Tal vez sea mucho menos: una aldea sin memoria, dejada de la mano de sus dioses en el último suburbio de la gran patria universal. Pero la sospecha creciente de que es el único sitio del sistema solar donde se ha dado la prodigiosa aventura de la vida, nos arrastra sin piedad a una conclusión descorazonadora: la carrera de las armas va en sentido contrario de la inteligencia.

Y no sólo de la inteligencia humana, sino de la inteligencia misma de la naturaleza, cuya finalidad escapa inclusive a la clarividencia de la poesía. Desde la aparición de la vida visible en la tierra debieron transcurrir trescientos ochenta millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros ciento ochenta millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el del ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos —a diferencia del bisabuelo Pitecántropo—, fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morir de amor. No es nada honroso para el talento humano, en la edad de oro de la ciencia, haber

concebido el modo de que un proceso multimilenario tan dispendioso y colosal, pueda regresar a la nada de donde vino por el arte simple de oprimir la botón.

Para tratar de impedir que eso ocurra estamos aquí, sumando nuestras voces a los innumerables que claman por un mundo sin armas y una paz con justicia. Pero aun si ocurre —y más aún si ocurre—, no será del todo inútil que estemos aquí. Dentro de millones de millones de milenios después de la explosión, una salamandra triunfal que habrá vuelto a recorrer la escala completa de las especies, será quizá la coronada como la mujer más hermosa de la nueva creación. De nosotros depende, hombres y mujeres de ciencia, hombres y mujeres de las artes y las letras, hombres y mujeres de la inteligencia y la paz, de todos nosotros depende que los invitados a esa coronación quimérica no vayan a su fiesta con nuestros mismos terrores de hoy. Con toda modestia, pero también con toda la determinación del espíritu, propongo que hagamos ahora y aquí el compromiso de concebir y fabricar un arca de la memoria, capaz de sobrevivir al diluvio atómico. Una botella de náufragos siderales arrojada a los océanos del tiempo, para que la nueva humanidad de entonces sepa por nosotros lo que no han de contarle las cucarachas: que aquí existió la vida, que en ella prevaleció el sufrimiento y predominó la injusticia, pero que también conocimos el amor y hasta fuimos capaces de imaginarnos la felicidad. Y que sepa y haga saber para todos los tiempos quiénes fueron los culpables de nuestro desastre, y cuán sordos se hicieron a nuestros clamores de paz para que ésta fuera la mejor de las vidas posibles, y con qué inventos tan bárbaros y por qué intereses tan mezquinos la borraron del universo.

LIBERTAD, CUANTOS CRIMENES...

«Mi general, el Ejército se siente orgulloso y lleno de satisfacción porque el temple de su líder ha conquistado las máximas alturas, porque ha entregado libertad a nuestra nación».

(El jefe de la Guarnición Militar de Santiago, General Jorge Zink, en discurso de homenaje a Pinochet por cumplir cincuenta años como oficial de la institución castrense).

Chile vive

1

Raúl Zurita ARTE Y AUSCHWITZ

Probablemente no hay más sueños que el sueño colectivo. Desprendidos de un mundo, cuyo escepticismo pareciera no ser más que una respuesta tardía a un problema cuyo espectro se ubica en el centro de nuestra época: el problema de Auschwitz y sus múltiples repeticiones contemporáneas, asistimos en general a un quiebre que primero aparece como una pérdida de sentido y de la idea de la historia para, finalmente, terminar escudándose en una catatónica desesperanza. Es lo que aquí en España llaman el «pasotismo». Gran parte de la literatura en nuestra lengua y de su arte da testimonio de ello.

En ese contexto la muestra *Chile Vive* representa probablemente una actitud distinta. Una forma que sin caer tampoco en esa otra cara del pasotismo; el arte dirigido, no puede resolver por cierto el problema de Auschwitz y sus manifestaciones actuales: la dictadura de Pinochet, el Líbano, el Apartheid, El Salvador, pero sí al menos constituye un intento por responder frente a él.

No se trata que tanto dolor, muerte y asesinatos concretos que hemos sufrido en tantas partes del mundo nos obliguen, como espectadores, a sentirnos permanentemente culpables por ello, pero sí a comprender que desde el momento en que hay un solo desaparecido en Suramérica, un solo torturado en el mundo o un solo muerto a causa de sus

creencias todos los demás somos sobrevivientes y hablamos sólo por eso.

Esa es también la historia del arte. Levantada desde los tiempos más inmemoriales todas las obras que hemos construido; desde los grabados de Altamira hasta el *Cien Años de Soledad*, cada poema, cada cuadro, cada novela, no ha sido más que una metáfora de la lucha de millones y millones de seres humanos sobre la faz de la tierra por convertirse en seres humanos y por continuar siéndolo. Arte y Auschwitz representan así los opuestos de un mundo en que se ha jugado permanentemente la irrenunciable alegría de ser un sobreviviente al mismo tiempo que la paralizante sensación de sentirnos sonriendo sobre el valle de muertos.

Por supuesto, siempre existirá la alternativa del olvido. Sin embargo, también permanentemente, como en un cuadro de Goya, volveremos a ver repetirse sobre el cielo la revolución y la tragedia, la pesadilla y el sueño y ese mismo cielo que siempre hemos cargado con las desesperanzas de la tierra nos devolverá también siempre la imagen de nuestros propios ojos. Muerte y vida, arte y sobrevivencia, se van encadenando así en una secuencia del cual la poesía y el campo de exterminio no son más que las muestras más dulces y duras de un universo que nos consume al mismo tiempo que nos levanta. El sobreviviente can-

Estos textos han sido escritos a propósito de la jornada denominada *Chile Vive*, que se realizó en Madrid, en el Círculo de Bellas Artes, entre el 19 de enero y el 18 de febrero del presente año, con el auspicio del Ministerio de Cultura del gobierno español.

ta su sobrevivencia y al cantar da origen a todo arte. Emergido entonces desde el hecho de la muerte el arte vuelve a dibujar siempre la alegría infinita y el espanto de su nacimiento y su historia recoge al fin el único testimonio real de que efectivamente hemos vivido. Y lo hemos hecho porque esa vida no es también sino una cierta dimensión de nuestros sueños. Por eso también un pueblo, entre tantos otros, puede levantarse desde su Auschwitz y mirar.

Bien, en septiembre de 1973, un héroe delicado y trágico: Salvador Allende murió en Chile defendiendo un sueño cuya concreción finalmente nos sigue concerniendo a todos. Los treinta mil muertos que inmediatamente siguieron fueron el pavoroso saldo del quiebre de apenas un solo sueño de este mundo, como siempre la tragedia fuera el corolario de la delicadeza. No siempre es así y hay también numerosos ejemplos en el mundo que nos lo demuestran. Sin embargo, Auschwitz sigue representando algo que es mucho más que un problema de conciencia. Hoy es Chile y Sudafrica. Ayer lo fue Treblinka, Indonesia, el franquismo. En un mundo en el que sus líderes dan muy poca opción a la esperanza, son, finalmente, las grandes obras que también hemos colectivamente construido las que se nos abren también como una posibilidad de nuestro futuro. Porque existe la *Divina Comedia*, el *Guernica*, de Picasso; el *Canto General*, de Neruda; la barbarie es más bárbara y el asesino es más asesino. No porque esas obras «denuncien» la maldad, sino porque frente a la construcción de su amor el cielo que se nos abre es distinto y también nosotros. Tal como el escultor de Renacimiento esculpía en el

mármol también nosotros —espectadores y sobrevivientes de este mundo— tenemos la posibilidad y la responsabilidad de esculpir colectivamente con nuestras vidas nuestra propia *Pietà*. Salvador Allende, como tantos otros, fue una parte de ese tejido y la tragedia de Chile, un estilo de morir, pero también la emergencia del nuevo canto de sus sobrevivientes.

Allí probablemente se pueda sintetizar el correlato de la muerte, del sueño y de la sobrevivencia, del arte y Auschwitz. Chile vive porque más allá del fatalismo que encierra necesariamente esa frase, los pueblos sueñan y es el sueño también su modo de entender la muerte y desplegar desde ella las enigmáticas imágenes de su futuro. Hace siete siglos un florentino ya lo había entendido. En la última página de «La vida nueva», Dante prometió escribir una obra en la que esperaba «decir aquella bienaventurada lo que no ha sido dicho jamás de mujer alguna». Muchos años después terminó la *Divina Comedia*, pero para que esto se cumpliera, su amor tuvo que morir. Bien, desde otro hemisferio, bajo un cielo invertido, es probable que nuestros pueblos hayan siempre intentado el viaje inverso para pasar no de la promesa a la obra, no de la vida nueva a la comedia, sino que un poco más puros, pasar de la comedia a la vida, de la obra a la promesa, del Viejo al Nuevo Mundo; a las orillas de esta tierra que a pesar de todo nos ama. Si Chile vive es porque eso —contra todas las evidencias— quizá es posible. Morir es una parte de esa vida nueva y su coste, fatalmente, nos concierne a todos en este mundo despierto. Salvo que nadie quiera ya más que su amor se muera.

Carlos Orellana

HOMENAJE A UN PUEBLO PERTINAZ

Los chilenos de Madrid también acudimos, como miles y miles de españoles, todos los días, durante un mes entero, a constatar una verdad que no nos coge por sorpresa: a pesar de los ya casi catorce años de Dictadura, *Chile Vive*. Lo prueba su cultura: sus poetas, sus pintores, sus fotógrafos, sus teatristas, sus cineastas, sus editores. Estas manifestaciones *viven*, lo que demuestra que el país está lejos de haber muerto.

Como bien lo expresó alguien en uno de los coloquios finales, en Chile la cultura nunca estuvo muerta, ni siquiera en los años iniciales de la tiranía, en que la capacidad nacional de respuesta no lograba todavía articularse. Sólo había una suerte de «silencio cultural», producto del explicable miedo, del estupor, el acobardamiento y la angustia, y de la muerte o mutilación de los soportes anteriores, de los medios de que otro tiempo se dispuso.

Fue la propia prensa del régimen la que acuñó el término: «apagón cultural». La cultura estaba adormecida, sumida en un letargo, arrinconada en la penumbra. El silencio tenía, entre otras cosas, una explicación: faltaban las voces de los ausentes, y en cuanto a los presentes, la mayoría tardó un tiempo en hallar las vías de los nuevos lenguajes y códigos posibles.

La cultura había sido en Chile, mayoritariamente, expresión del anhelo democrático, del culto a la justicia, del afán de progreso. El fascismo no pudo aplastar esos contenidos y tampoco fue capaz de crearse una cultura propia. Aquel impulso creativo inmovilizado en una somnolencia transitoria, terminó por despertarse y recuperar la totalidad de su aliento. Y Chile vive hoy en él, rena-

ce en él, porque todo lo que es ahora importante en la plástica, las letras, la escena, la música, en el conjunto de lo que es creación cultural en el país, está de un modo u otro impregnado del rechazo al orden dictatorial, del repudio al securantismo y al crimen. Su salud se ha restablecido afirmándose en los mismos valores humanistas que fueron siempre los suyos.

* * *

Desde el principio pareció que había, tal vez, dos líneas distintas en la interpretación posible del torneo, en el modo de asumir este fenómeno de una cultura que reverdece. Una era la del «espejo», que se delataba, según algunos, en el logotipo del encuentro que, sabiamente invertido, producía un efecto hipnótico indudable cuando lo mirábamos (nos miraba) en los enormes y espectaculares carteles distribuidos en vallas callejeras y en paneles del «metro». Veámoslo:



El «espejo» tiene en *spécere* una lejana raíz latina común con «especulación», lo que podría significar que el guiño gráfico nos está invitando al tan en boga «análisis del análisis» o al «discurso a propósito del discurso». Otra lectura alternativa: la reivindicación de la imagen «desde el otro lado del espejo»,

es decir, más allá del tópico, del odiado lugar común al que suele ser arrastrado el arte por coyunturas políticas «deleznales».

Si ésa fue la idea que algunos tuvieron en su cabeza, lo cierto es que el torneo anduvo exactamente por la sende contraria. No prosperaron, porque no hallaron eco, ni la prédica ecologista de uno de nuestros poetas mayores (predica que todo el mundo sabrá con el tiempo perdonar u olvidar, porque las travesuras —veniales— cometidas en vida por el poeta nadie las recuerda cuando se juzga, después de su muerte, que la obra poética es buena), ni los estallidos, dictados más por la ira que por la inteligencia, de ese anticomunismo de los años 80 que le causa más daño a sus autores que a los propios comunistas.

La «especulación» quiso tal vez ser la cuestión central del coloquio sobre Cultura y Sociedad. Lo logró a medias. (Pero de eso hablaremos hacia el final de esta nota). Se manifestó, además, en ciertas conductas vacilantes o ambiguas, como esa idea, por ejemplo, bastante sorprendente, de haber metido en la muestra de publicaciones, ejemplares de la prensa chilena oficialista. Como si Chile «viviera» en la páginas de *El Mercurio* o de *La Tercera*. Si eso hubiera correspondido a una política coherente, alguien podría preguntarse por qué sólo se mostraron libros de las editoriales de la oposición —que era el propósito— y no, también, por ejemplo, de las editoriales Andrés Bello o Lord Cochrane, incluidas, para que el cuadro hubiera sido completo... las obras de Campos Menéndez.

Esa ambigüedad flotaba también en ciertos aspectos de la muestra de Arquitectura y en la información social y económica que proporcionaban los paneles dispuestos en el gran salón central.

La segunda línea —la verdadera, diríamos, aunque bastaría precisar: la única que justifica el formidable despliegue de recursos que significó montar en Madrid esta gran manifestación— se expresaba de golpe, casi con efecto de shock, al enfrentarse el visitante en la acera de la calle Alcalá frente al Círculo de Bellas

Artes, sede del torneo, los dedos ciclópeos que esculpió Mario Irarrázaval. El enterrado, el desaparecido entrevistado en el infierno donde ha querido condenárselo. El escultor rescata en la imagen de la mano emergente la voluntad desesperada y furiosa de quien no se resigna a morir. Viendo luego en la planta de la exposición de plástica los otros trabajos de Irarrázaval, muchos descubrieron con asombro y emoción la escultura que queremos ver en alguna plaza de Santiago del Chile libre: unas pocas docenas de seres sombríos, figuras fantasmagóricas encorvadas por el sufrimiento y la espera, que han juntado sus cuerpos y sostienen una losa colosal. Su fuerza reunida es mayor que el peso de la enorme lápida. El título de la obra: «Homenaje a un pueblo pertinaz».

* * *

Los chilenos de Madrid, como todos los chilenos exiliados, donde quiera que se encuentren, tenemos mucho de vagabundos o de naufragos, de modo que allí estuvimos, recorriendo varias veces los cuatro pisos en que se agruparon las diversas secciones de la muestra. Un imán irresistible ejercía sobre nosotros la exposición de fotos. Treinta y dos fotografías, jóvenes en su gran mayoría, ofrecían una imagen del país dilatada, diversa e intensa. Todos los estilos y temperamentos concurren para iluminar el rostro de Chile: su geografía física y humana, el perfil de sus hombres y su drama. Una síntesis sobrecogedora: la fotografía de Jorge Ianiszewski que recoge el instante de dolor mayor de la familia Parada-Maluenda el día del entierro de José Manuel.

En pintura estaban, tal vez no todos, pero sí los más importantes, como Roser Bru, Gracia Barros y José Balmes (de los que puede decirse lo que en el catálogo de *Chile Vive* se afirma de la primera: «su obra es un testimonio consciente y un grito de alerta contra la destrucción y la muerte»), Nemesio Antúnez, encantador de la nostalgia popular y ciertos mitos cotidianos (tangos, volantes, camas), Ricardo Yrarrázaval, Ro-

dolfo Opazo, Eugenio Dittborn. Y otros más. Entre los más jóvenes tal vez no le falte razón al crítico español que hizo notar una cierta sintonía con las «tendencias neoyorquinas recientes». No advirtió, sin embargo, cómo en uno de los cuadros de Gonzalo Díaz la complicidad con Andy Warhol parecía insuficiente para disimular la intención que parece querer subrayar el título: «Madre, esto no es el paraíso».

Presidía el salón de pintores y escultores un cuadro monumental pintado expresamente por Roberto Matta para la jornada: «Munda y desnuda: la libertad contra la opresión». «Munda», es decir, «limpia» —lo contrario de inmundada— que ilustra la sabiduría e intensidad con que el maestro ha sabido instalar la condición humana en su cosmos interplanetario. Matta será travieso y socarrón, pero no ha perdido por eso los estribos de una cierta civilidad fundamental.

En el cuarto piso estaban los libros. Una muestra que podría haber sido mucho mayor, porque en Chile se vive desde 1983, pero en particular desde el levantamiento del estado de sitio a mediados de 1985, un sorprendente auge en la publicación de libros. Pehuén, LAR, Sinfronteras, Emisión, Terranova, Ornitorrinco, Galinost son, entre otros sellos, las puntas de lanza de una actividad editorial de oposición que, por su prestigio, audacia y agudeza crecientes han terminado por provocar la cólera del Dictador. También estaban las revistas —*Análisis*, *Apsi*, *Fortín Mapocho*, *Cauce*, etc.— cuya verdadera importancia sólo la pueden medir quienes, en el interior de Chile, se han sentido en la oscuridad, como perdidos, cuando el gobierno las ha clausurado.

En ese mismo piso se exhibían, en tandas continuas, videos sobre los aspectos más diversos de la vida nacional. Falto de recursos, de infraestructuras mínimas de apoyo, los cineastas chilenos se han refugiado en el video. Y lo que han hecho es a veces, por muchos conceptos, verdaderamente notable. Algunos nombres: Patricia Mora, Andrés Racz, Lotty Rosenfeld, Carlos Flores, Ignacio Agüero, David Benavente, Pablo

Salas. Una experiencia colectiva sobresaliente: Teleanálisis, que en dos años ha producido alrededor de setenta reportajes sobre la realidad chilena. Toda nuestra historia cotidiana está allí, filmada a menudo con riesgos ciertos para la vida de quienes la han recogido en imágenes.

* * *

Pero no todo consistía en la simple exposición estática de objetos. No era estático, desde luego, el ejemplo de «arte corporal» ofrecido por Carlos Leppe. Tampoco las veladas musicales, los recitales de poesía, los coloquios.

Poco se pudo conocer del llamado «canto nuevo», acerca del cual principalmente se oyó hablar (debate entre Ricardo García, Carlos Necochea, Isabel Aldunate, Eulogio Dávalos, Cristina González, más los españoles Rosa León y Víctor Manuel). Pero los conciertos fueron de alto nivel: Roberto Bravo, Eulogio Dávalos. Capítulo aparte —y una de las jornadas inolvidables del torneo— fue la serie de presentaciones de Isabel Aldunate. La magia en la comunicación con el público alcanzó su clímax en las interpretaciones que la cantante hizo de «Volver a los diecisiete», «El cautivo de Til-Til», «Libertad». Se rubricaba con ellas la certeza de la plena continuidad de valores en la creación artística universal: no hay ruptura en la transición entre lo mejor de nuestra música (Violeta Parra, Patricio Manns) y un elevado hito de la poesía europea (Paul Eluard).

La emoción no fue menor con las obras de teatro. *La secreta obscenidad de cada día* basa su impacto en el juego de la provocación constante. Lleva una y otra vez al espectador al borde mismo del precipicio —el desconcierto, el malestar, la duda—, lo acosa con un humor sórdido, delirante, a ratos feroz, y lo trae de nuevo al camino para conducirlo al fulgurante final, que lo deja literalmente sin respiración. La mordacidad e ingenio de la metáfora y la inteligencia del propósito —afirmados en una sólida construcción teatral y en una estructura escénica de extrema simplici-

dad hacen de esta obra de Marco Antonio de la Parra un modelo del teatro chileno de hoy, desgarrado a pesar de su comicidad y demoledor detrás de su aparente inocencia.

Se vieron también *Ardiente paciencia* de Antonio Skármeta, *Baño y baño* de Guillermo de la Parra y Jorge Vega, y *Esplendor carnal de la ceniza* de Jorge Díaz. No se mostró nada de Juan Radrigán, lo que no es sólo lamentable sino inexplicable, porque se lo trajo, no obstante, para participar en el coloquio sobre teatro.

Estuvo presente también la poesía chilena.

Los poetas chilenos llegan siempre por la puerta grande. La abrieron hace tiempo Gabriela Mistral y Pablo Neruda; este último, sobre todo. Los que les han sucedido han vivido tal vez la pesadilla de no poder ser tan grandes, aunque los ha favorecido la magnitud de la exigencia: han debido sumar — conforme al consejo clásico — el talento con el sudor, con lo cual han terminado por hacer de la poesía chilena una de las más dignas y sólidas construcciones poéticas de la lengua española.

De esa gran calidad dieron fiel muestra los cuatro poetas invitados al encuentro.

Hizo bien Nicanor Parra en haber incorporado a la lectura su «Defensa de Violeta Parra» y otros textos más cercanos al momento de su cénit. Su cultivo de lo coloquial, más las cuotas desacralizadoras de humor y escepticismo — la adición que ha hecho de él un poeta Hacedor de Historia — no parecen ser hoy tan eficaces ni tan pertinentes (cualidad necesaria hasta en la impertinencia) como lo fueran en otro tiempo. El lenguaje (la sintaxis) de la gente común cambia con los años conforme se transforman sus tristezas y sus alegrías, sus propósitos y sus anhelos. La gente misma cambia, y sus intérpretes no pueden dejar de tener esto en cuenta. ¿No está de acuerdo con esto el antipoeta?: *¡Répondez, s'il vous plaît!*

Díaz Casanueva aportó la severidad y la serenidad de un poeta que ha bajado la imagen poética como un or-

febre del sueño y del discurso metafísico. Pasada la setentena, dando pruebas de una verdadera madurez, ha ensanchado su universo suprarreal con los requerimientos de una cierta infrarealidad: el hijo que peleó en la guerrilla sandinista, al que saluda con su «Traspaso de la antorcha» y el niño negro de Robben Island inmolado por el *apartheid*.

A Enrique Lihn le hubiéramos querido oír alguno de sus inolvidables «Monólogos». Leyó «La pieza oscura», que viene a ser casi lo mismo, porque igual nos instala en la misma intensa nostalgia. Todos estos poemas están en el libro cuya desolada lucidez lo convirtieron, junto con su cuento «Agua de Arroz», en piezas literarias emblemáticas de una parte de nuestra generación. Leyó también unos espléndidos poemas, «Paseo Ahumada», que trasuntan con una cierta ferocidad la atmósfera de los años de la Dictadura. ¡Cómo querríamos quedarnos sólo con la obra literaria de Lihn, y poder pasar por alto sus resentimientos políticos, sus furores y algunos odios tenaces!

Al final estuvo Raúl Zurita.

Fue como asomarse al cataclismo vivo del Chile de la Dictadura. No por la anécdota, que no cuenta mucho en esta poesía, sino por el tono de apocalipsis de su «Vida Nueva», en la que la mirada o el grito no se sabe si surgen del centro de la Tierra o del fondo último del Universo. Zurita no se parece a ningún otro poeta chileno anterior, y ha llegado con la fuerza de un maremoto, con todo el ímpetu y el genio necesarios para «construir una poesía tan vasta como la tragedia chilena». Y más que eso.

* * *

Los coloquios, por último.

Fue la parte menos interesante de *Chile Vive*. Todo concurrió para que así fuera: o porque el número crecido de participantes sólo permitía intervenciones demasiado sucintas y esquemáticas, o porque las buenas cualidades del artista de valor no siempre corren a parejas con su habilidad para explicar su arte o el de los

otros. Hubo debates que habría sido preferible no haber realizado. Como el de literatura, que sólo se justificó por la simpatía de Roberto Matta (interlocutor incidental) y por la brillantez y falta de ambigüedad del escritor español Manuel Vázquez Montalbán.

Hubo otra razón: el que no haya habido, en algunos casos, como en la mesa redonda dedicada a los problemas de «la cultura y la sociedad» una participación equitativa de las varias corrientes que en la oposición chilena tienen de verdad algo que decir en torno al tema. No fue así. La tónica la dieron por eso —junto a algunas visiones parciales sensatas— reflexiones en que prevalecieron las entelequias abstrusas (sociologías fabricadas por alquimistas con vocación de entomólogos) o un sistema de conclusiones en que se nos quiso convencer más o menos explícitamente de lo siguiente: Pinochet es inderrocable, y la Oposición lo hace muy bien... en su papel de oposición, particularmente la Oposición de izquierda.

La presencia en este coloquio únicamente de sociólogos y escritores identificados con las posiciones de la Alianza Democrática, dejó en claro hacia el final de *Chile Vive* lo que para algunos ha-

bía sido sólo materia de sospecha a lo largo de su desarrollo: que el gobierno español había hecho este formidable despliegue de recursos —sin precedentes, que sepamos, en la organización de torneos de esta naturaleza— para apoyar al Chile democrático y a su cultura progresista, eso es absolutamente cierto, pero sin descuidar algo que a menudo se advierte en su acción solidaria hacia nuestro país: el privilegio de una línea que tal vez no sea siempre muy clara en sus preferencias, pero que no deja lugar a dudas en cuanto a sus aver- siones.

Como quiera que sea, repetimos lo que nos tocó decir cuando expresáramos nuestra decepción porque *Araucaria* —con diez años de vida en Madrid dedicados a la cultura de Chile— y los títulos de Ediciones Michay —todos, invariablemente, consagrados también a temas de la cultura chilena— habían sido inexplicablemente excluidos de la muestra de publicaciones: «Valoramos, a pesar de todo, el hecho de que esta iniciativa contribuirá a dar fuerza y resonancia a la causa de la solidaridad con nuestro pueblo». Y teniendo en cuenta eso, nos sumamos a quienes han aplaudido la celebración de *Chile Vive*.

HUMBERTO DIAZ CASANUEVA

Allende, demócrata intransigente

Texto leído por el poeta, Premio Nacional de Literatura, Humberto Díaz Casanueva, en el acto de lanzamiento del libro Allende, demócrata intransigente, de Moy de Tohá e Isabel de Letelier, realizado en Santiago en el mes de octubre del año pasado. Con posterioridad, como se sabe, el libro fue retirado de la circulación por orden del gobierno.

Presentar un libro es un acontecimiento importante y más todavía en un país que sufre sed de lectura, de penuria de los elementos primordiales, de carestía del libro, de su substitución por otros medios audiovisuales e inconvenientes diversos. Pertenezco a un gremio en que la presentación de un libro es la culminación de inauditos esfuerzos, un bautismo, una victoria contra las fuerzas del oscurantismo, la privación, el ahogo cultural. Esta noche, la presentación de un libro trasciende el hecho mismo, es una consagración, un homenaje, una ofrenda que nos hacemos llena de poesía, épica, drama, incitación a abismarnos, imaginar, recuperar confianza, evidencia, energía para pensar, para crear, para luchar.

El libro, cuyo nacimiento nos congrega aquí es la obra de dos mujeres: Moy de Tohá e Isabel de Letelier, dos viudas de mártires y ellas mismas martirizadas en el curso de años crueles por los que sigue cruzando nuestro país. Tocadas por la sangre fulgurante y apostólica de esos hombres ejemplares José Tohá y Orlando Letelier; ellas, en vez de recluirse enlutadas, consagrándose en lo más íntimo a la memoria de quienes tanto valor y significado tienen para Chile, se han

dedicado con suma modestia, a obras que tienden a reconfortar y a dignificar seres humanos que sufren miseria y abyección, y luego a participar en movimientos orientados hacia la salvaguarda de los derechos humanos y libertades fundamentales y la reconstrucción democrática de Chile. El libro aparece bajo el sello editorial de *Amerinda*. Se compone fundamentalmente de la reproducción de fotografías tomadas de los archivos de Alfonso Calderón y Marcelo Montecino. Las fotografías van acompañadas de fragmentos de discursos de Allende, de entrevistas, de leyendas explicativas, cronología. Su título es rotundo y decisivo *Allende, demócrata intransigente*. Fe en el pueblo, Estado de derecho erigido por el pueblo para el pueblo, voluntad de acero, entrega total, disciplinada y responsabilidad de quien asume, como un predestinado, la misión de movilizar un enorme potencial colectivo hacia la consecución de la justicia social, la libertad y el avance de una nación.

El libro está dividido en capítulos: 1) El Hombre, 2) El Frente Popular, 3) Tiempo de organización, 4) Campañas presidenciales, 5) Septiembre 1970, 6) El Compañero Presidente, 7) El Golpe Mi-

litar. Las autoras desdennan la ambición intelectual, pero en un breve prólogo denuncian el ocultamiento y falseamiento de la verdad histórica de los últimos años. Simplemente quieren ellas entregar reliquias palpitantes, símbolos vivos, un friso en que las fotografías parece se hubieran solidificado y así los seres surgen como en un bajorrelieve grecorromano o gótico. Algo de las grandes tragedias escritas en todos los tiempos rezuman esas páginas solemnes en que alternan el dolor, la ternura, la exaltación, la esperanza, jamás la derrota o el sometimiento.

Libro de imágenes más que de letras, en que la vivacidad y sugestión visuales, junto a las justas y medidas palabras, llegan a dimensiones deslumbrantes y a un patetismo estremecedor. No son las amarillentas fotografías de familia que evocan un pasado crepuscular y deshecho. Parece que sus autoras hubieran soplado una espesa ceniza gris y ocre, y así, surgido rostros como llamas sonoras, gestos que no languidecen sino que se ahondan, escenas no episódicas ni fugaces sino cargadas de un significado que se proyecta hacia el futuro.

De repente veo un par de pequeños niños, descalzos, serios, miserables, y Allende a su lado, no besuqueándolos, sino tan serio como ellos. Niños que ahora tendrán veinte años. Quedaron huérfanos de Allende en edad muy temprana y nunca tuvieron la oportunidad de volverlo a ver en un retrato ni de saber la verdad legítima y real de un hombre, un prócer de Chile, ahora vedado, silenciado, arrastrado al fondo de un imposible olvido. Coméntase que los estudiantes, para la prueba de aptitud académica, han de saber un poco más de historia de Chile hasta 1973. No quiero caer en el sarcasmo o en el candor, pero aseguro que este libro sería valioso y nutricional para quienes han crecido sofocados por el error, la deformación o el odio. Coincide este libro con otro que acaba de aparecer en Concepción *La consecuencia de un líder: Allende*, de los periodistas Juan Ligero y Juvencio Negrete. Es una introducción amplia muy bien documentada, a un libro que se

complementa con el que estamos presentando. Mucho se escribe sobre Allende en el mundo: interpretaciones, análisis, y se seguirá escribiendo porque él encarna no solamente un período histórico, sino una esencialidad, una fisonomía de lo que es América Latina en su problemática; significa a la vez una experiencia llevada a cabo con nobleza, profundo sentimiento patriótico, una empresa osada, única en el mundo y efectuada con todas las desventajas y peligros que acechan a un país del Tercer Mundo dispuesto a conciliar los principios de justicia social, la dignificación de un pueblo explotado y desamparado, la recuperación de nuestro patrimonio, el progreso económico y social, la observancia de los derechos humanos y libertades tal como están consignadas en la Declaración Universal y en los dos Pactos, y todo dentro de una democracia plena y auténtica, un régimen de derecho sin restricciones abusivas o solapadas, en que la acción tanto del Gobierno como de la sociedad entera sean orientadas por los principios de un nuevo humanismo que supere la alienación de una sociedad tecnológica, egoísta, y más que dispuesta al apocalipsis que al bien común u universal.

Pero no quiero extenderme en disquisiciones. Ya he participado recientemente en seminarios sobre la política de Allende y me he cerciorado de su riqueza y de cuanto todavía podemos cavar en ella para percibir valores que han de fructificar más tarde con un Allende manifiesto y no latente como el de ahora, latente en cada uno de nuestros espíritus.

Este libro es una cita en un tiempo que ondula: se nos aleja y se nos acerca a la vez. Fui muy amigo y de muchos años tanto de Salvador como de Tencha. Ojeo el libro y veo que se desliza entre sus páginas un joven apuesto, deportista, un médico, un político, un aprendiz de masas para luego ser un conductor de masas, un estadista, un Presidente, un alucinado en su empeño de servir y rehabilitar a sus compatriotas, que no rehuye su cruz sino la carga hasta el último instante, escarnecido, bombardeado, su carne hecha guñapo, su rostro informe,

su corona de sangre, sus restos en un saco que Tencha toca con dedos trémulos, pero, conjuntamente, su nimbo, su trascendencia, su mármol cuajándose, su ejemplo, su estatura que se yergue de la tumba como la de un héroe mítico. Comparo las primeras fotos con las últimas y me cerciuro de que él es un hombre —tan jubiloso y vital— cada vez más grave y más digno, cierto aletazo trágico en los últimos años le golpeaba a veces el rostro entre conversaciones y risas. Como si le resonaran las palabras de los pensadores antiguos: ¿Quiénes somos, a dónde vamos, cuál es el destino de la vida?

En cierta ocasión bromeaba porque la mayoría de los Presidentes latinoamericanos habían sido abogados o militares. ¿Un médico y todavía no especialista sino uno que practicaba autopsias? Allende dice recordando sus tiempos de anátomo-patólogo en el Hospital Van Buren: «Con estas manos yo he hecho más de 1.500 autopsias y sé lo que es, por eso mismo, el misterio de la vida y el drama de la muerte». La familiaridad con los cadáveres y con las raíces de los cadáveres seguramente acrecentó el amor por los niños, especialmente por aquellos en que la llama de la vida balbuceaba por un soplo fatídico de la miseria y del abandono, y a través de los niños y de las madres, vislumbró como un vidente el futuro de un Chile vigoroso, fraterno y de amplios horizontes. Alió, entonces, su vocación de estadista con su preocupación por la salud y bienestar de nuestro pueblo consagrándose a la defensa de un derecho humano básico sin cuya observancia no hay régimen o sistema social, por bien concebido que sea, que pueda movilizar recursos humanos y alzar los niveles del trabajo y de la cultura para que la Nación se expanda y el progreso no sea el usufructo de unos pocos sino la honra y bienestar de todos. Así Allende escribió, en 1939 *La realidad médico-social de Chile*, libro distinguido con el Premio Carlos Van Buren por la Asociación Médica de Chile.

Me consta que una mujer, la que debería ser su esposa, Hortensia Bussi,

ayudó a la elaboración de este libro. Al mencionarla ¿cómo rendir el más fervido homenaje, a mujer tan extraordinaria, de belleza intensa y radiante, ojos de luz solar, fuerte de personalidad, inquebrantable en sus ideales, recia y penetrante, leal a Salvador y al pueblo?. ¿Cómo no emocionarnos ante una mujer, que ha sufrido tanto, paradigma de nuestras mujeres, que peregrina por el mundo, respetada por hombres, mujeres, niños, campesinos, reyes, intelectuales, presidentes, obreros, dignatarios?

Ella no gimotea ni vocifera, dice con voz pausada y firme la verdad sobre Chile. Porque nuestro problema es una cuestión de desentrañar la verdad, porque lo que constituye la esencia de la autenticidad de nuestro ser está cubierta por una espesa costra de equívocos, falsías y calumnias. ¡Vaya a Tencha desde esta primavera chilena una flor de pétalos duros, perennes, luminosos, flor mojada por nuestras lágrimas y transparentada por nuestras sonrisas!

De este libro surge una verdad innegable: la politicidad como don positivo, mezcla de inteligencia, honestidad, valentía y acatamiento a una causa superior, no me impide que caracterize a Allende, primordialmente, el médico de Chile consciente de nuestros males, de nuestras heridas, a la vez que de nuestras potencialidades, con la aplicación de una medicina social y política, simultáneamente preventiva y concreta.

Otro rasgo de su personalidad y trayectoria emerge en este libro; su abnegación y persistencia por mantener la unidad de las fuerzas progresistas del pueblo, sin exclusiones ni personalismos ni hegemonías de ninguna especie; su caballerosidad para tratar a sus dignos adversarios y enemigos, sus esfuerzos por no producir divisiones ni malquistamientos entre los chilenos ni menos fisuras que condujeran a luchas sangrientas. Durante los años de su presidencia no hubo exiliados, ni torturas ni desaparecidos, ni violaciones de los derechos humanos, ni de la juridicidad ni de la honra ni dignidad de la persona humana. Confieso mi incapacidad, en tiempo tan breve para efectuar consideraciones

más hondas de su actuación o para efectuar apreciaciones del período en que actuó hasta su muerte. Para ello están las investigaciones de los estudiosos, sean partidarios o discrepantes. Pero yo noto, a medida que pasan los años, que la figura de Allende, encubierta, hermética, silenciada, —como si se le tuviera temor— no sólo no ha sido borrada de la conciencia de los chilenos sino que fulge, reaparece entre los resquicios de la pesada bóveda que sobre él se ha colocado, cierto impulso espontáneo nos empuja a revisar su historia, no por afán arqueológico, sino porque dentro de nosotros cierto instinto nos lleva a considerarlo un ejemplo, un gúla, en un tiempo atribulado y lleno de confusión. Vale decir, estamos asistiendo a la transformación de un hombre en mito, en un símbolo para un renacimiento próximo.

Permítanme ahincar en un episodio que me tocó vivir muy de cerca. Estaba yo en las orillas del Nilo viendo enrojecer sus aguas con el gran sol muriente, admirando los minaretes oscurecidos y escuchando el canto de los *muezzin*, cuando recibí el mensaje de Allende designándome su embajador ante las Naciones Unidas en Nueva York. Comprendí que sobre todo lo instaba a tal decisión mi experiencia de tantos años en el organismo internacional, especialmente en la Comisión de Derechos humanos, en Ginebra y en Nueva York. A los pocos días de nuestro arribo nos devalijaron en el hotel, a mi esposa y a mí y nos amenazaban de muerte a la media noche por teléfono. Supe después, por un miembro del FBI —que me visitó porque encontró mi nombre en una libreta de apuntes de Orlando Letelier— que habían sido siniestros personajes cuya actuación se evidenció después. Hace algunos meses comencé a analizar mi experiencia en la Naciones Unidas en un Seminario.

Nunca Chile, como en el tiempo de Allende, causó tanta expectación entre las naciones, fue motivo de interés y simpatía. Sin adscribirnos a ningún bloque, conservando nuestra independencia y no alineamiento, cultivamos las mejores relaciones con países de diver-

sa índole y de todas las latitudes, trabajando intensamente en el Grupo de Países Latinoamericanos. Mantuvimos una firme y bien cimentada actitud ante los grandes problemas internacionales: la paz, el desarme, el desarrollo, la descolonización, los derechos humanos, la discriminación contra la mujer, los derechos del niño, etc. Nunca Chile fue tan honrado con tantos cargos ni sus proposiciones tan consideradas ni difundidas. A instancia del propio Secretario General U Thant, que se alejaba definitivamente, Chile postuló al cargo de Secretario General de las Naciones Unidas presentando al Consejo de Seguridad; primero, la candidatura del economista Felipe Herrera; y luego, la del ex-ministro de Relaciones Exteriores y Director de los Programas de Desarrollo de las Naciones Unidas, Gabriel Valdés. Ambos obtuvieron el voto favorable de todos los miembros del Consejo, pero fueron vetados por Estados Unidos... por ser chilenos del tiempo de Allende. Tuve entonces una larga y dramática conversación con el Embajador de Estados Unidos, George Bush, actualmente vicepresidente de aquella nación. Me di cuenta cabal que las transnacionales como la ITT y los intereses heridos por la nacionalización del cobre presionaban al Presidente Nixon para que empleara todos los medios posibles a fin de desestabilizar el Gobierno de Allende, apremiarlo, estrangularlo, con la complicidad de las fuerzas oscuras de la reacción chilena.

Me detengo un instante, tomo el libro y dos fechas aparecen impresionantes, conmovedoras, revestidas de oro y de sangre: 4 de diciembre de 1972, el *apoteosis*; 11 de septiembre de 1973: el *holocausto*. Nunca la Asamblea General de las Naciones Unidas había recibido con tanto entusiasmo, emoción y comprensión al mandatario de un país que era a la vez uno de los líderes, no sólo del Tercer Mundo sino del mundo; la Asamblea que a menudo es un molino de palabras, captó, en la intervención de Allende, conceptos, no galas, no truculencias, palabras cargadas de sentido, no de retórica, sin despecho, sin desesperanza.

Palabras de fe, de verdad y de esperanza. Nadie imaginó aquel día que tras de tal mensaje a la posteridad, formulado con alborozo, firmeza y sabiduría, germinaba la tragedia. Y comenzó la agonía de Chile. Y la obstinación de un Allende intrépido a la vez que hierático empeñado en que no corriera sangre de hermanos, y visionario: «sigan sabiendo ustedes que mucho más temprano que tarde de nuevo se abrirán las grandes alamedas por donde pasa el hombre libre para construir una sociedad mejor».

Esta es una alocución, no una conferencia, y grande fue mi dilema para, en escaso tiempo, referirme a este o este otro hombre de la vida de Salvador reflejados en el libro. Quiero terminar con estas palabras, espontáneas y francas. Pasarán los años y todos estamos seguros, amigos y enemigos, que en cada pueblo de Chile se alzará una estatua a Allende, no solamente dedicada para honrarlo en sus obras y en su sacrificio.

La piedra, el bronce o el mármol estarán animados de un soplo vital porque de esa estatua ha de extraerse modelos, inspiraciones, ideas que aún no podemos cohesionar para una nueva existencia en esta querida y promisoría tierra. Mientras tanto: a) que se nos permita mencionar, hablar, discutir, estudiar a Allende poniéndose a nuestra disposición todos los medios de comunicación de masas, imparcialmente; b) que se permita a Hortensia Busi el retorno a su patria y c) que nosotros venzamos la apatía, el desconcierto, la desunión, el empecinamiento, y busquemos nuevas concepciones, fórmulas de unidad y convivencia, métodos de acción. Así, entonces, lo habremos merecido y cuando gritemos «presente», no seremos puramente emocionales, sino que él estará realmente entre nosotros conduciéndonos el corazón del pueblo que lo reverencia, pero que también lo solicita como una consigna y como una redención.

Varia intención

EL «CULTURAL MAPOCHO» O LA MEMORIA ACTIVA

En épocas de silenciamiento, de represión, el pueblo, los perseguidos, intentan desesperadamente no perder su identidad, mantener sus tradiciones, conservar la memoria colectiva, registrar los hechos de ese presente hostil. Muchas son las formas que esta tarea ineludible puede adquirir: desde el Diario escrito en la soledad y guardado amorosamente para cuando lleguen los «tiempos mejores», las bibliotecas y archivos cuidadosamente protegidos, hasta el libro o la canción, los murales, etc., audazmente arriesgados a la dura contingencia.

Porque la memoria no se borra, a lo más se la adormece; la conciencia no

pierde su médula, a lo más se queda en la espera del despertar. La experiencia del dolor tiene formas múltiples, va exigiendo una superación, una síntesis que dé cuenta de sus causas. Si admirable es la capacidad del hombre para persistir en las peores condiciones que afectan a su cuerpo, mucho más lo es su empecinamiento en la conciencia, en los valores del espíritu, en la fraternidad, en el certero juicio que separa lo justo de aquello que no lo es, lo progresista de lo retrógrado, lo vulgar de lo bello y elevado.

En el centro mismo de Santiago, frente por un lado a la vieja casona de la Universidad Católica y, por el otro, a uno de los accesos al cerro Santa Lucía, se levanta la sede del Centro Cultural Mapocho. Allí, entre sus muros gastados, en

la inhospitalidad de sus salas estrechas, hierve, sin embargo, lo nuevo, lo que Chile, diariamente, rescata de sí mismo para garantizar su continuidad como nación y patria. Allí, también, se elabora la memoria, se cuida con esmero lo eterno, lo permanente, de la nacionalidad. Por eso lo bautizamos «memoria activa», porque está haciendo el camino y está elevando el andar a experiencia estética, esto último dicho en el más alto sentido del término: estética, ciencia, culto y amor de lo bello, o sea de lo humano.

Mónica Echeverría y Paulina Waugh son sus animadoras principales. Y aunque no necesitan presentaciones, digamos algunas cosas: profesora de Castellano es Mónica, autora teatral, fundadora, actriz y directora del ICTUS, actriz de Teatro Experimental de la Universidad de Chile y diplomada de la Escuela del Teatro de Ensayo de la Universidad Católica. Educadora de aula amplia, exiliada voluntaria hasta 1978. Francesa nos resulta ser esta Paulina del Mapocho, cuando nos inclinamos a su ficha biográfica. Pero nacida en la ciudad del Mapocho, artista plástica de nutrido prontuario artístico, profesora también, cineasta, mujer de teatro, investigadora, creadora y directora de la Casa de la Cultura de Chuquicamata hasta la fecha ominosa, exiliada y vuelta a sus lares chilenos varias veces en estos años azorosos. Tales, en exiguo resumen, Paulina y Mónica.

Pero «el Mapocho», así se lo conoce en estas orillas, no cabe entre sus muros, no se agota en su breve geografía. La verdad es que tiene una vocación de salirse de sus límites, de andarse, nómada, por poblaciones perdidas en las periferias de ese Gran Santiago monstruoso, injusto, irrespirable la mayor parte del año.

Si alguien quisiera conocer la realidad real, la verdadera verdad que no dicen ni estadísticas ni discursos oficiales, de las poblaciones santiaguinas, un lugar de privilegio para él sería el Mapocho. Revisar sus registros, sus labores, los encuentros, sus redes de amistad, es comenzar a penas a esbozar así una radio-

grafía de las poblaciones como una historia de este centro cultural perseguido, hostigado, pero apoyado también en la solidaridad internacional y el efecto de los que lo han visto crecer y mantenerse, porfiado, tenaz.

Matilde Urrutia estuvo entre sus Directoras, lo está Moy de Tohá, para no mencionar sino a dos altos nombres, ligados a lo mejor y más querido de Chile.

Están llenos de planes. Sus preferencias son muy claras: los pobladores, los jóvenes, los mapuches. Pero no son preferencias excluyentes, ni podrían serlo en el Chile de los Detenidos Desaparecidos, de los Torturados, de los Presos Políticos.

Su ámbito natural, aquel al cual lo llama su vocación, es el Santiago de «afuera», ese que forma «el otro Chile», el cordón de la miseria que rodea la gran ciudad, y en el que se hacían casi dos millones de chilenos condenados a una zona de tercera clase.

Los pobladores son, en su gran mayoría, jóvenes y cesantes. Dos «estados» no recomendables. Viven o en casas pequeñas, varias familias, lo que los obliga a buscar la calle, los espacios verdes que no existen, los centros de recreación que nadie ha pensado en formarles; o habitan precarias construcciones para las cuales la palabra «casa», o «vivienda», suena a burla o un eufemismo primario. Si logran trabajar, será en el P.E.M. o en el POHJ, con salarios indignos de ese nombre, cumpliendo labores de servicio, improductivas y las más de las veces arbitrarias. Son los «ilotas» del *modelo*, los parias. Dejamos de lado la enunciación, por conocidos, de los múltiples problemas y conflictos anejos a este cuadro: el quiebre, ruptura, de los lazos familiares, el atractivo del alcohol, de las drogas, etc., etc.

Los jóvenes de hoy no son, ciertamente, los que soñaron los «fundadores» del 11 de septiembre. Sus luchas, su hermosa rebeldía, lo demuestran. Pero, no hay que engañarse: han sido dañados. Se ha buscado herirlos en su dignidad, se les ha extirpado lo que es más propio de ellos: la esperanza, la necesidad y el derecho de soñar. Una educación «fuerte-

mente vigilada»; estados de excepción permanentes; procacidad o al menos vulgaridad, vaciedad intelectual, basura moral, dispensados a todo costo desde la televisión, no han podido sino hacer mella en los jóvenes.

¿Qué diría el padre Bartolomé de Las Casas si le fuera dado observar como viven los mapuches de hoy, en el Chile de hoy? ¡Cómo habría imprecado «procurando echar el infierno de las Indias, y que aquellas infinitas muchedumbres redimidas por la sangre de Cristo, no perezcan sin remedio...»!

Porque el mapuche, expulsado de su tierra, reducido a la «reducción», es decir discriminado dentro de un espacio condenatorio, sufre hoy de una aún mayor explotación. Sus tierras han sido entregadas a la voracidad, «el libre juego del mercado», privatizadas para que los inversionistas instalen en ellas sus explotaciones. Expulsados hacia la ciudad, mano de obra sin calificación, son condenados a labores de servicio, a trabajos de ínfima productividad y por lo mismo de ínfima remuneración. A eso tienen de una «ley» promulgada en 1978. Pero lo que es peor es que privado de su medio natural, de la solidaridad de su grupo, el mapuche, solo, aislado, entrega a leyes de un mercado que ignora, va extinguiéndose como ser y como raza. Genocidio, es la palabra para ello.

Y esas son las labores de Mapocho. Capacitar (552 monitores formados en sólo tres años en las poblaciones La Victoria, Santa Adriana, Los Nogales), devolver el auto-respeto, la auto-estima. Favorecer la capacidad, que las hay por miles; impulsar la creación. Teatro, danza, fotografía, expresión corporal, música, poesía, narrativa, trabajo hacia los niños, una sola página no lograría abarcar la variedad de su labor ni el espacio geográfico cubierto.

El «derecho a ser persona», pasa por la conciencia de serlo, por la conciencia del derecho irrenunciable a serlo. La cultura, la cultura popular y la otra, «cultura», sabedora de sus antecedentes, dueña de las herramientas de su oficio, tienen aquí un rol esencial. Y lo han cumplido. Gracias, entre otros, al Centro Cul-

tural Mapocho, a quien la solidaridad, la comprensión, la simpatía y el reconocimiento de muchos le den larga vida.

Fernando Quilodrán

EL VALLE DEL ESPIRITU

Ha llegado a nuestras manos una publicación chilena llamada *El Espíritu del Valle*. Nada más abrirla, una página escrita con letra apretada: «Espacio de superficie y asentamiento, zona neutra, perfecta para el desenvolvimiento de la manifestación, es decir, de toda creación y progreso material y espiritual. Porque a causa de su carácter fértil, en oposición al desierto y al océano, así como las altas montañas, el valle es el símbolo de la vida misma».

Bajo una angosta franja verde que ocupa el borde superior de la tapa y contratapa, envolviéndola, está la ampliación de una fotografía tomada por satélite de una sección del valle del río Aconcagua. Es una foto en blanco y negro. Hay un cauce central color gris claro, que discurre serpenteando y cruzando la imagen. El surco resulta nítido; lo acompaña una zona oscura, de anchura variable, que se extiende a ambos lados del cauce y que corresponde a lo fértil fecundado por el regadío del agua y sus infiltraciones subterráneas. Más allá de la franja negra que acompaña al río, se ven grandes extensiones blancas y grises, que son el retrato de la cordillera pedregosa y pétrea, ásperamente terráquea. Todo está cruzado por finas líneas verticales y horizontales, como un cuadriculado geométrico, exacto y arbitrario. Sobre la banda verde de la parte de arriba, en letras de molde blancas, está escrito:

EL ESPIRITU DEL VALLE

1.Revista de poesía y crítica

El valle rompe el cerco del desierto, estableciendo la brillantez vital de lo verde, de lo maduro, de lo que está naciendo y vive.

La verdad es que hay mucho más que poesía y crítica en sus páginas: hay también retratos y grabados; dibujos y signos; mapas, traducciones, jeroglíficos, fotograffas, símbolos. Hay historia, entrevistas, ensayo; un impresionante listado bibliográfico de 1985 y unas insondables sugerencias de futuro.

Seguimos leyendo este «valle del espíritu»:

Están ahí las oníricas imágenes de Murúa. Son de un erotismo desgarrador y desgarrado; figuras acéfalas, representaciones crispadas y risueñas, oscuros magos blandiendo falos endiosados hasta la exasperación.

Más allá de Murúa, aparecen «Diez Poetas Dispersos», que transitan intactos, impecables en su estética de síntesis y de actualidad. «El Parque» es la extensión de un poeta llamado Javier Campos; parque que es desierto verde, cementerio, aeropuerto, familias esperando a la sombra de volcanes derretidos por el sol.

Raúl Barrientos atraviesa extensas geografías de agua, de invocación y evocaciones; investiga apariciones e imágenes, interroga a imprescindibles testigos, escrudiña espejos, signos y distintas latitudes: Newark rumbo a Philadelphia, Managua, el Sur de América intuido en preguntas.

Claudio Bertoni desgrana su cadencia de tambor y colecciona retratos de mujeres; música vital y luces de una galería con olores y textura de piel, paisaje sentimental y urbano, matriarcado animado de ternura.

José Angel Cuevas, como un ángel derrotado y lúcido, desempolva de su gruta sus tímidas miserias, sus pesares, sus años míticos de otros personajes, de ciudades de desgarro veraz y de esperanza.

Walter Hoeffler es un poeta que viene de la mítica Valdivia fluvial. Lleva síntesis su poesía desnuda de artefactos. Vuelan aves hacia una orilla de la vida y los árboles persisten intrigados de soledad y asfalto.

(Al comienzo de la revista Hoeffler nos entrega una muestra de poesía alemana actual, que analiza y traduce: Tomás

Brasch, Ulla Hahn, Sara Kirsch, Günther Kunert, Nicolás Born, Rolf Dieter Brinkmann. Unos poemas claros pero desgarradores; intimismo, soledad, oscuridad y negación; también esperanza y un estremecedor paseo hacia la nada).

Los dos textos de Hernán Miranda son bien distintos entre sí: uno es un precioso poema con amistad y abejas; El otro es un viaje extraño, con espejos, con enigmas y puntos suspensivos.

Paz Molina es la única mujer entre estos diez poetas dispersos. Sus dos poemas son escritos terrenales y fantásticos, con duendes y carnales, con signos y disputas.

Jaime Anselmo Silva vivió en Canadá y ahora ha retornado a Chile. El retorno implica la fusión de tantas cosas diferentes y la necesidad obligatoria, de integrarles: son dos poesías, las suyas, certeras, descriptivas, preñadas de una verdad impactante.

Miguel Vicuña aporta tres poemas, de los cuales dos son sonetos. Hay en ellos una economía prodigiosa de palabras que expresan hondura, claridad y que se entienden lentamente.

(Vicuña publica también, más adelante, un trabajo titulado «¿Una autobiografía fantástica?», en la sección Crítica, acerca de un libro de Patricio Marchant, llamado *Sobre Árboles y Madres*. Incluye dos bellos retratos: uno de Martín Heidegger y otro de Gabriela Mistral).

Antonio Vieyra escribe un largo poema titulado «Fango», que es un discurso veloz que atraviesa la región de la desesperanza con tranco sabio, escrutador y reflexivo.

En la sección *Inéditos*, un poeta llamado Sergio Medina, muestra un texto titulado «Metropolitano», y se publican también cuatro poemas de Hernán Rivera, de extensión corta, rotundos, impregandos de ironía macabra.

También hay poesía canadiense en esta caja de sorpresas: Margaret Atwood, que se desgarró la carne en unos versos fugitivos y suicidas, «True Stories». Traducción perfecta de Lake Sagaris.

En la página número 12 hay una foto de Borges con bastón, traje negro, ojos ocultos y corbata. Manuel Alcides Jo-

fré traduce al castellano «Two English Poems», y Borges continúa siendo Borges, en inglés y en castellano...

«Voces nuevas en la poesía latinoamericana (Poetas nacidos a partir de 1940)», es el título de un ensayo de J.G. Cobo Borda, en el acápito de Trabajos Teóricos. Es un análisis erudito y sólido acerca de la vida y obra de tanta gente que lucha, trabaja y ha sucumbido, a veces, por hacernos herederos un poco más ricos en patrimonio espiritual y humano.

Y hay aún más cosas en *El Espíritu del Valle*: Jaime Giordano escribe un estudio de análisis del lenguaje poético latinoamericano basado principalmente en la obra de Gonzalo Millán y de Oscar Hahn. Federico Schopf escribe «sobre la poesía joven de Chile». Se publican poemas de Humberto Díaz-Casanueva, Gonzalo Rojas, Armando Uribe Arce y Enrique Lihn. Viene una extensa entrevista de Gonzalo Millán a Waldo Rojas, que es un viaje intenso alrededor de lo poético. Al final se critican libros escritos por Nalín Gómez, Carmen Berenguer, Diego Maquieira, Patricio Ríos Segovia, Omar Lara, Clemente Riedemann, Jaime Lizama, Nicanor Parra, Diana Ballesi, Juan Cameron, Juan L. Martínez y Waldo Rojas.

El Espíritu del Valle resulta una publicación sólida, realizada con esmero en un país hoy pobre, pero habitado por la poesía. Chile está poblado de poetas que continúan escribiendo una historia veraz y terrible e inventan poemas como ríos y los ríos crean valles, fértiles comarcas que posibilitan otra vez el sueño, resucitando la magia cercenada por la oscuridad del sable. Estos poemas nos rescatan con dignidad del desierto que siembran cotidianamente los primates; nos conducen a la superación inevitable de la bota que oprime, pero no para ignorarla ni eludirla evadiéndose, sino para sacudírsela venciendo.

Guido Decap

EL ROCK CONTRA PINOCHET

Vivimos en la época del Rock y es inútil que los conservadores intenten ignorar

o despreciar tal evidencia. A los jóvenes no les interesan las baladas ni las canciones lentas y tristes. El Rock es una expresión cultural legítima de los tiempos actuales, mal que nos pese a los que nos reconfortan Bach, Mozart o Beethoven, o a los que agregamos a nuestras nostalgias criollas la música de fondo de los tangos de Gardel o de los corridos mexicanos.

El Rock, que nació en los barrios bajos de New York o Londres en los años 50, ha invadido el mundo, sobrepasa las fronteras del socialismo y el capitalismo, la cultura occidental o asiática, conmueve y provoca las mismas convulsiones juveniles en Nueva York, Moscú, Tokio o Santiago de Chile. Es algo más que una moda musical. Se renueva, adquiere nuevos estilos, deja a los ídolos de ayer y levanta otros. Es un tema para el análisis de los sociólogos.

Sería necesario empezar por reconocer verdades obvias: los jóvenes detestan el inmovilismo, están cargados de energías que quieren desatar, es imposible envolverlos en trajes convencionales, no se someten al aburrimiento ni al conformismo. Quieren bailar con todo el cuerpo y también desafiar valores que les parecen falsos o inconsecuentes. Y ahí los tenemos aullando al son de guitarras eléctricas, de baterías atronadoras, de estrepitosas voces e instrumentos.

Se engañan los que creen que todo esto es una algarabía enloquecida y vacía. Y también los «progresistas» que se conforman a sí mismos asociando el Rock a las drogas o a un colonialismo cultural que haría presa de los jóvenes, porque éstos —se cree— son inmaduros y fáciles portadores de las influencias «foráneas».

No es así. El Rock es con frecuencia el más dinámico y fervoroso manifiesto de una generación que ya no resiste los viejos moldes, y que aspira a una vida plena en todo orden de cosas. No hay más decididos enemigos de la guerra y del invierno nuclear que los cultores del Rock. Acusan a gritos a los traficantes del porvenir de la especie humana, los desenmascaran y los expulsan de su

mundo bullicioso, que aspira a ser fraternal y libre.

Hace poco leímos en el diario *El País* de Madrid un reportaje del periodista Manuel Délano en torno a los rockeros chilenos, a quienes llama certeramente «los ingratos hijos de Pinochet». Délano constata que el Rock conmueve a la juventud chilena más que ninguna otra expresión musical y que —naturalmente— en las ciudades del país han aparecido los punk, los rapados, los aros, los peinados extravagantes. Estos grupos están integrados por jóvenes que tenían seis o diez años en 1973. «Somos jóvenes que aspiramos a la libertad, pero que no la conocemos», dice uno de ellos.

Uno de los conjuntos más populares se llama «Los Prisioneros». Vendieron más de 30 mil discos con un tema titulado «Tirando Piedras», que habla de la juventud que aspira a ingresar a la Universidad y que termina en la cesantía. Otro grupo se llama «Los Pinochet Boys» y sus integrantes expresan que no tienen memoria y que son únicos «en un ambiente represivo». «Los Prisioneros» cantan: «*Seremos fuerza, seremos cambio / No te conformes con mirar / En los 80 tu rol es estelar / De las entrañas de nuestras ciudades / surge la piel que vestirá al mundo*». Y luego hacen una declaración de principios: «Cantamos resentidos, es cierto. No nos gusta el capitalismo, preferimos el socialismo. Estamos en contra de la dictadura y hartos de las desigualdades sociales, económicas y sanitarias».

Los rockeros chilenos reniegan de los temas en inglés que nadie entiende y que se cantan mecánicamente. Se han decidido a cantar todo su repertorio en español. Reconocen influencias del Rock argentino, que también jugó un papel muy importante en la denuncia de los crímenes de los militares fascistas.

Las sesiones de Rock son multitudinarias en Chile y el entusiasta auditorio repudiaría cualquier conformismo o conciliación oficialista. El repertorio de sus conjuntos favoritos son instrumentos de su protesta, la expresión de sus opiniones, de sus deseos y de su decisión de

no aceptar pasivamente los golpes recibidos. A veces los intérpretes del Rock criollo las emprenden contra los folkloristas adocenados, a quienes les reprochan venderse «al aplauso de los cursis conscientes».

Los «Pinochet Boys» se integraron recientemente a una manifestación de la oposición con un letrero que decía «Onda Punk Presente». Se burlaron de los músicos que ceden a la presión de la dictadura con una letra que expresa; «*Nadie puede parar de bailar / la música del General / Nada en el refrigerador / Nada en el cerebro*».

Lo habitual es que estos conjuntos no hagan concesiones ni las acepten, aunque el precio sea ser excluidos de las radios, la televisión, los sellos grabadores y los festivales.

En la vida diaria los integrantes de las bandas de Rock son estudiantes, obreros, cesantes con inquietudes musicales. Casi siempre sus instrumentos y equipos son rudimentarios. Pero no les faltan jamás auditores. Donde quiera que aparezcan tienen a miles de seguidores. No son incultos ni improvisados musicalmente. Ensayan y se documentan acerca de las «ondas» en otros países. Las adaptan al medio chileno y aseguran que no tocan ni cantan «sólo por cantar y tocar». Tienen motivaciones más valederas y las proclaman a gritos.

Martín Ruiz

AUTO DE FE

El 28 de noviembre de 1986 amaneció como un tranquilo día de verano más en Valparaíso, puerto historiado y pecaminoso, que en el pasado inspiró canciones marineras francesas y estuvo marcado en las cartas de navegación con una estrella. Tal vez porque era el más importante del Pacífico Sur. Sufrió un primer golpe con la apertura del Canal de Panamá. Un segundo con el golpe de Pinochet.

Valparaíso, hoy, descalabrado y en decadencia, sigue estando orgulloso de su fama navegante. Neruda levantó allí una casa estrafalaria, inclinada como la Torre de Pisa, desde cuya terraza por las noches se podía contemplar la bahía, iluminada por las guirnaldas de luces de los barcos empavesados. Ufano de sus colegas padres, se complacía en evocar que en la aduana porteña, en una oficina lúgubre, olorosa a sacos, vecina a las bodegas atestadas con barriles de vino, cajas con frutas de zona templada, entre otros productos exportables, trabajó durante algún tiempo un joven nicaragüense llamado Rubén Darío.

Pero ahora en esa misma aduana de Valparaíso no está el poeta anotando aburridas guías comerciales sobre los gruesos librotés de entradas y salidas. Asistimos a un espectáculo diferente. Alguien lee con tono autoritario una orden perentoria, firmada por el Almirante Hernán Rivera Calderón. Un funcionario recita con voz sorda. No un poema. Reina más bien un ambiente de tribunal o de cárcel.

En efecto, alguien pronuncia una sentencia de muerte. El delincuente ha sido condenado por el Jefe de Zona en Estado de Sitio de la Quinta Región, textualmente «en virtud de las facultades que otorga la Constitución Política del Estado». El culpable —especifica— ha atentado contra la ley «propagando doctrinas totalitarias y atacando a las Fuerzas Armadas».

Se constata un hecho extraño: el condenado no tiene rostro. No tiene cuerpo humano. Sin embargo, ha sido sentenciado a morir ardiendo. ¿En ausencia? No. Pese a las apariencias, el condenado a muerte está aquí. No es un hombre, pero es parte del alma del hombre.

El sentenciado a la pena capital es un gran enemigo del Capitán General Pinochet Ugarte y del Almirante Rivera Calderón. Pero no es un hombre. Es un libro. Hace unos años estuve una noche en la plaza de la Opera de Berlín, desbordada por un enorme gentío, que en medio de una temperatura glacial conmemoraba cuarenta años de un espectáculo quemante en que chisporrotearon calcina-

dos millares de libros arrojados a las fogatas por órdenes de Hitler y Goebbels. Ardían no sólo las obras de Marx y Engels, de Bertolt Brecht y Anna Seghers, de Lion Feuchtwanger sino también de un novelista de ideología liberal llamado Tomás Mann, junto a las más altas figuras de la literatura alemana de entonces. Así eliminaban al adversario que se desliza en ese receptáculo de todas las tentaciones y de todas las fantasías: la cabeza del hombre. Así cerraban el cerebro humano a todas las perturbadoras desviaciones de la inteligencia.

El aquelarre de la Plaza de la Opera cubrió el cielo de resplandores cárdenos, impregnó la atmósfera con una lluvia de cenizas y penetró de olor a chamusquina un capítulo en la historia de la literatura.

Ahora, en la aduana de Valparaíso, el cuadro despedía —en miniatura torva— una coloración análoga. Adictos a solemidades oscuras, los palgarios de Hitler y los alumnos de Goebbels se dispusieron a cumplir la sentencia, casi con la rutinaria impasibilidad de quien siente esta labor como una tarea largamente acostumbrada. Al fin y al cabo, era de ocurrencia ordinaria. Habían empezado a practicarla el 11 de septiembre de 1973. Entonces prendieron como un tributo al cielo sus autos dentro de las casas allanadas.

En rigor, la escena de la aduana porteña no contenía ninguna novedad. Se leyeron con lentitud teatral los considerados y la parte resolutive de la sentencia, que, entre otras ediciones, condenaba a perecer carbonizado el último libro de Gabriel García Márquez, *La Aventura de Miguel Littin clandestino en Chile*. Esa obra del Premio Nobel de Literatura adolece de un pecado capital: es una tomadura de pelo al señor tirano. Quería encajarle a Pinochet en la parte pertinente «una larga cola de burro». Y lo consigue burla-burlando en esta odisea de formato menor vivida dentro de los siete puntos cardinales de Chile.

En el corazón de la muerte estalla la risotada de Aristófanes. Porque a menudo se juntan la tragedia y lo grotesco de la farsa. Al lado agoniza un hombre in-

candescente, frente a la catedral de Concepción. Sebastián Acevedo se incinera, a lo bonzo, para salvar a sus hijos cautivos. Pero nada puede impedir la risa porque es de hombre reír incluso en el reino de la muerte, y mucho mejor si la carcajada corre a cargo de Pinochet.

El Capitán General decidió fulminar con un castigo del infierno esa risa de lesa majestad. Ordenó la supresión del bromista. Como no lo tenía a mano y no podía, por lo tanto, empujarlo a la hoguera personalmente, mandó quemar en los almacenes de la aduana los quince mil ejemplares llegados a Chile, de ese escritor travieso llamado Gabriel García Márquez, contumaz reincidente, que alguna vez juró que no publicaría más libros mientras Pinochet estuviera en el poder. Y que quebró su promesa incluso para escribir obras tan punzantes como esta versión directamente disparada contra el déspota, que ha convertido en niño de pecho a su Patriarca Otoñal.

Todo sucedía en esa misma aduana donde Rubén Darío, justo cien años, escribía su *Canto Epico a las Glorias de Chile*.

Resonará por largo tiempo el chirrido de los libros condenados a consumirse en las parrillas del diablo uniformado. Porque quemar quince mil volúmenes no es poca cosa. Demanda varias horas, produce ruidos molestos, deja un irritante olor a incendio. Y en alguno de los circunstancias deja una piedra en el zapato, provoca cierto rasquido en lo que se llama la conciencia.

Agregemos que la ceremonia del fuego no fue vergonzante. No se escondió. No se negó. Se hizo todo conforme a la Constitución de Pinochet, si no públicamente, en presencia de funcionarios de policía y de Aduana.

Esta vez el régimen, que adora la propiedad privada, le pegó a su diosa un manotón furtivo.

El arte de la piromanía es una pasión del dictador. Combina el fuego consumidor de libro y hombres. Hace poco quemó a dos adolescentes. El muchacho murió. La niña sobrevivió difícilmente. Ahora ella está en Canadá recuperándose.

Esto no es todo en tan flamígera materia. En los mismos momentos en que el régimen calcinaba los quince mil ejemplares del libro de García Márquez, el Ejército se querellaba contra la periodista Patricia Verdugo por su obra *Rodrigo y Carmen Gloria, quemados vivos*.

El imaginativo poeta Rubén Darío nunca pudo fantasear que en esa aduana de Valparaíso donde él trabajaba, en medio de una gran soledad, un siglo después el autor de *Cien Años de Soledad* vería su benjamín literario condenado no a la soledad sino a la combustión decretada por un dictador neroniano.

V. T.

LA DICTADURA Y LOS LIBROS

Aunque el caso del libro de García Márquez ha sido el más grave, no es el único. En este mismo número se cuenta el caso de la obra *Allende, demócrata intransigente*, que sólo hacia fines del año pasado logró ganar la batalla judicial y recuperar su derecho a seguir circulando libremente.

Pero suma y sigue. Precisamente cuando se aproximaba a su fin el 86 —al día siguiente, para ser más exactos, del que recuerda a los Santos Inocentes— un grupo de cuatro policías de civil premunidos de una orden de allanamiento firmada por el exfiscal militar *ad-hoc* Joaquín Eribaum, se presentaron en los talleres de la Editorial Terranova y se incautaron de la tirada completa del libro *El pan nuestro de cada día*, escrito por un equipo de periodistas que encabeza Carlos Tobar.

Veinticuatro horas después se repitió la ceremonia, pero esta vez los visitantes fueron quince y llegaron con un camión, aparte de los automóviles de servicio. El operativo iba esta vez en serio. Los libros sustraídos fueron varios: *Pen-sando a Chile*, de Clodomiro Almeyda; *Allende, la consecuencia de un líder*, de Juan Ligero (otro de los títulos publicados el 86 en homenaje al líder socialista); *Por la libertad*, del dirigente demó-

cratacristiano Gabriel Valdés; *Entrevistas escogidas*, obra colectiva preparada por un equipo de la revista *Análisis*; *Recabarren: escritos de prensa*, tomo III, más los originales del tomo IV, que estaba en proceso de composición; *Avisos luminosos*, un libro de poemas de Enrique Valdés. En total, cerca de diez mil ejemplares, a lo que hay que agregar otros mil: los del número 10 de la revista literaria *LAR*.

Los agentes de la CNI —se identificaron como tales— se llevaron además piezas claves del taller de imprenta —el juego completo de rodillos de las tres prensas offset y partes de las guillotinas— con lo cual lo dejan virtualmente paralizado. La operación se completó con el robo de una buena cantidad de planchas vírgenes de fotomecánica y de la totalidad del stock de papel disponible en ese instante en las bodegas.

Como tantos otros crímenes cometidos todos estos años en Chile —contra las personas y, en este caso, contra la cultura— las posibilidades de recurso a la justicia se saben de antemano derrotadas. Para empezar, ninguno de los fiscales militares en ejercicio ha declarado tener antecedentes de lo ocurrido. El resto es una historia que puede adivinarse por anticipado.

La ofensiva contra el libro, que revive las prácticas del primer año de la dictadura, se produce seguramente como una réplica al papel creciente que éste empieza a jugar en el debate de ideas en Chile y en el esclarecimiento de los crímenes cometidos todos estos años. Lo cierto es que, así como con posterioridad al período de las protestas, surgió o se desarrolló el poderoso movimiento de los medios de prensa de la oposición —las revistas *Análisis*, *Fortín Mapocho*, *Apsi*, *Cauce* y otras— luego del levantamiento del estado de sitio a mediados del año 1985, apareció con fuerza singular un vigoroso movimiento de edición de libros. Nacieron entonces o, si ya existían, revitalizaron y ampliaron su trabajo numerosas editoriales ligadas por diversos conductos a la oposición. Algunas, como la Editorial Aconcagua, asociada a la Democracia Cristiana, venía

publicando desde varios años antes; otras habían nacido justamente el 83, pero sólo en el 85 alcanzan la plenitud de su trabajo, como Pehuén Editores, que ese año lanza las *Memorias* del general Carlos Prats, con un enorme éxito de público. Poco más de un año después de haber aparecido la primera edición, se habían vendido once mil ejemplares, lo que constituye un récord para éste o cualquier otro período de la historia reciente de Chile (y más si se tiene en cuenta que, por su gran volumen, el libro tiene un alto precio). Pehuén, que está dirigida por Jorge Barros, un hombre muy experimentado, edita, además, textos de algunos de los escritores que hasta ahora han publicado únicamente en el exilio, como Antonio Skármeta y Ariel Dorfman. Otras editoriales: CESOC, que transforma en una línea de publicación de libros lo que había sido en el exilio la revista *Chile-América*, que no fue autorizada para reaparecer en el interior. Algunos de sus títulos: *Miedo en Chile* de Patricia Politzer, *Iglesia y dictadura* de Antonio Viera-Gallo y Enrique Correa. Algunas revistas generan también pequeñas empresas editoriales; así, Ediciones Emisión y la Editorial Terranova, que aparecen ligadas a *Análisis*. Allí se publican libros como *Un cuarto de siglo con Allende*, de Osvaldo Puccio; *Pido respeto*, de José Manuel Vergara, o *Crimen bajo estado de sitio*, de María Olivia Monckeberg, María Eugenia Camus y Pamela Jiles. Algunos títulos políticos como *La fuerza democrática de la idea socialista*, de Jorge Arrate, más diversas obras literarias (Rodrigo Baño, Elisabeth Subercaseaux, Diamela Eltit, Sergio Marras) aparecen con un sello subsidiario de la revista *Apsi*: Ediciones del Ornitorrinco. El extraño título tiene su justificación en un significativo y melancólico epígrafe: «En un perdido rincón del planeta los ornitorrincos se extinguen. Con seguridad, no hay en toda la Tierra seres que luchen con más empeño para sobrevivir en ella». Hay editoriales que, no por pequeñas, desdennan la empresa de publicar obras ambiciosas, como Nuestra América, que hasta el momento de recibir el zarpazo de la CNI lle-

vaba ya publicados tres tomos de los *Escritos de prensa* de Luis Emilio Recabarren. Sur, otro sello pequeño, ha publicado obras importantes, como la monumental *Historia del pueblo mapuche* que se comenta en estas mismas páginas.

Hay también editoriales en las que predomina la intención literaria o ésta es la veta única de su labor. En este segundo caso se encuentra el editor José Paredes, poeta él mismo, que ha tenido el talento de coordinar y dar forma a la producción de los jóvenes poetas y cuentistas, dispuestos siempre a emprender el camino de la autoedición. Imposible darse una idea de la producción literaria de la generación más joven de estos años, sin recurrir a los libros editados por Paredes en las Ediciones Manieristas o las Ediciones de Obsidiana. En una etapa más reciente, Paredes se puso pantalones largos, y unificó su trabajo en torno al sello Ediciones Sinfronteras. Entre varios títulos importantes, señalemos una indispensable antología de cuentistas de la hornada más reciente, preparada por Ramón Díaz Eterović y Diego Muñoz Valenzuela. Poeta también —y de los buenos, lo que no es poco decir en Chile— es Omar Lara, que acarreó al país desde el exilio la producción ya hecha, pero sobre todo los sueños tejidos alrededor de un proyecto editorial en marcha: el de la llamada Literatura Americana Reunida, marca de fábrica sabiamente elegida para que diera, en sus iniciales, el sello LAR. En dos años desde su retorno a Chile, Lara ha publicado una veintena de títulos. Mucho texto literario, poesía, en particular; algunas reediciones indispensables, como *Violeta Parra*, *La Guitarra indócil*, de Patricio Manns

o *Historia del movimiento obrero* de Hernán Ramírez Necochea. Una de sus últimas ediciones: *Allende. La consecuencia de un líder*, que tuvo el triste honor, en vísperas de la llegada del Año Nuevo, de ser secuestrado por la policía política de Pinochet.

Hay también otras líneas de trabajo editorial de mucho interés. Las de instituciones como Flacso, Ceneca o el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz.

En conjunto, un viajero que se haya asomado a Chile en los días anteriores al último período de Estado de Sitio, habrá asistido, no sin un cierto asombro, a la contemplación de un fenómeno que bien podría denominarse «boom» (pequeño pero «boom» al fin) del movimiento editorial de oposición. ¿Las razones de su existencia? No es nuestro ánimo explicarlas aquí. La verdad, como quiera que sea, es que la Dictadura, que se había mantenido aparentemente indiferente al fenómeno, desde que en 1983 se levantó oficialmente la censura en la publicación de libros, parece que de repente se ha dado cuenta que los libros, como las gotas de agua, son capaces de horadar las rocas en la medida que les den el tiempo necesario para conseguirlo. Del desprecio por esta forma de expresión de la voluntad de lucha por la libertad y la democracia, se ha pasado entonces a la represión franca.

1987 se inicia así con un signo que habrá que tener en cuenta: entre esquemas y secuestros de libros, y despidos masivos de profesores, está claro que uno de los blancos del año será la cultura.

R. A.

INDICE GENERAL **N.º 29 a N.º 36 (1985-1986)**

A

- AGUIRRE, NILDA. *Recuerdo de un poeta popular*. N.º 33, pp. 151-155.
- ALARCON, LUIS. Ver Luis Bocaz y Carlos Orellana. «Actuar a lo penquista». *Conversación con...*
- ALBRECHT, CARLOS. *La deuda externa destruye Santiago*. N.º 35, pp. 37-47.
- ALEGRIA, CLARIBEL. *Poemas*. N.º 33, pp. 156-159.
- ALEGRIA, FERNANDO. Ver Osvaldo Rodríguez Musso, *Conversación con...*
- ALMEYDA, CLODOMIRO. *Lukács y el marxismo contemporáneo*. N.º 35, pp. 61-71.
- ALLENDE, ISABEL. *Dos palabras* (cuento). N.º 33, pp. 160-165.
- ANTUNEZ, NEMESIO. Dibujos en págs. interiores. N.º 35.

ARQUITECTURA, POBLACIONES

- Un terremoto indiscreto* (Miguel Lawner). N.º 32, pp. 57-69.
- El movimiento poblacional. Apuntes para una historia* (Coordinadora Metropolitana de Pobladores). N.º 34, páginas 35-47.
- La deuda externa destruye Santiago* (Carlos Albrecht). N.º 35, páginas 37-47.
- ARRAU, SERGIO. *Digo que norte sur corre la tierra* (obra teatral). N.º 30, páginas 171-188.
- ASTICA FUENTES, MANUEL. Poema. N.º 36.
- AYMARA, SOL. *La historia oficial*. N.º 32, pp. 93-94.

B

- BENEDETTI, MARIO. *Pobreza de la cultura y cultura de la pobreza*. N.º 34, pp. 99-108.
- BENITEZ, FERNANDO. *De una charla con Juan Rulfo [Variaciones sobre Juan Rulfo]*. N.º 33, pp. 75-79.
- BOCAZ, LUIS. *Adolfo Cozzi y Monsieur Censier-Daubenton*. N.º 29, páginas 196-197.
- *Chile en el 1900. La emergencia del intelectual de capas medias*. N.º 31, pp. 101-111.
- (En colaboración con Carlos Orellana). *Luis Alarcón: «actuar a lo penquista» [Variaciones sobre el teatro chileno, II]*. N.º 31, pp. 143-153.
- BOERO, MARIO. *Memoria del martirio en Chile. Aproximación biográfica de Joan Alsina*. N.º 32, pp. 97-107).

- «Los Derechos Humanos y la Iglesia chilena», de José Aldunate y otros. N.º 32, pp. 217-218.
- «Teología de la liberación y lucha de clases», de José Miguel Ibáñez Langlois. N.º 33, pp. 220-222.
- *Meditación sobre la teología en Chile a propósito de «Fidel y la religión»*. N.º 36, pp. 187-192.
- BOREL, J. PAUL. *Alejandro Losada, centro y periferia*. N.º 29, pp. 189-191.
- BRAVO ELIZONDO, PEDRO. *Chile en el 1900. Aspectos de la cultura popular*. N.º 31, pp. 85-99.
- «Gringo viejo», de Carlos Fuentes. N.º 32, pp. 214-215.
- *Historia (inconclusa) de un premio denegado*. N.º 33, pp. 208-209.

- «Un cuarto de siglo con Allende», de Osvaldo Puccio. N.º 34, pp. 216-217.
- *La Gran Huelga del Salitre. Aclaraciones históricas*. N.º 35, pp. 73-87.

C

- CACERES, LEONARDO. *Chilenos en Nicaragua*. N.º 30, pp. 63-76.
- *Génesis de la intervención norteamericana en Nicaragua*. N.º 31, páginas 15-29.
 - «Memorias. Testimonio de un soldado», de Carlos Prats. N.º 31, páginas 213-215.
 - «Solo en la compañía», de Manolo Cuadra/«El tren no viene», de José L. Perdomo. N.º 32, pp. 215-217.
 - *Encuentro cultural en la «capital de las artes»*. N.º 33, pp. 202-204.

CADEMARTORI, JOSE y PALMA, PATRICIO. *La impagable deuda externa de Chile. Un examen cuantitativo*. N.º 34, pp. 17-32.

CALDERON, ALFONSO. «Las máscaras del ruiseñor», de Jaime Valdivieso. N.º 35, pp. 212-213.

CAMERON, JUAN. Poema. N.º 36, p. 176.

CAMPOS, JAVIER F. *La poesía chilena joven en el periodo 1961-1973*. N.º 34, pp. 115-134.

CAMPRA, ROSALBA. *En forma de carta*. N.º 33, pp. 102-108.

CAPUTO LEIVA, ORLANDO. *Deuda externa y moratoria en América latina*. N.º 30, pp. 47-61.

CASANUEVA, FERNANDO. *A propósito de un bicentenario: José Miguel Carrera (1785-1985)*. N.º 32, pp. 21-37.

- *Manuel Rodríguez (1785-1818). Alcances sobre su vida y su muerte*. N.º 36, pp. 39-54.

CASTELLANO GIRON, HERNAN. Portadas e ilustraciones en páginas interiores. N.º 30.

CASTILLO ESTRADA, ORLANDO. *El águila y su final de vuelo después de su revoloteo*. N.º 34, pp. 70-71.

CASTILLO VELASCO, FERNANDO. Ver Carlos Orellana, *Conversación con...*

- *La Asociación Sandinista de Trabajadores de la cultura*. N.º 36. páginas 147-149.

CASTRO, VICTOR HUGO. *Cultura y poesía en la población La Legua*. N.º 34, pp. 47-52.

CINE

Una cineasta que no quiere ser transparente. Conversación con Valeria Sarmiento (Jacqueline Mouesca). N.º 31, pp. 113-122.

El ojo en el corazón de Chile. Notas de una filmación clandestina (Miguel Littin). N.º 32, pp. 71-80.

Rescatar la memoria popular (Jacqueline Mouesca). N.º 32 pp. 80-82.

El renacimiento del cine argentino (Humberto Ríos). N.º 32, pp. 83-90.

Del cine necesario al cine posible (Oscar Zambrano). N.º 32, pp. 90-92.

La historia oficial (Sol Aymará). N.º 32, pp. 93-94.

Herzog y la balada de las malas conciencias (Oscar Zambrano). N.º 32, páginas 154-157).

«Dar alas a la realidad». VII Festival de Cine de La Habana. (Jacqueline Mouesca), N.º 33, pp. 194-199.

CODDOU, MARCELO. «César Vallejo, su estética teatral», de Guido Podestá. N.º 34, pp. 218-220.

- «Cuentos civilizados», de Julio Ricci. N.º 35, pp. 214-215.

CONCHA, JAIME. «Una especie de memoria», de Fernando Alegría. N.º 30, pp. 215-216.

CONTRERAS, GONZALO. Poemas. N.º 36, p. 181.

CONTRERAS LOBOS, ROBERTO. «Siempre hay alguien» en el muñeco Pin Pon. N.º 29, pp. 195-196.

COORDINADORA Metropolitana de Pobladores. *El movimiento poblacional. Apuntes para una historia*. N.º 34, páginas 35-47.

CORVALAN, LUIS. *Terminar con el reino del crimen*. N.º 30, pp. 45.

- Adiós a la Patoja* (Volodia Teitelboim). N.º 29, pp. 43-50.
- Animitas* (José Donoso). N.º 29, páginas 19-20.
- Alejandro Losada, centro y periferia* (J. Paul Borel). N.º 29, pp. 189-191.
- Lo desmesurado, el espacio real del sueño americano* (Miguel Littin). N.º 29, pp. 157-159.
- Matilde Urrutia, musa de amor y libertad* (Ruth González Vergara). N.º 29, páginas 51-52.
- Memoria y vocación de Chile* (Carlos Fuentes). N.º 29, pp. 37-41.
- Unidad en la diversidad. Escuela de Verano de Mendoza* (Luis Guastavino). N.º 29, pp. 185-188.
- Crónica de Buenos Aires* (Volodia Teitelboim). N.º 31, pp. 39-49.
- Reencuentro con el pulso de Buenos Aires* (Carlos Ossa). N.º 31, páginas 49-56.
- Imágenes populares de la vida y de la muerte* (Maximiliano Salinas). N.º 31, pp. 187-188.
- Cincuenta años no es nada. 1: Gardel en*

Chile (Agustín Shultz) 2: *Gardel en Medellín* (Warren Ramírez). N.º 31, páginas 189-193.

- Jornadas de Alicante: Voces indias en España* (Andrea Morales). N.º 32, páginas 152-154.
- Gustavo Mujica y el jardín de los senderos que se bifurcan* (Radomiro Spotorno). N.º 33, pp. 191-194.
- Los noventa de Dolores* (Volodia Teitelboim). N.º 33, pp. 200-202.
- El rostro de la dignidad y el de la barbarie* (Carlos Orellana). N.º 34, páginas 11-14.
- Cultura y poesía en la población La Legua* (Victor Hugo Castro). N.º 34, páginas 47-52.
- El águila y su final de vuelo después del revoloteo* (Orlando Castillo). N.º 34, pp. 70-71.
- Historia de un símbolo del capitalismo moderno. Cien años de Coca Cola* (Osvaldo Soriano). N.º 35, páginas 49-59.
- El cataclismo de Damocles* (Gabriel García Márquez). N.º 36, pp. 11-13.

CRUZ, NICOLAS DE LA. Ilustraciones en págs. interiores. N.º 36.

_D

- DARIEN, GRACO. *Enseñanzas teóricas de la revolución nicaragüense*. N.º 31, pp. 59-72.
- DAVILA, RENE. Fotografías en págs. interiores. N.º 36.
- DECAP, CARLOS. Poemas. N.º 29, páginas 166-167.
- DECAP, GUIDO. «*Tortura y psiquiatría*», de Sergio Pesutić. N.º 31, pp. 220-221.
- *Historia (y geografía) como memorial poético (3)*. N.º 35, pp. 188-189.
- DELANO, POLI. *Y volver, volver, volver*. N.º 30, pp. 207-208.
- DEVES, EDUARDO. *Cronología de la masacre*. N.º 35, pp. 87-88.
- DIAZ, CAUPOLICAN. *La bomba de tiem-*

po de la deuda externa latinoamericana. N.º 31, pp. 11-13.

DIAZ, JORGE. *Andrés* (obra teatral). N.º 30, pp. 163-170.

— Ver Eduardo Guerrero. *Conversación con...*

DIAZ CASANUEVA, HUMBERTO. *Tributo a un maestro mártir*. N.º 30, páginas 13-15.

— *El niño de Robben Island* (poema). N.º 32, pp. 181-186.

DOMINGUEZ, IRENE. Portadas e ilustraciones en págs. interiores. N.º 33.

DONOSO, JOSE. *Animitas*. N.º 29, pp. 19-20.

DORFMAN, ARIEL. *El fuego purificador de Augusto Pinochet*. N.º 35, páginas 15-20.

ECONOMIA

Deuda externa y moratoria en América Latina. (Orlando Caputo Leiva), N.º 30, pp. 47-61.

La bomba de tiempo de la deuda externa latinoamericana (Caupolicán Díaz), N.º 31, pp. 11-13.

La deuda externa y la Segunda Independencia (Patricio Hales), N.º 32, p. 13-17.

La impagable deuda externa de Chile. Un examen cuantitativo (José Cademátori y Patricio Palma), N.º 34, páginas 17-32.

La deuda externa de Chile. El nuevo rostro del colonialismo (Claudio Pérsico), N.º 35, páginas 23-25.

ECHEVERRIA, EUGENIA. *Sangre en el ojo* (poemas), N.º 33, páginas 167-171.

— *El cielo con un dedo*, N.º 35, páginas 11-13.

EPPLÉ, JUAN ARMANDO. «*Nina Asturiaga*», de Vicente Urbistondo, N.º 33, pp. 216-218.

— *La pasión del canto. Conversación con Angel Parra*, N.º 34, pp. 153-168.

— *Historia (y geografía) como memorial poético (I)*, N.º 35, pp. 179-184.

ERRAZURIZ, PAZ. Fotografías en páginas interiores, N.º 34.

ETCHEVARRY, JORGE. poemas, N.º 35, pp. 171-175.

EXILIO (*Problemas del*)

Sufrir y gozar a Chile (Hector Orrego Matte), N.º 29, pp. 177-181.

El largo viaje de seis «globos-sonda» (Pia Rajević), N.º 29, pp. 181-183.

Crónicas del retorno argentino (Juan Ruy), N.º 29, pp. 184-185.

Reflexiones sobre la violencia política (Tito Tricot). N.º 34, pp. 77-95.
Lukács y el marxismo contemporáneo (Clodomiro Almeyda). N.º 35, páginas 61-71.

FUENTEALBA, LUIS. *Poemas*. N.º 36, p. 177.

FUENTES, CARLOS. *Memoria y vocación de Chile*. N.º 29, pp. 37-41.

G

GALEANO, EDUARDO. *La dictadura y después: las heridas secretas*. N.º 34, pp. 109-112.

GAJARDO, PATRICIO. *Los murales de La Victoria*. N.º 35, pp. 8-9.

GARCIA MARQUEZ, GABRIEL. *Nostalgia de Juan Rulfo. [Variaciones sobre Juan Rulfo]*. N.º 33, pp. 79-82.

— *El cataclismo de Damócles*. N.º 36, pp. 11-13.

GONZALEZ, MONICA. *Confesiones de un torturador pinochetista*. N.º 29, pp. 23-34.

GONZALEZ VERGARA, RUTH. *Matilde Urrutia, musa de amor y libertad*. N.º 29, pp. 51-52.

— *De cómo un duende narra los hechos de la Historia (I)*. N.º 30, p. 191-195.

— *Violeta Parra: Testimonio de un patrimonio mayor*. N.º 32, pp. 193-197.

GRONDONA, PAYO. *Veinte años haciendo canciones*. N.º 33, pp. 189-191.

GUASTAVINO, LUIS. *Unidad en la diversidad: Escuela de Verano en Mendoza*. N.º 29, pp. 185-188.

GUERRERO, EDUARDO. *El «desarraigo voluntario» de Jorge Díaz [Variaciones sobre el teatro chileno I]*. N.º 30, pp. 133-146.

— *Premio «Tirso de Molina» para Jorge Díaz*. N.º 33, pp. 204-205.

GUERRERO, MANUEL. *Un día de libertad*. N.º 30, pp. 39-42.

GUTIERREZ REVUELTA, PEDRO. *Encuentro de Neruda con la «metrópoli»: Tres días en Madrid (Julio 1927)*. N.º 29, pp. 83-91.

H

HALES, PATRICIO. *La deuda externa y la Segunda Independencia*. N.º 32, páginas 14-17.

HARRIS, TOMAS. *Poemas*. N.º 29, páginas 168-170.

HASCHKE, GUILLERMO. *Recordando a Héctor Pavez*. N.º 31, pp. 195-196.

HERMOSILLA ALVAREZ, CARLOS. *Poema*. N.º 36.

HERRERA RIVERA, ALICIA. *La mujer chilena ante el Derecho*. N.º 30, páginas 93-104.

HERTZER, PERCY. *Dibujos en págs. interiores*. N.º 30.

HISTORIA

Génesis de la intervención norteamericana en Nicaragua (Leonardo Cáceres). N.º 30, pp. 15-29.

La «emancipación mental» en el siglo

XIX. Una tarea del liberalismo latinoamericano (Carlos Ossandón). N.º 31, páginas 75-83.

A propósito de un bicentenario: José Miguel Carrera (1785-1985) (Fernando Casanueva). N.º 32, pp. 21-37.

Estructura de clases en Chile en la segunda mitad del siglo XIX (Hernán Villablanca). N.º 32, pp. 39-54.

La Gran Huelga del Salitre. Aclaraciones históricas (Pedro Bravo Elizondo). N.º 35, pp. 73-87.

Cronología de la masacre (Eduardo Devés). N.º 35, pp. 87-88.

La herencia política de Luis Emilio Recabarren (Ronald Wilson). N.º 35, páginas 93-109.

Manuel Rodríguez (1785-1818). Alcances sobre su vida y su muerte (Fernando Casanueva). N.º 36, páginas 39-54.

Chile en el siglo XIX. Notas sobre su estructura política (Hernán Villablanca). N.º 36.

HISTORIA CULTURAL

Chile en el 1900: aspectos de la cultura popular (Pedro Bravo Elizondo). N.º 31, páginas 85-99.

Chile en el 1900: la emergencia del intelectual de capas medias (Luis Bocaz). N.º 31, pp. 101-111.

Pobreza de la cultura y cultura de la po-

breza (Mario Benedetti). N.º 34, páginas 99-108.

El bandolero chileno del siglo XIX. Su imagen en la sabiduría popular (Maximiliano Salinas). N.º 36, páginas 57-75.

Valparaíso: una canción (Valparaíso: De poetas y cantores) (Osvaldo Rodríguez Musso). N.º 36, páginas 151-160.

I

ILUSTRACIONES

Pinturas, grabados, dibujos

Nemesio Antúnez (N.º 35), Hernán castellano Girón (N.º 36), Nicolás de la Cruz (N.º 36), Irene Domínguez (N.º 33), Percy Herten (N.º 30), Humberto Loredó (N.º 32), Luis Felipe Noé (N.º 31), Osvaldo Rodríguez Musso (N.º

36), Antonio Seguí (N.º 34), Patricia Tagle (N.º 33).

Fotografías

René Dávila (N.º 36), Paz Errázuriz (N.º 34), Patricio Gajardo (N.º 35), María Eugenia Lorenzini (N.º 29), Fernando Orellana (N.º 29), Luis Poirot (N.º 34), Jorge Triviño (N.º 34).

J

JACOBS, BARBARA. *Escrito en el tiempo*. N.º 33 (pp. 173-178).

JIMENEZ, EDGARDO. *Poemas*. N.º 29, pp. 170-172.

JOFRE, MANUEL ALCIDES. *El ojo del huracán: un coloquio de literatura chilena*. N.º 29, pp. 113-115.

K

KAGEL, MAURICIO. *Ver Alfonso Padilla, Conversación con...*

KIRBERG, ENRIQUE. *La universidad la-*

tinoamericana: su carácter elitista. N.º 36, pp. 87-99.

L

LAWNER, MIGUEL. *Un terremoto indiscreto*. N.º 32, pp. 57-69.

LAZO, EDMUNDO. *Poema*, N.º 36, páginas 176-177.

LECTURAS

De cómo un duende narra los hechos de la Historia [*De amor y de sombra*], de Isabel Allende (Ruth González Vergara-Virginia Vidal). N.º 30, páginas 191-198.

¿Hay una filosofía latinoamericana? [*Hacia una filosofía latinoamericana*], de Carlos Ossandón. (Osvaldo Fernández) N.º 30, pp. 198-201.

Violeta Parra: Testimonio de un patrimonio mayor [*El libro Mayor de Violeta Parra*], de Isabel Parra (Ruth González Vergara-Pía Rajević). N.º 32, páginas 193-199.

Entre la historia y la tragedia [*Memorias. Testimonio de un soldado*], de Carlos Prats (José Miguel Varas). N.º 33, páginas 58-60.

Un libro con toda la barba [*Fidel y la re-*

ligión», de Frei Betto) (Volodia Teitelboim). N.º 34, pp. 189-198.

La clase obrera en la historia de Chile [«El movimiento obrero en Chile, 1891-1919», de Fernando Ortiz] (Pedro de Santiago). N.º 35, pp. 88-91.

Los escritos de prensa de Recabarren [«Escritos de Prensa», de Luis Emilio Recabarren, Tomo I] (Orlando Millas). N.º 35, pp. 110-113.

Historia (y geografía) como memorial poético [«Actas del Alto Bío-Bío», de Patricio Manns] (Juan Armando Epple-José Miguel Varas-Guido Decap). N.º 35, pp. 179-189.

Alejandro Venegas o la praxis de un educador antioligárquico. [«Alejandro Venegas y su legado de sinceridad para Chile», de Martín Pino] (Carlos Ossandón). N.º 35, pp. 190-193.

Religión y política en América Latina [«Iglesia y dictadura», de Eque Correa y José A. Vieragallo-«Fidel y la religión», de Frei Betto] (Hernán Soto-Mario Boero). N.º 36, páginas 183-192.

LEON, ARGELIERS. *Algo sobre el desarrollo musical en Cuba*. N.º 29, páginas 136-141.

LEON, CARLOS H. *El mejor lugar del mundo. Testimonio de Caroline Richards*. N.º 33, pp. 93-101.

LEZAETA, LUCIA. Poema. N.º 36, páginas 179-180.

LILLO, AXA. Poema. N.º 36, p. 178.

LINARES, GILBERTO. *El derecho de rebelión, teoría y práctica*. N.º 29, páginas 13-16.

— «¡Y va a caer!». N.º 35, pp. 205-206.

LITERATURA

Encuentro de Neruda con la «metrópoli»: tres días en Madrid (julio 1927) (Pedro Gutiérrez Revuelta). N.º 29, pp. 83-91.

El hombre es infinito. Algunas claves del itinerario poético de Pablo Neruda (Lev Ospovat). N.º 29, páginas 55-80.

«Martín Rivas»: *realismo y Estado nacional* (Diego Muñoz Campos). N.º 29, pp. 143-155.

Notas sobre autoritarismo y lectura en Chile (Bernardo Subercaseaux). N.º 29, pp. 93-110.

Un hombre vuelve al mar (Volodia Teitelboim). N.º 30, pp. 107-118.

Rómulo Gallegos: escrituras y destierros (Mario Milanca). N.º 30, páginas 121-131.

Materias y ensueños en la poesía de Jorge Teillier (Guillermo Quiñones). N.º 31, pp. 137-140.

Funerales. Q. e. p. n. d. Recuerdo de Gabriela Mistral. (Armando Uribe Arce). N.º 32, pp. 111-118.

Nuevo viaje de Ulises (Volodia Teitelboim). N.º 32, pp. 121-132.

Neruda y Neruda. Conversación de Praga (José Miguel Varas). N.º 32, páginas 135-145.

Huidobro y el arte abstracto (Miguel Rojas Mix). N.º 32, pp. 147-151.

Una memoria creadora. [Conversación con Fernando Alegria] (Osvaldo Rodríguez Mussol). N.º 32, páginas 159-165.

Miguel Otero Silva. 1: Compromiso y alegría (Virginia Vidal). 2: *Otero Silva y Neruda* (Luis Rubilar). N.º 32, páginas 188-191.

La poesía chilena joven en el período 1961-1973 (Javier F. Campos). N.º 34, pp. 115-134.

Martí y la nueva literatura latinoamericana y caribeña (Roberto Fernández Retamar). N.º 35, pp. 159-169.

Federico García Lorca, medio siglo después (Volodia Teitelboim). N.º 36, páginas 21-36.

El poeta de Valparaíso (Valparaíso: De poetas y cantores) (Guillermo Quiñones). N.º 36, pp. 160-166.

Construir una poesía tan vasta como la tragedia chilena. [Conversación con Raúl Zurita] (Carlos Orellana). N.º 36, pp. 115-126.

El escritor chileno y su práctica social. Los difíciles años de la dictadura. [Conversación con Martín Cerda] (Carlos Orellana). N.º 36, páginas 129-136.

Poesía coyuntural de Valparaíso (Guillermo Quiñones). N.º 36, páginas 169-172.

Variaciones sobre Juan Rulfo

Verdad y mentira en la creación literaria (Juan Rulfo) / «*Pedro Páramo*», treinta años después (Juan Rulfo) / *De una charla con Juan Rulfo* (Fernando Benítez) / *Nostalgia de Juan Rulfo* (Gabriel García Márquez) / *Aspirar el aire Rulfo* (Volodia Teitelboim). N.º 33, páginas 71-91.

Variaciones sobre Jorge Luis Borges

Borges: Lucidez y alucinaciones (Carlos Ossa) / *Borges o la contradicción* (Vo-

lodia Teitelboim / *El hombre que canta, que habla, y escribe* (Virginia Vidal). N.º 35, pp. 131-156.

LITTIN, MIGUEL. *Lo desmesurado, el espacio real del sueño americano*. N.º 29, pp. 157-159.

— *El ojo en el corazón de Chile. Notas sobre una filmación clandestina*. N.º 32, pp. 71-80.

— Ver Carlos Orellana, «*Araucaria*» festeja a...

LJUBETIC, IVAN. «*Don Reca*» en varios tiempos. N.º 35, pp. 113-117.

M

MANSS, PATRICIO. *El sueño* (cuento). N.º 29, pp. 161-164.

— *Los problemas del texto en la Nueva Canción*. N.º 30, pp. 203-206.

MANSILLA, LUIS ALBERTO. *Evocación de Santiago Nattino*. N.º 30, páginas 35-37.

— *Retorno y muerte de Héctor Cuevas*. N.º 32, pp. 200-202.

— *Cincuenta años de teatro de Ana González*. N.º 32, pp. 208-209.

— *Ser mujer en Chile. Olga Poblete: su larga marcha*. N.º 33, pp. 111-126.

— *El fin de Nascimento*. N.º 35, páginas 200-202.

— *Dean Reed*. N.º 35, pp. 204-205.

— *El asesinato de José Carrasco*. N.º 36, pp. 16-18.

— *Claveles para Neruda*. N.º 36, páginas 205-207.

MEDINA, CARLOS. Ver Carlos Orellana, entrevista con...

MEZA, GABRIELA. «*Ligera de equipaje*», de Jorge Díaz. N.º 29, páginas 192-193.

— «*Memorias de Pasionaria*», de Dolores Ibarruri. N.º 30, pp. 216-218.

MEZA SEPULVEDA, JUAN. Poema. N.º 36, pp. 180-181.

MILANCA GUZMAN, MARIO. *Rómulo Gallegos: escrituras y destierros*. N.º 30, pp. 121-131.

MILANES, PABLO. Ver Carlos Orellana, *Conversación con...*

MIRANDA, JAIME. Ver Sara Rojo de la Rosa, entrevista con...

LOPEZ, VICTORIA. *La mujer y la tortura*. N.º 33, pp. 147-149.

LOPEZ CARMONA, JUAN. *Conversando en París con Tennyson Ferrada*. N.º 30, pp. 154-156.

LOREDO, HUMBERTO. *Portadas e ilustraciones en págs. interiores*. N.º 32.

LORENZINI, MARIA EUGENIA. *Fotografías en págs. interiores*. N.º 29.

LOYOLA, HERNAN. «*Los crepúsculos de Anthony Wayne Drive*», de Hernán Castellano Girón. N.º 31, páginas 216-218.

MONTERROSO, AUGUSTO. *Fragmentos de un diario*. N.º 32, pp. 167-180.

MILLAS, ORLANDO. *Los escritos de prensa de Recabarren*. N.º 35, páginas 110-113.

MORALES, ANDREA. *Jornadas de Alicante: voces indias en España*. N.º 32, pp. 152-154.

MORENO, INES. *Amor a la poesía y a la vida*. N.º 32, pp. 18-19.

MORO, ENRIQUE. Poema. N.º 36, páginas 174-175.

MOUESCA, JACQUELINE. *Una cineasta que no quiere ser transparente. Conversación con Valeria Sarmiento*. N.º 31, pp. 113-122.

— *Rescatar la memoria popular*. N.º 32, pp. 80-82.

— «*Dar alas a la realidad*». VII Festival de cine de La Habana. N.º 33, páginas 194-199.

MUJER (Problemas de la)

La mujer chilena ante el Derecho (Alicia Herrera R.), N.º 30.

Ser mujer en Chile. Olga Poblete: su larga marcha (Luis Alberto Mansilla). N.º 33, pp. 111-126.

Ser mujer en Chile. Vivir y luchar, hoy y mañana. Conversaciones con mujeres chilenas (Catalina Ríos). N.º 33, páginas 126-145.

El sentido de la lucha (Fanny Pollarolo). N.º 33, pp. 146-147.

La mujer y la tortura (Victoria López). N.º 33, pp. 147-149.

- MUÑOZ CAMPOS, DIEGO. «Martín Rivas». *Realismo y Estado nacional*. N.º 29, pp. 143-155.
- *Teatro poblacional chileno (1978-1983)*, N.º 31, pp. 125-136.
- MUÑOZ VALENZUELA, DIEGO. *Homenaje (sin ceremonias) a Luis Enrique Délano*. N.º 31, pp. 196-198.
- MURILLO VIAÑA, FERNANDO. *Estados Unidos y el problema militar en América Latina*. N.º 33, pp. 13-26.

MUSICA

- Algo sobre el desarrollo musical en Cuba* (Argeliers León). N.º 29, páginas 136-141.
- «He planeado, en música, la disciplina y el caos» Conversación con Mauricio Kagel (Alfonso Padilla). N.º 29, páginas 117-125.

N

- NOCETTI, ITALO. Poema. N.º 36, páginas 181.
- NOE, LUIS FELIPE. Portadas. N.º 30.

NOTAS

- «Siempre hay alguien» en el muñeco Pin Pon (Roberto Contreras). N.º 29, páginas 195-196.
- La vitalidad del Maitén* (E. M.). N.º 29, pp. 193-194.
- Adolfo Cozzi y monsieur Censier-Daubenton* (Luis Bocaz). N.º 29, páginas 196-197.
- Carta a Hilario Alcalde, niño poeta* (Virginia Vidal). N.º 29, páginas 197-198.
- Escuela de Verano en Mendoza* (C. H.). N.º 29, pp. 198-199.
- «Ligera de equipajes» (Gabriela Meza). N.º 29, pp. 192-193.
- El ojo del huracán: un coloquio de literatura chilena* (Manuel A. Jofré). N.º 29, pp. 113-115.
- «Araucaria» en Buenos Aires. N.º 31, páginas 179-183.
- El trabajo en Cuba de Hilda Riveros* (J. B.). N.º 31, pp. 194-195.
- Recordando a Hector Pavez* (Guillermo Haschke). N.º 31, pp. 195-196.
- Homenaje (sin ceremonias) a Luis Enrique*

- Nueva Trova Cubana: la lucha por el cambio en el lenguaje musical. Conversación con Pablo Milanés* (Carlos Orellana). N.º 29, pp. 127-135.
- Los problemas del texto en la Nueva Canción* (Patricio Manns). N.º 30, páginas 203-206.
- Cincuenta años no es nada. 1: Gardel en Chile* (Agustín Schultz) 2: *Gardel en Medellín* (Warren Ramírez). N.º 31, páginas 200-202.
- Veinte años haciendo canciones* (Payo Grondona). N.º 33, pp. 189-191.
- La pasión del canto. Conversación con Angel Parra* (Juan A. Epple). N.º 34, pp. 153-168.
- La búsqueda de una identidad musical* (Vladimir Wistuba). N.º 34, páginas 168-171.
- Atahualpa Yupanqui, voz mayor americana* (Alfonso Padilla). N.º 34, páginas 171-174.

- Délano* (Diego Muñoz Valenzuela). N.º 31, pp. 196-198.
- Primer encuentro latinoamericano de jóvenes creadores* (Radomiro Spotorno). N.º 31, pp. 199-200.
- Un escritor guerrillero* (José Miguel Varas). N.º 31, pp. 198-199.
- Amor a la poesía y a la vida* (Inés Moreno). N.º 32, pp. 18-19.
- Tres razones para luchar por la paz, la libertad y la justicia* (Roberto Parada). N.º 32, pp. 107-108.
- Las mil y una horas de Miguel* (V. T.). N.º 32, pp. 202-205.
- Recurso de Thiago de Melo* (José Miguel Varas) N.º 32, pp. 205-207.
- Erotismo al paso* (Carlos Ossandón). N.º 32, pp. 207-208.
- Encuentro cultural en la «capital de las artes»* (Leonardo Cáceres). N.º 33, páginas 202-204.
- Premio Tirso de Molina para Jorge Díaz* (Eduardo Guerrero). N.º 33, páginas 204-205.
- Carlos Hermosilla, grabador de Chile* (Osvaldo Rodríguez). N.º 33, páginas 205-206.
- «El día que me quieras», del venezolano Cabrujas (Virginia Vidal). N.º 33, pp. 206-207.
- Historia (inconclusa) de un premio dene-*

gado (Pedro Bravo E.) N.º 33, páginas 208-209.

Los libros del Meridión (Martín Ruiz). N.º 34, pp. 201-203.

Roberto Parada: la fuerza del hombre y del artista (E. S.). N.º 34, páginas 208-210.

Haće trece años (Eliana Fariás). N.º 34, pp. 210-211.

Graham Greene retrata a Pinochet (José Miguel Varas). N.º 34, páginas 211-213.

Los murales de la victoria (Patricio Gajardo). N.º 34, pp. 8-9.

El muralista Gabriel Bracho (Virginia Vidal). N.º 35, pp. 199-200.

El fin de Nascimento (Luis Alberto Mansilla). N.º 35, pp. 200-202.

«Tango Rubio», un film sobre el exilio (M. R.). N.º 35, pp. 202-204.

Dean Reed (L. A. M.). N.º 35, p. 204.

«¡Y va a caer!» (Gilberto Linares). N.º 35, pp. 205-206.

Claveles para Neruda (L. A. M.). N.º 36, pp. 205-207.

Palabras tardías para Tomás (Hernán Soto). N.º 36, pp. 207-208.

El vientre de la perla (Carlos Ossandón). N.º 36, p. 208.

El poeta no se queda en el infierno (Voldia Teiltlenboim). N.º 36, pp. 126-127.

NOTAS DE LECTURA

Ensayo

«Tortura y psiquiatría», de Sergio Pesutić. (Guido Decap) N.º 31, páginas 220-221.

«Los derechos humanos y la Iglesia chilena», de José Aldunate y otros (Mario Boero). N.º 32, páginas 217-218.

«Hacia la liberación del lector latinoamericano», de Ariel Dorfman (G. Q.). N.º 33, pp. 219-220.

«Teología de la liberación y lucha de clases», de José Miguel Ibáñez Langlois (Mario Boero). N.º 33, páginas 220-222.

«César Vallejo, su estética teatral», de Guido Podestá (Marcelo Coddou). N.º 34, pp. 219-220.

«Bibliografía del teatro hispanoamericano contemporáneo», de Fernando de Toro y Peter Roster (Osvaldo Obregón). N.º 34, pp. 220-221.

«La estrategia política de Fidel», de Marta Harnecker (Hernán Soto). N.º 35, pp. 218-220.

«Sin ir más lejos», de Ariel Dorfman (Guillermo Quiñones). N.º 36, páginas 217-218.

Historia

«Origen y formación del Partido Comunista de Chile», de Hernán Ramírez Necochea (José Miguel Varas). N.º 30, páginas 213-215.

«La expedición Arequipa-Puno y el Tratado de Ancón», de Sergio López (Hernán Soto). N.º 34, páginas 221-222.

«Escritos de prensa», de Luis Emilio Recabarren (Carlos Ossandón). N.º 36, pp. 216-217.

Memorias

«Una especie de memoria», de Fernando Alegría (Jaime Concha). N.º 30 páginas 215-216.

«Memorias de Pasionaria. 1939-1972», de Dolores Ibarruri. (Gabriela Meza). N.º 30, páginas 216-218.

«Memorias. Testimonio de un soldado», de Carlos Prats (L. C.). N.º 31, páginas 213-215.

«Autobiografía por encargo», de Cristián Huneeus (José Miguel Varas). N.º 36, pp. 218-219.

Narrativa

«La tragedia del Generalísimo»-«El invencionero», de Denzil Romero (Virginia Vidal). N.º 30, pp. 211-213.

«Historia de Mayta», de Mario Vargas Llosa (Guillermo Quiñones) N.º 31, páginas 209-211.

«Un caso banal y otros cuentos», de Claudio Jaque (Osvaldo Obregón). N.º 31, pp. 211-213.

«Gringo viejo», de Carlos Fuentes (Pedro Bravo E.). N.º 32, pp. 214-215.

«Solo en la compañía», de Manolo Cuadra «El tren no viene», de José Luis Perdomo (Leonardo Cáceres). N.º 32, pp. 215-217.

«Nina Asturriaga», de Vicente Urbiston (Juan A. Epple). N.º 33, páginas 216-218.

«Las veladas del exilio», de Luis Enrique Délano (Guillermo Quiñones). N.º 33, pp. 218-219.

«La aventura de Miguel Littin clandestino en Chile», de Gabriel García Márquez (José Miguel Varas). N.º 35, páginas 209-211.

«El Hipódromo de Alicante», de Héctor Pinochet (J. M. V.). N.º 35, páginas 211-212.

«Las máscaras del ruiseñor», de Jaime Valdivieso (Alfonso Calderón). N.º 35, pp. 212-213.

«Cuentos civilizados», de Julio Ricci (Marcelo Coddou). N.º 35, páginas 214-215.

«El informe Mancini», de Francisco Simón (J. M. V.). N.º 35, páginas 217-218.

«Le pavillon de l'oiseau jaune», de Adriana Lassel (V. T.). N.º 35, páginas 215-216.

Poesía

«Entre la lluvia y el arcoiris. Antología de poetas jóvenes chilenos», de Soledad Bianchi. (Guillermo Quiñones). N.º 30, pp. 218-219.

«Los crepúsculos de Anthony Wayne Drive», de Hernán Castellano Jirón (Hernán Loyola). N.º 31, páginas 217-218.

«Los castigos», de Ramón Riquelme-«Contradiconario», de Eduardo Llanos (Guillermo Quiñones). N.º 31, páginas 218-220. «El derrumbe de Occidente», de Claudio Giacconi-«Pié del efímero», de Raúl Barrientos-«Jaula de

papel», de Radomiro Spotorno (Guillermo Quiñones). N.º 32, páginas 219-221.

«Memorias del exilio», de Sergio Macías (G. Q.). N.º 33, pp. 222-223.

«Domus Aurea», de Antonio Arévalo (Radomiro Spotorno). N.º 34, páginas 222-223.

«El asco y otras perspectivas», de Mario Milanca (Virginia Vidal). N.º 36, páginas 220-221.

«La palabra es un hecho», de Martín Micharvegas (Radomiro Spotorno). N.º 36, p. 220.

Testimonios

«Dawson», de Sergio Vusković (R. A.). N.º 31, pp. 215-216.

«Miedo en Chile», de Patricia Politzer (Carlos Orellana). N.º 32, páginas 212-213.

«André de la Victoria», de Patricia Verdugo (Pedro de Santiago). N.º 34, páginas 52-53.

«Un cuarto de siglo con Allende», de Osvaldo Puccio (Pedro Bravo Elizondo). N.º 34, pp. 216-217.

«Me llamo Rigoberta Menchú», de Elisabeth Burgos (Virginia Vidal). N.º 34, páginas 217-218.

O

OBREGON, OSVALDO. «Un caso banal y otros cuentos», de Claudio Jaque. N.º 31, pp. 211-213.

— «Bibliografía del teatro hispanoamericano contemporáneo», de Fernando de Toro y Peter Roster. N.º 34, páginas 220-221.

— Identidad cultural y teatro iberoamericano. N.º 36, pp. 139-147.

ORELLANA, CARLOS. Nueva Trova Cubana: la lucha por el cambio en el lenguaje musical. Conversación con Pablo Milanés. N.º 29, pp. 127-135.

— Los «gurkas» de Pinochet. N.º 30, pp. 11-13.

— Las verdades «brechtianas» de Carlos Medina. [Variaciones sobre el teatro chileno, I]. N.º 30, pp. 146-153.

— «Miedo en Chile», de Patricia Politzer. N.º 32, pp. 212-213.

— El rostro de la dignidad y el de la barbarie. N.º 34, pp. 11-14.

— Convertir en realidad la esperanza del triunfo. Conversación con Fernando Castillo Velasco. N.º 36, páginas 115-116.

Construir una poesía tan vasta como la tragedia chilena. Conversación con Raúl Zurita. N.º 36, pp. 115-126.

El escritor chileno y su práctica social. Los difíciles años de la dictadura. Conversación con Martín Cerda. N.º 36, pp. 129-136.

— «Araucaria» festeja a Miguel Littin. N.º 36, pp. 199-203.

— (En colaboración con Luis Bocaz). Luis Alarcón: «actuar a lo penquista» [Variaciones sobre el teatro chileno II]. N.º 31, pp. 143-153.

ORELLANA, FERNANDO. Portadas e

- ilustraciones en páginas interiores. N.º 29.
- ORREGO MATTE, HECTOR. *Sufrir y gozar a Chile*. N.º 29, pp. 177-181.
- OSPOVAT, LEV. *El hombre es infinito. Algunas claves del itinerario poético de Pablo Neruda*. N.º 29, pp. 55-80.
- OSSA, CARLOS. *Reencuentro con el pulso de Buenos Aires*. N.º 31, páginas 49-56.
- *Borges: lucidez y alucinaciones. Variaciones sobre Jorge Luis Borges*. N.º 35, pp. 131-138.

- OSSANDON, CARLOS. *La «emancipación mental» en el siglo XIX. Una tarea del liberalismo latinoamericano*. N.º 31, pp. 75-83.
- *Erotismo al paso*. N.º 32, páginas 208-209.
- *Alejandro Venegas o la praxis de un educador antiligarquico*. N.º 35, páginas 190-193.
- *El vientre de la perla*. N.º 36, p. 208.
- *«Escritos de prensa», de Luis Emilio Recabarren*. N.º 36, páginas 216-217.

P

- PADILLA, ALFONSO. *«He planeado, en música, la disciplina y el caos»*. *Conversación con Mauricio Kagel*. N.º 29, pp. 117-125.
- *Atahualpa Yupanqui, voz mayor americana*. N.º 34, pp. 171-174.
- PALMA, PATRICIO. *El ejemplo del general Prats*. N.º 33, pp. 43-57.
- PARADA, JOSE MANUEL. *Poema*. N.º 30, pp. 26-29.
- PARADA, ROBERTO. *Tres razones para luchar por la paz, la justicia y la libertad*. N.º 32, pp. 107-108.
- *Ver Roberto Parada: la fuerza del hombre y del artista*. N.º 34, páginas 208-210.
- PARRA, ANGEL. *Ver Juan A. Eppe, Conversación con...*
- PERI ROSSI, CRISTINA. *Trece años después*. N.º 31, pp. 185-187.
- PERSICO, CLAUDIO. *La deuda externa de Chile. El nuevo rostro del imperialismo*. N.º 35, pp. 23-35.
- POBLETE, OLGA. *Ver Luis A. Mansilla, Olga Poblete, su larga marcha*.
- POIROT, LUIS. *Fotografías en págs. interiores*. N.º 34.

POLITICA

- El derecho de rebelión, teoría y práctica* (Gilberto Linares). N.º 29, pp. 13-16.
- Confesiones de un torturador pinochetista* (Mónica González). N.º 29, páginas 23-34.

- Los «gurkas» de Pinochet* (Carlos Orellana). N.º 30, pp. 11-13.
- Tributo a un maestro mártir* (Humberto Díaz Casanueva). N.º 30, páginas 13-15.
- La tierra tiembla* (Carta de Chile). N.º 30, pp. 17-21.
- Para un prontuario del crimen [Morir por lo que merece vivirse-La muerte de dos hermanos-Asesinato en El Arrayán-Evocación de Santiago Nattino-¡Hasta cuando! ¡Hasta cuando!-Un día de libertad-La iniquidad Terminar con el reino del crimen]* N.º 30, pp. 23-45.
- Chilenos en Nicaragua* (Leonardo Cáceres). N.º 31, pp. 63-77.
- Vestir y desnudar al águila* (Sergio Ramírez). N.º 31, pp. 31-38.
- Los fusilados del General de la Muerte* (Martín Ruiz). N.º 32, pp. 11-13.
- Estados Unidos y el problema militar en América Latina* (Fernando Murillo). N.º 33, pp. 13-26.
- Régimen y gobierno militar en Chile (1973-1985)* (Augusto Varas). N.º 33, pp. 27-42.
- El ejemplo del general Prats* (Patricio Palma). N.º 33, pp. 43-57.
- La guerra de Rambo* (V.T.). N.º 34, pp. 72-75.
- La dictadura y después: las heridas secretas* (Eduardo Galeno). N.º 34, pp. 109-112.
- En Chile, las hogueras* (V. T.). N.º 35, pp. 11-14.
- El fuego purificador de Augusto Pinochet* (Ariel Dorfman). N.º 35, páginas 15-20.
- Convertir en realidad la esperanza del triunfo. Conversación con Fernando*

Castillo Velasco (Carlos Orellana). N.º 35, pp. 119-128.

El diálogo necesario y el diálogo imposible (V. T.). N.º 36, pp. 14-16.

El asesinato de José Carrasco (Luis Alberto Mansilla). N.º 36, pp. 16-18

POLLAROLO, FANNY, *El sentido de la lucha*. N.º 33, pp. 146-147.

Q

QUILODRAN, FERNANDO. *La emoción y la risa entre el «smog» y el miedo*. N.º 36, pp. 195-199.

QUINONES, GUILLERMO. «Entre la lluvia y el arcoiris», de Soledad Bianchi. N.º 30, pp. 218-219.

— «Fugar con juego», de Omar Lara. N.º 30, pp. 219-221.

— «Historia de Mayta», de Mario Vargas Llosa. N.º 31, pp. 209-211.

— «Los castigos», de Ramón Riquelme. «Contradicionario», de Eduardo Llanos. N.º 31, pp. 218-220.

— «El derrumbe de Occidente», de Claudio Giaconi. «Pie del efímero», de Raúl Barrientos. «Jaula de papel», de Radomiro Spotorno. N.º 32, páginas 219-221.

PONCE, RENAN. Poema. N.º 36, página 177.

PRATS GONZALEZ, CARLOS. *Tribunal de honor* (cuento). N.º 33, páginas 61-68.

R

RADRIGAN, JUAN. Teatro (fragmentos). N.º 31, pp. 164-177.

— Ver José M. Varas, entrevista con...

RAJEVIC, PIA. *El largo viaje de seis «globos-sonda»*. N.º 29, páginas 181-183.

— Violeta Parra: testimonio de un patrimonio mayor. N.º 32, pp. 197-199.

RAMIREZ, SERGIO. *Vestir y desnudar al águila*. N.º 31, pp. 31-39.

RAMIREZ, WARREN. *Cincuenta años no es nada. Gardel en Medellín*. N.º 31, pp. 191-193.

RAMIREZ SAAVEDRA, SERGIO. *Recuperar la educación para la democracia*. N.º 36, pp. 111-113.

RICHARDS, CAROLINE. Ver Carlos H. León, *Conversación con...*

RIOS, CATALINA. *Ser mujer en Chile*.

— «Las veladas del exilio», de Luis Enrique Délano. N.º 33, pp. 218-219.

— «Hacia la liberación del lector latinoamericano», de Ariel Dorfman. N.º 33, pp. 219-220. «Memorias del exilio», de Sergio Macías. N.º 33, páginas 222-223.

— *Exilio y fraternidades*. N.º 34, páginas 137-147.

— *El poeta de Valparaíso* [Valparaíso: De poetas y cantores]. N.º 36, páginas 160-166.

— *Poesía coyuntural de Valparaíso*. N.º 36, pp. 169-172.

— «Sin ir más lejos», de Ariel Dorfman. N.º 36, pp. 217-218.

Conversaciones con mujeres chilenas. Vivir y luchar, hoy y mañana. N.º 33, pp. 126-145.

RIOS, HUMBERTO. *El renacimiento del cine argentino*. N.º 32, pp. 83-90.

RIQUELME, ALFREDO. *La educación alternativa en Chile*. N.º 36, páginas 101-110.

RIVEROS, JUAN PABLO. Poemas. N.º 29, pp. 173-174.

RODRIGUEZ MUSSO, OSVALDO. *Una memoria creadora. Conversación con Fernando Alegría*. N.º 32, páginas 159-165.

— *Carlos Hermosilla, grabador de Chile*. N.º 33, pp. 205-206.

— *Valparaíso, una canción* [Valparaíso: De poetas y cantores]. N.º 36, páginas 151-160.

- * — Dibujos en portadas y páginas interiores. N.º 36. *
- ROJAS MIX, MIGUEL. *Huidobro y el arte abstracto*. N.º 32, pp. 147-151.
- ROJO DE LA ROSA, SARA. *Jaime Miranda, autor del exilio*. N.º 30, páginas 156-161.
- ROSS, EVELYN. *Que me canten las Mañanitas* (cuento). N.º 33, páginas 179-181.
- RUBILAR SOLIS, LUIS. *Otero Silva y Neruda*. N.º 32, pp. 190-191.
- RUIZ, MARTIN. *Los fusilados del General de la Muerte*. N.º 32, pp. 11-13.
- *Los Libros del Meridión*. N.º 34, páginas 201-203.
- *Centenario de Antonio Acevedo Hernández*. N.º 35, pp. 197-199.
- «Tango rubio», un film sobre el exilio. N.º 35, pp. 202-203.
- *Pepe Rojas y los viejos actores*. N.º 36, pp. 204-205.
- RULFO, JUAN. *Verdad y mentira en la creación literaria*. N.º 33, pp. 71-72.
- «Pedro Páramo», treinta años después. N.º 33, pp. 72-75.
- RUY, JUAN. *Crónicas del retorno argentino*. N.º 29, pp. 184-185.

S

- SAAVEDRA, OMAR. *Asesinato en la Gran Ciudad* (relato). N.º 34, páginas 177-181.
- SALINAS, MAXIMILIANO A. *Imágenes populares de la vida y de la muerte*. N.º 31, pp. 187-188.
- *El bandolero chileno en el siglo XIX. Su imagen en la sabiduría popular*. N.º 36, pp. 57-75.
- SANCHEZ LATORRE, LUIS. *la iniquidad*. N.º 30, pp. 42-43.
- SANTELICES, GONZALO. *Poemas*. N.º 35, pp. 175-177.
- SANTIAGO, PEDRO DE. «André de la Victoria», de Patricia Verdugo. N.º 34, pp. 52-53.
- *La clase obrera en la historia de Chile*. N.º 35, pp. 88-91.
- SARMIENTO, VALERIA. Ver Jacqueline Mouesca, *Conversación con...*
- SCHULTZ, AGUSTIN. *Cincuenta años no es nada. Gardel en Chile*. N.º 31, pp. 189-190.
- SEGUI ANTONIO. *Pinturas en portadas*. N.º 34.
- SERRANO CALDERA, ALEJANDRO. *Filosofía y revolución*. N.º 30, páginas 189-190.
- SORIANO, OSVALDO. *Historia de un símbolo del capitalismo moderno. Cien años de Coca Cola*. N.º 35, páginas 49-59.
- SOTO, HERNAN. *Once años*. N.º 34, pp. 147-151.
- «La expedición Arequipa-Puno y el tratado de Ancón», de Sergio López Rubio. N.º 34, pp. 221-222.
- «La estrategia política de Fidel», de Marta Harnecker. N.º 35, páginas 218-220.
- *Iglesia y Dictadura. Religión y política en Chile y América Latina*. N.º 36, pp. 183-187.
- *Palabras tardías para Tomás*. N.º 36, pp. 207-208.
- SPOTORNO, RADOMIRO. *Primer encuentro hispanoamericano de jóvenes creadores*. N.º 31, pp. 191-200.
- *Gustavo Mujica y el jardín de los senderos que se bifurcan*. N.º 33, páginas 191-194.
- «Domus Aurea», de Antonio Arévalo. N.º 34, pp. 222-223.
- «La palabra es un hecho», de Martín Micharvegas. N.º 36, pp. 220.
- SUBERCASEAUX, BERNARDO. *Notas sobre autoritarismo y lectura en Chile*. N.º 29, pp. 93-110.

TAGLE, PATRICIA. Dibujos en páginas interiores. N.º 33.

TEATRO

Conversando en París con Tennyson Ferrada (Juan López Carmona). N.º 30, pp. 154-156.

Jaime Miranda, autor del exilio (Sara Rojo de la Rosa). N.º 30, páginas 156-161.

Teatro poblacional chileno (1978-1982) (Diego Muñoz Campos). N.º 31, páginas 125-136.

50 años de teatro de Ana González (Luis Alberto Mansilla). N.º 32, páginas 208-209.

Centenario de Antonio Acevedo Hernández (Martín Ruiz). N.º 35, páginas 197-199.

Identidad cultural y teatro iberoamericano (Osvaldo Obregón). N.º 36, pp. 139-147.

Pepe Rojas y los viejos actores (Martín Ruiz). N.º 36, pp. 204-205.

Variaciones sobre el teatro chileno

El «desarraigo» voluntario de Jorge Díaz (Eduardo Guerrero). N.º 30, páginas 133-146.

Las verdades «brechtianas» de Carlos Medina (Carlos Orellana). N.º 30, páginas 146-153.

Luis Alarcón: «actuar a lo penquista» (Luis Bocaz y Carlos Orellana). N.º 31, pp. 143-153.

Juan Radrigán: teatro de la dignidad y de la marginalidad (José Miguel Varas). N.º 31, pp. 153-163.

TEITELBOIM, VOLODIA. *Adiós a la Patota*. N.º 29, pp. 43-50.

— *Un hombre vuelve al mar*. N.º 30, pp. 107-118.

— *Crónica de Buenos Aires*. N.º 31, páginas 39-49.

— *Nuevo viaje de Ulises*. N.º 32, páginas 121-132.

— *«Las mil y una horas» de Miguel*. N.º 32, pp. 202-205.

— *Aspirar el aire Rulfo*. [Variaciones sobre Juan Rulfo]. N.º 33, pp. 83-91.

— *Los noventa de Dolores*. N.º 33, páginas 200-202.

— *La guerra de Rambo*. N.º 34, páginas 72-75.

— *Un libro con toda la barba*. N.º 34, pp. 189-198.

— *En Chile, las hogueras*. N.º 35, páginas 11-14.

— *Borges o la contradicción*. [Variaciones sobre Jorge Luis Borges]. N.º 35, páginas 139-149.

— *El diálogo necesario y el diálogo imposible*. N.º 36, pp. 14-16.

— *Federico García Lorca, medio siglo después*. N.º 36, pp. 21-37.

— *El poeta no se queda en el infierno*. N.º 36, pp. 126-127.

TESTIMONIOS

Confesiones de un torturador pinochetista (Mónica González). N.º 29, páginas 23-24.

Chilenos en Nicaragua (Leonardo Cáceres). N.º 30, pp. 63-77.

Memoria del martirio en Chile. Aproximación biográfica de Joan Alsina (Mario Boero). N.º 32, pp. 97-107.

El mejor lugar del mundo. Testimonio de Caroline Richards. (Carlos H. León). N.º 34, pp. 147-151.

Once años (Hernán Soto). N.º 34, páginas 147-151.

«Don Reca» en varios tiempos (Iván Ljubetić). N.º 35, pp. 113-117.

TEXTOS LITERARIOS

Narrativa

Aguirre, Nilda. *Recuerdo de un poeta popular*. N.º 33, pp. 151-155.

Allende, Isabel. *Dos palabras*. N.º 33, páginas 160-165.

Jacobs, Bárbara. *Escrito en el tiempo*. N.º 33, pp. 173-178.

Manns, Patricio. *El sueño*. N.º 29, páginas 161-164.

Monterroso, Augusto. *Fragmentos de un diario*. N.º 32, pp. 167-180.

Prats González, Carlos. *Tribuna de honor*. N.º 33, pp. 61-68.

Ross, Evelyn. *Que me canten las Mañanitas*. N.º 33, pp. 179-181.

Saavedra, Omar. *Asesinato en la Gran Ciudad*. N.º 34, pp. 177-181.

Vidal, Virginia. *La última luna*. N.º 33, pp. 182-187.

Poesía

Alegría, Claribel. N.º 33, páginas 156-159.

Astica Fuentes, Manuel. N.º 36, páginas 173-174.

Cameron, Juan. N.º 36, p. 176.

Contreras, Gonzalo. N.º 36, p. 181.

Decap, Carlos. N.º 29, pp. 166-167.

Díaz Casanueva, Humberto. N.º 32, pp. 181-186.

Echeverría, Eugenia. N.º 33, páginas 167-171.

Etcheverry, Jorge. N.º 35, páginas 171-175.

Fuentealba, Luis. N.º 36, pp. 177.

Harris, Tomás. N.º 29, pp. 168-170.

Hermosilla Álvarez, Carlos. N.º 36, página 173.

Jiménez, Edgardo. N.º 29, páginas 170-172.

Lazo, Edmundo. N.º 36, pp. 176-177.

Lazaeta, Lucia. N.º 36, pp. 179-180.

Lillo, Axa. N.º 36, p. 178.

Meza Sepúlveda, Juan. N.º 36, páginas 180-181.

Moro, Enrique. N.º 36, pp. 174-175.

Muñoz Riveros, Sergio. N.º 34, páginas 182-186.

Nocetti, Italo. N.º 36, p. 181.

Parada, José Manuel. N.º 30, páginas 26-29.

Ponce, Renán. N.º 36, p. 177.

Riveros, Juan Pablo. N.º 29, pp. 173.

Santelices, Gonzalo. N.º 35, páginas 175-177.

Valenzuela, Ana. N.º 36, páginas 178-179.

Teatro

Arrau, Sergio. *Digo que norte sur corre la tierra*, N.º 30, páginas 171-188.

Díaz, Jorge. *Andrés*. N.º 30, pp. 163-170.

Radrigán, Juan. Fragmentos de sus obras. N.º 31, pp. 164-171.

TRICOT, TITO. *Reflexiones sobre la violencia política*. N.º 34, pp. 77-95.

TRIVIÑO, JORGE. Fotos en págs. interiores. N.º 34.

U

URIBE ARCE, ARMANDO. *Funerales. Q. e. p. n. d. Recuerdo de Gabriela Mistral*. N.º 32, pp. 111-118.

V

VALENZUELA, ANA. Poema. N.º 36, página 178-179.

VARAS, AUGUSTO. *Régimen y gobierno militar en Chile (1973-1985)*. N.º 33, pp. 27-42.

VARAS, JOSE MIGUEL. «Origen y formación del Partido Comunista de Chile», de Hernán Ramírez N. N.º 30, páginas 213-215.

— *Juan Radrigán: teatro de la dignidad y de la marginalidad. (Variaciones sobre el teatro chileno II)* N.º 31, páginas 153-163.

— *Un escritor guerrillero*. N.º 31, páginas 198-199.

— *Neruda y Neruda. Conversación de Praga*. N.º 32, pp. 135-145.

— *Recuerdos de Thiago de Melo*. N.º 32, pp. 205-207.

— *Entre la historia y la tragedia*. N.º 33, pp. 58-60.

— *Graham Greene retrata a Pinochet*. N.º 34, pp. 211-213.

— *Historia (y geografía) como memorial poético*. N.º 35, pp. 185-187.

— «La aventura de Miguel Littin clandestino en Chile», de Gabriel García Márquez. N.º 35, pp. 209-211-«El hipódromo de Alicante», de Héctor Pinochet, pp. 211-212.

— «El informe Mancini», de Francisco Simón, pp. 217-218.

— «Autobiografía por encargo», de Cristián Huneeus. N.º 36, páginas 218-219.

VIDAL, VIRGINIA. *Carta a Hilario Alcalde, niño poeta*. N.º 29, pp. 197-198.

— *De cómo un duende narra los he-*

- chos de la Historia* (2). N.º 30, páginas 195-198.
- «La tragedia del Generalísimo»-«El invencionero», Denzil Romero. N.º 30, pp.211-213.
 - Miguel Otero Silva: *Compromiso y alegría*. N.º 32, pp. 188-189.
 - *La última luna* (cuento). N.º 33, páginas 182-187.
 - «El día que me quieras» del venezolano Cabrujas. N.º 33, pp. 206-207.
 - «Me llamo Rigoberta Menchú, de Elisabeth Burgos. N.º 34, pp. 217-218.
 - *El hombre que canta, que habla y escribe* [Variaciones sobre Jorge Luis Borges]. N.º 35, pp. 149-156.
 - *El muralista Gabriel Bracho*. N.º 35, pp. 199-200.
 - «El asco y otras perspectivas», de Mario Milanca. N.º 36, pp. 220-221.
- VILLABLANCA, HERNAN. *Estructura de clases en Chile en la segunda mitad del siglo XIX*. N.º 32, pp. 39-54.
- *Chile en el siglo XIX. Notas sobre su estructura política*. N.º 36, páginas 77-84.

W

- WILSON, RONALD. *La herencia política de Luis Emilio Recabarren*. N.º 35, pp. 93-109.
- WISTUBA, WLADIMIR. *La búsqueda de una identidad musical*. N.º 34, páginas 168-171.

Z

- ZAMBRANO, OSCAR. *Del cine necesario al cine posible*. N.º 32, pp. 90-92.
- *Herzog y la balada de las buenas conciencias*. N.º 32, pp. 154-157.

