



Anuario de Estudios Centroamericanos

ISSN: 0377-7316

anuario.iis@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

Sandoval García, Carlos
RICARDO FALLA SÁNCHEZ: UN VIAJE DE TODA LA VIDA
Anuario de Estudios Centroamericanos, vol. 37, 2011, pp. 357-381
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15237016014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RICARDO FALLA SÁNCHEZ: UN VIAJE DE TODA LA VIDA

Carlos Sandoval García
Correo electrónico: carlos.sandoval@ucr.ac.cr

Recibido 05/11/2010 Aceptado 01/06/2011

Introducción

A menudo el análisis de trayectorias y tendencias en las ciencias sociales suele concentrarse en las disyuntivas teóricas o metodológicas. Con menor frecuencia se integran en el análisis los factores institucionales que alientan o debilitan ciertas iniciativas. Son mucho menos los acercamientos que incorporan la biografía de quienes participan en dichas disyuntivas, pese a que “la promesa” de la sociología y en general de las ciencias sociales sea vincular historia y biografía en una relación recíproca, para seguir la formulación de Charles Wright Mills en *La imaginación sociológica*, una obra que justo en el año 2011 cumplió medio siglo de su primera edición en castellano.

Las excepciones a esta ausencia de biografía en los balances de las ciencias sociales suelen ser las entrevistas a reconocidos intelectuales del llamado mundo desarrollado. Pocas veces, alguien del Sur Global, y menos de Centroamérica, procura descifrar itinerarios, interrogantes y marcos interpretativos de las ciencias sociales. Reconociendo este vacío, en el *Anuario de Estudios Centroamericanos* quisiéramos escuchar - esperamos que en todos los números - a una figura destacada, quien nos pudiera compartir sus motivaciones, ilusiones, desencantos y expectativas, ojalá en un momento de la vida en que los años permiten decantar lo importante de lo accesorio.

En este número, nuestro invitado es el Dr. Ricardo Falla Sánchez, nacido en 1932 y aún muy activo en la reflexión, la investigación y el trabajo comunitario en su Guatemala natal¹. Doctor en antropología por la Universidad de Texas en Austin y jesuita por elección, este guatemalteco, bajito de estatura y alto en fuste interpretativo y vitalidad ética y política es autor de una prolífica bibliografía en la cual destacan sus libros *Quiché Rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948 a 1970)*. (1978, Premio Quetzal de Oro de la Asociación de Periodistas de Guatemala, traducido al inglés), *Esa Muerte que nos hace Vivir: Estudio de la religión popular de Escuintla, Guatemala (1984)*, *Masacre de la finca San Francisco, Huehuetenango (1983)*, *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)* (1992, traducido al inglés), *Historia de un Gran Amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán, Guatemala*. (1995, traducido al holandés, francés e inglés), *Alicia. Explorando la identidad de una joven maya (2005)*, *Juventud de una comunidad maya (2006)*, *Migración transnacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa*

Guatemala (2008) y su último libro *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia. Finca San Francisco, Nentón (1871-2010)* (2011).

Ricardo Falla es posiblemente quien de manera más consistente ha documentado y analizado el genocidio de las comunidades indígenas, particularmente durante los años más represivos de los gobiernos militares en Guatemala. El haber compartido con sobrevivientes de varias matanzas le lleva a preguntarse por las implicaciones de la memoria para la política. En un documento inédito, titulado "Memoria histórica desde mi experiencia (ideas personales no publicadas)", que el autor tuvo a bien compartir, detalla su interés por la memoria, por aquella experiencia vivida que requiere elaborarse no como letra muerta cuanto que desde el sentir de la gente. Su afán ha sido explorar, para el caso de Guatemala y en particular para el Ixcán "cómo se organiza el pueblo (1966 a 1982), las grandes masacres (1982), la resistencia (1983 en adelante). Todo debía entrar en la memoria, no sólo las masacres, sino lo anterior. No sólo lo que hizo el ejército, sino lo que hizo la organización revolucionaria y el pueblo indígena campesino". "La memoria –dice- lleva a escribir. Tiene un interlocutor. Aunque no sea claro... La memoria para que dure tiene que estar sobre la lógica y el impacto de la emoción... La memoria es viva. Puro repetir hasta".

Hacia el final de estas notas, el autor sitúa sus interrogantes en el presente "La memoria tiene enemigos institucionales que la quieren silenciar. Argumentos, 'demos la vuelta a la página', 'reconciliémonos', 'hay que olvidar el pasado', 'hay que perdonar', 'el perdón se opone a la justicia'. Vemos cómo sigue el debate sobre el genocidio y la denuncia interpuesta por Rigoberta ante la Audiencia Española. La memoria sigue unida a la denuncia. Si se mueren los grandes generales, quedan los que ahora son generales y eran subalternos. Pero la memoria muere si se fosiliza. Se fosiliza por la repetición sin interpretación siempre cambiante desde el presente. Se fosiliza por la imposición de la generación sobre otra. Hay una nueva generación (estoy hablando del Ixcán mismo) que no vivió esto. Su gesta es otra. Un imaginario ha desplazado al otro. Hay varios imaginarios que condensan la atención juvenil. Uno es el paso del Mar Rojo (el desierto [para los migrantes]). Sin embargo, esta gesta es gesta de su pueblo, la retoman como suya ante gente que no sabe de ella y se ponen de pie cuando oyen lo que pasó. La juventud entonces toma identidad de ella".

Nieto e hijo de exrectores de las universidades de San Carlos y Rafael Landívar respectivamente, Falla es hijo de una familia de clase alta de Guatemala. Cuando se aproximaba a sus 73 años, en 2005, escribía en otro documento inédito que también nos compartió: "Mi vida, vista desde los casi 73 años, ha sido un proceso continuo de crisis, aunque cada una de ellas de muy diversa naturaleza". En particular, este antropólogo que procura su propio autoanálisis identifica tres crisis: una fue la separación de su familia y la cultura de clase que le acompaña. Sus sandalias, confeccionadas en las comunidades en donde sirve como sacerdote, a lo mejor resumen muy bien su porte, que incluso lo llevó a renunciar a la Universidad jesuita Rafael Landívar, de la que su padre fue rector y benefactor. La segunda crisis es la conciencia política que adquiere con el contacto con los "jesuitas obreros" en Innsbruck, Austria, mientras se formaba en teología. "Allí me encontré con jesuitas que me aventajaban en muchas

cosas. Uno de ellos influyó mucho en mí, porque me contó de los sacerdotes obreros y de su experiencia. Total que decidí trabajar con los emigrantes gallegos que llegaban a construir carreteras y dejé el esquí. Eso cambió mi visión ciento ochenta grados. Pasaban los turistas en sus carros y nos regalaban cigarrillos. Yo empecé a ver en esos momentos el mundo al revés. Siempre había pasado viendo a los trabajadores de caminos desde nuestros vehículos. Ahora, yo estaba con los trabajadores. Me dio vuelta el mundo. Nunca más fui ya igual... Llegamos a Innsbruck, cuando el Vaticano II comenzaba. Era una tormenta dentro de la iglesia". La tercera de esas crisis toma forma ya de regreso a Centroamérica, luego de sus estudios doctorales. "Fue el momento de mi conversión más profunda y más dolorosa. En un trabajo de investigación me enamoré apasionadamente de una compañera. La represión se cernía ya sobre nosotros y yo descubría el amor a los cuarenta años". Decidir si seguir siendo jesuita o no, lo llevó a salir a México. Años después, recordarí que ese amor le salvó la vida, pues de haberse quedado en Guatemala a lo mejor lo hubiesen matado. Al final de este documento segundo inédito que hemos citado, Falla confiesa la ambigüedad que le produce la vejez: "Decía el maestro Erikson que las crisis identitarias se repiten en la vida. Vivo hoy la tentación entre no querer ser viejo y tirar la toalla porque soy viejo".

Una infancia en los tiempos de la dictadura de Ubico

Carlos Sandoval (CS): ¿Podría contarnos cómo fue su infancia en aquella Guatemala de la década de 1930?

Ricardo Falla (RF) Yo nací en 1932, nací en tiempo del General Ubico. Yo recuerdo cuando se le veía pasar en los desfiles: montaba a caballo, todo uniformado, encabezando el desfile o una parte del mismo. Yo tenía un tío que estaba en Protocolo y acompañaba al General por las giras que hacía en moto, porque ¡era un afán por las motos! Y visitaba los pueblos. Muchas gentes indígenas veneraban al General Ubico, a pesar de la mano dura que tenía sobre ellos.

Yo crecí en una familia con dinero y las vacaciones las pasábamos en las fincas de la familia, fincas de café, alguna de más de 50 caballerías, como la que se llama San Sebastián. Había sido de mi abuelo. Daba desde las faldas hasta el pico bajo del volcán Acatenango, cerca de La Antigua. Tenía ranchería, no sé cuánta gente vivía en esa ranchería. Era un pueblo. Además esa finca tenía un anexo en la parte más alta, que a lo mejor tenía unas 50 familias. Todo esto era por parte de mi padre.

Y por parte de mi madre, también tenían fincas... como una de ganado en la costa de Retalhuleu. Era un mundo completamente distinto del de Antigua, aunque también tenía ranchería. Nosotros de niños crecimos en medio de las rancherías, jugando a veces con los hijos de los rancharos, aunque luego nosotros fuéramos a comer y vivir aparte y ellos aparte. Había otra finca que tenía cuadrilleros. La finca se llamaba Chalabal, era cerca de Patzún, departamento de Chimaltenango, gente kakchikel. Bajaban las cuadrillas para los cortes de café.

Entonces así crecimos nosotros, teníamos una relación con la gente de las fincas pero siempre una relación de distinta clase. No percibíamos nosotros la explotación, sólo la pobreza de ese tiempo. La gente vivía descalza. Ahora apenas se encuentra gente descalza. No sabían leer, las casas eran ranchos de paja, mucha pobreza y desnutrición. Represión en la finca, yo sólo vi una vez que el administrador que era un español... Subimos con él donde estaban los cuadrilleros, a caballo lo hacíamos como en una hora. Tenía a la gente reunida, todos estábamos de pie y los cuadrilleros también. Todos debajo de los árboles. No había una casa de reunión. En eso, de repente apareció una bestia y el español dijo: 'esto, qué está haciendo aquí'. Ellos tenían que tener todos los animales identificados, no podían meter animales a repastar sin identificarlos. Entonces el administrador se puso furioso y le pegó una cachetada en la cara al "indio", decíamos nosotros en ese entonces, que hasta le sangraron los dientes. Toda la gente se quedó helada. No hubo ninguna reacción y yo no sé si el administrador iba armado. ¡Tal vez sí llevaba su pistola! Pero no era tanto la pistola, sino que así tenía que ser, era la fuerza de su autoridad. Eso fue lo que vivimos.

También te tengo que decir que cuando era niño perdí a mi madre. Un vacío de ternura irremplazable para toda la vida. Estábamos celebrando el cumpleaños de mi padre en una finca chiquita cerca de la capital y al día siguiente murió.

La decisión vocacional

Creo yo que en mi formación lo primero fue dejar a la familia y dejar la familia era dejar esa estructura social, aunque al principio no nos dábamos cuenta de eso. ¿Cómo se dio eso? Yo estaba en el colegio de los Maristas, nunca se me pasó por la cabeza ser marista. En cambio, al mismo colegio llegaban los jesuitas como capellanes. También llegaban a mi casa, la casa de mis tías maternas. Ellas les daban café. Iban a tomar el té y así ellos nos "echaban el gancho", como decíamos nosotros. Además, mi tío, hermano de mi mamá, fue sacerdote. Entonces, por el lado de mi madre, aunque ella ya había muerto, se dio la atracción a la Compañía de Jesús. Eso comenzó con mi adolescencia, fue como mi primer vuelco, donde como adolescente había que controlar el cuerpo. Yo recuerdo que para unas vacaciones, yo tendría unos 14, 15 años y uno de los padres jesuitas me dio un rimero de libros para leer. Si tú me preguntas qué leían los muchachos en la década de los 40, yo no sé, pero yo leía una cantidad de libros de vidas de santos y algunas novelas de Salgari, como "El Tigre de la Malasia", que eran de aventura. Yo recuerdo que las vidas de los santos me atraían, aunque ahora las veo bien dulzonas. La que más me impresionó fue la de Estanislao de Kostka, que era un polaco que dejó a su familia en contra de la voluntad de su papá. Se fue caminando desde Polonia hasta Roma para entrar en la Compañía de Jesús a los 18 o 17 años. Para mí fue como el ejemplo de la ruptura que se me pedía internamente hacer. Mi padre no quería que entrara a la Compañía de Jesús, él quería que tal vez administrara las fincas. Él me tenía mucho cariño y veía cómo me gustaban las fincas, la agricultura, me gustaba la tierra, la montaña. Entonces él ponía sus ojos en que yo me encargara de las fincas, ¡digo yo!, porque nunca me insistió o le hizo propaganda

a la carrera de derecho. Él era abogado y profesor en la Universidad de San Carlos. Creo que daba derecho hereditario. Mi abuelo había sido rector de la Universidad de San Carlos, está su busto en la sala de rectores. También mi abuelo fue abogado, pero mi padre nunca me insistió en la carrera de derecho. Él era muy crítico de los abogados, decía que no tenían amplitud de mente. Mi padre era un hombre de consejo, me daba muchos consejos, por supuesto que dentro de una mentalidad conservadora, de aquel tiempo. Pues él no me dejó entrar a la Compañía de Jesús, cuando yo quería entrar. Yo le propuse irme a Nicaragua antes de terminar el bachillerato, porque ahí había una apostólica en Granada, como un colegio vocacional. Pero, ¿qué, ni soñar! Tenía razón. Después terminé el bachillerato, pero no quiso tampoco que yo fuera al noviciado. Él quería que yo aprendiera inglés, y me dijo: '¡ándate a Estados Unidos!'. Fui a la Universidad de Georgetown y el jesuita que me acompañaba espiritualmente en Guatemala, me dijo que me fuera, porque 'no vas entrar en contra de la voluntad de tu papá', me dijo. Entonces me fui y al cumplir los 18 años, después de estar un año en Estados Unidos, le dije a mi papá, '¿Entonces me voy?': '¡Nooo!', me dijo. Pero añadió, '¡Si quieres entrar en la Compañía de Jesús, ándate a España o a Estados Unidos!'. Pero en Santa Tecla, estaba el noviciado. Santa Tecla era como una degradación social: Qué viene a estudiar un guatemalteco a El Salvador. ¡Y a Santa Tecla! Entonces me fui otro año a Estados Unidos (EE.UU.). Otro jesuita me dijo, 'Llévate la bicicleta' y me llevé la bicicleta de carrera para hacer competencias allá y entré a los equipos de Estados Unidos. En aquel tiempo poco se usaba bicicleta en los EE.UU. Estamos hablando de 1950. Al terminar el segundo año le dije a mi padre que volaba a España al noviciado y le mandaría la bicicleta por avión. Mi papá se conmovió mucho. Decían en mi casa que la bicicleta era mi novia. Y me pone un cable a Georgetown diciéndome: 'Retiro objeciones, Santa Tecla', y me dejó venir a El Salvador. Esta fue la primera ruptura de mi vida. Ruptura familiar y social a la vez.

José Luis Rocha (JLR) ¿Qué estudiaste en Georgetown?

(RF) Estudié College, 'BA', decían, es decir *Bachelor of Arts*, pero yo tenía mucho interés en matemáticas, aunque a la vez estudié latín, humanidades clásicas, de tal manera que cuando yo entré al noviciado yo ya sabía latín, ya había leído Horacio, parte de Virgilio. A todos nos daban formación básica humanística en estas universidades de la Compañía de Jesús. Ahí descubrí el sentimiento estético al estudiar literatura inglesa. La belleza, la estética, antes no sabía yo qué era eso. Creo que me dejó una huella, parte de mi formación y de mi estilo. Después se desarrolló más dentro de la Compañía de Jesús. A mí siempre me han dicho algunos jesuitas que soy poeta... y loco. Entré pues a la Compañía de Jesús al noviciado, pero sin conciencia social, aunque habiendo hecho esa ruptura social y familiar.

CS. ¿Pero el noviciado dónde lo hizo?

RF. En Santa Tecla.

CS. ¿A eso es que se refería su padre, cuando éste le dijo que retiraba la objeción, era el estudiar en El Salvador, en Santa Tecla?

RF. Sí. Entonces me vine. Eso fue en 1951. Yo tenía 19 años. Y al entrar en la Compañía de Jesús entré a la formación clásica de entonces. El maestro de novicios era la persona clave de la formación en esa etapa inicial del noviciado. Él no nos dio formación social o conciencia social, pero nos dio algo como libertad espiritual para buscar lo sustancial en la vida.

Después, en 1953, hice los votos, terminé el noviciado famoso. Luego una formación larga de estudios. Nos mandaban a Quito, Ecuador, donde estuve 5 años. Primero, dos años de 'juniorado', decíamos en jerga jesuítica, para estudiar humanidades clásicas: dos años enteros de clase diaria de Sófocles en griego, dos años enteros de clase diaria de Virgilio en latín. La idea del profesor que nos dejó más huella era formarse por ósmosis. Él se llamaba Aurelio Espinoza, un jesuita ecuatoriano. Yo lo que aprendí de él... Aún hago el análisis de textos como nos enseñó: mirar con lupa las palabras, qué quieren decir, compararlas en otros contextos... Todo eso todavía me sirve al analizar las palabras de la gente.

Luego fueron otros tres años en que estudiamos filosofía, siempre sin conciencia social. Nos enseñaron a pensar con rigor, a descubrir gazapos en la argumentación, a trabar nuestras ideas, una tras otra. Era la filosofía escolástica. Pero no nos enseñaron a pensar libremente, pensar creativamente, a plantearnos el porqué de la realidad en que vivíamos.

En el Ecuador, nosotros subíamos al Pichincha, subíamos al Chimborazo, al Cotopaxi, a todos esos grandes nevados y pasábamos por las aldeas de los kéchuas, gente que vivía pobrísima. Decíamos, '¡son misteriosos!'. No aprendimos a acercarnos a ellos, aunque al Ecuador llegaban también a estudiar los jesuitas jóvenes de Bolivia, y ellos, curiosamente, porque en la Compañía se cruzan tendencias muy diferentes, ya traían conciencia social y habían estudiado ya kéchua. Medio nos pegaron un poco de su conciencia, pero no había cambio.

Del Ecuador vine de nuevo a El Salvador, no a la famosa Santa Tecla, sino a San Salvador, a enseñar durante tres años en el seminario de San José de la Montaña. En nuestra formación tenemos ese período en que se cortan los estudios y nos sacan a enseñar: en vez de recibir, dar. Fueron tres años. Yo vine a suplir a Ignacio Ellacuría, el que luego sería mártir de la UCA. Él había estado tres años allí y me dejó su cuarto, sus cursos y todo lo que él hacía, aunque algunas cosas no las pude hacer. Él era un gran filósofo y pensador. Ya desde entonces escribía mucho y brillantemente. Yo no. Allí yo dí clases de literatura universal y española y un montón de cosas. Bueno, en el seminario tampoco se respiraba conciencia social, aunque teníamos una cercanía con la gente pobre, porque los estudiantes del seminario que pensaban en ser sacerdotes, venían de aldeas del campo y sus familias eran pobres. Entonces, el ambiente era popular, digamos, dentro siempre de la reglamentación del seminario y contrastaba con el que vivían otros compañeros jesuitas que estaban enseñando, por ejemplo, en el Externado San José, que era tal vez el colegio más distinguido de la ciudad. Para Navidad, por ejemplo,

a uno de ellos le llovían los regalos y me los pasaba a mí para rifarlos entre los estudiantes del seminario. En ese tiempo, nosotros miembros jóvenes de la Compañía de Jesús que estábamos enseñando –éramos como ocho- vacacionábamos en los chalets de los amigos, gente amiga de la Compañía de Jesús que mandaba a sus hijos al Externado. Aquí en El Salvador, por ejemplo, nos prestaba sus chalet la familia Matis Regalado en la laguna de Coatepeque. Era una alianza que había entre las clases altas y la Compañía de Jesús a través de los colegios, y así era más o menos en toda Centroamérica.

Innsbruck: una ruptura con la tradición teológica

Pasaron los tres años de El Salvador y en 1961...Eso sí lo pedí yo, ir a Europa, a Innsbruck, donde estaba Ellacuría y donde otros jesuitas de Centroamérica estaban estudiando. Yo iba siguiendo a 'Ellacu'. Y ahí fue como el segundo cambio en mi vida, como vuelta de rosca. El primero fue el dejar la familia y entrar a la Compañía de Jesús, el segundo fue Innsbruck, Austria. Nosotros éramos migrantes allá, pero migrantes por estudio. Lejos de nuestro país, vemos las cosas en perspectiva, '¿qué hemos estado haciendo allá?, ¿dónde hemos pasado las vacaciones?, ¿qué alianzas hemos vivido?'. Fui a Innsbruck con Segundo Montes, otro de los mártires de la UCA, y entramos en una reflexión a distancia: '¿qué estamos haciendo en Centroamérica? Tenemos que cambiar'. Como una vergüenza de la vida anterior. Influyó mucho también el que a Innsbruck llegaban jesuitas de otras partes del mundo, sumamente capaces, muy, muy inteligentes. A nosotros de Centroamérica no nos mandaron por sobresalir en ese sentido - Ellacuría sí, era muy potente - sino que nos mandaron porque en Centroamérica no había casa de estudio para teología, como sucedía en España o Brasil o en los EE.UU. Allá se juntaba gente de mucha capacidad intelectual, pero además algunos venían de experiencias obreras y con una conciencia social muy fuerte. A mí me influyó mucho un compañero que se llama Fernando Manresa, sobrino del Obispo Manresa que acaba de morir y fue obispo de Quetzaltenango, Guatemala. Gracias a este compañero hice en Innsbruck una experiencia que no la hacía ninguno, que fue trabajar con los migrantes españoles, que estaban trabajando en la carretera. Eso fue lo que a mí me cambió la perspectiva: de pasar uno en carro y ver a los obreros trabajando a estar yo trabajando y ver a los turistas pasar y darnos un cigarrillo. Ahí me nació la conciencia y la decisión de cambiar el estilo de vida, a vivir lo más pobremente posible. Yo recuerdo que mi familia tenía un amigo en Madrid y él a veces me pagaba el pasaje en primera clase para pasar la noche en un viaje largo en el tren y entonces yo me iba a tercera clase, sólo por cambiar.

A la vez en Innsbruck, a todos nosotros nos influyó mucho Karl Rahner, un gran teólogo. Nos enseñó a pensar, a poner los porqués a la teología clásica. Esto fue una revolución en cuanto al pensamiento y en cuanto a los fundamentos de la vida religiosa, por ejemplo, de la obediencia. En términos jesuíticos, '¿qué viene primero?', nos preguntamos, '¿la obediencia o el discernimiento de espíritu?' La obediencia es fundamental, porque sin ella no hay caballería ligera, es decir no tienes la disposición a que te manden de un lugar a otro, donde la necesidad es más candente. Pero, ¿qué

es lo que está en la raíz de la Compañía de Jesús, la obediencia o el discernimiento de espíritu? Discernir es lo contrario a obedecer, porque según lo que tú ves, actúas. A mí se me aclaró que el discernimiento es de donde salía el carisma de la obediencia. Fue una etapa de mucho pensamiento, de mucha reflexión, de querer entender las cosas, de tratar de sistematizar, pero a la vez de mucha revuelta interna en la comunidad internacional de jesuitas donde vivíamos como 150 personas de diversas partes del mundo. La disciplina tradicional se estaba resquebrajando y nosotros buscábamos fundamentos para sustituirla. Vivimos una crisis muy profunda religiosamente hablando.²

En ese tiempo en Austria... Yo traía de Centroamérica la cosa del *Popol Vuh* que ya me había comenzado a encantar en mis clases del seminario en El Salvador, todo eso de los mayas. Y cayó en mis manos el *Popol Vuh* en kiché y alemán. Una traducción vieja. Y me puse a estudiarlo. Recuerdo yo que en ese momento nos estaban preparando para seguir una especialización después de la teología. El superior de Centroamérica nos estaba preguntando a qué nos inclinábamos. Yo traía de El Salvador como la orientación de estudiar psicología, pero por otro lado veía que había una rama que le decían *Volkpsychologie*, psicología de los pueblos, se entiende, primitivos. Yo no sabía qué era eso. Quería intepretar el *Popol Vuh* desde la teología y desde esa psicología. Entonces, le consulté a un compañero brasileño sobre qué hago mi tesina: '¿la hago sobre la psicología en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio o la hago sobre el *Popol Vuh*?' Él me dijo, '¡ni dudar! Sobre el *Popol Vuh*. ¿Para qué te vas a enredar?', me dijo. Y en Austria un profesor de psicología me dijo que para eso de la psicología de los pueblos, que me fuera a los Estados Unidos. 'Eso es antropología', me dijo. Así fue como yo conocí la antropología.

Empecé a hacer las cartas y todo eso, y me recomendaron... Primero quería ir a la Universidad de Chicago. Sol Tax, el gran antropólogo de entonces que había estudiado Guatemala, estaba allí. Le escribí y me dijo, 'No, mejor ándate a Texas, ahí está Richard Adams, con un equipo que está estudiando cosas de Guatemala'. Así fue como yo acudí a Richard Adams y me aceptaron en Texas, en Austin.

Pero es importante hacer notar que mientras estábamos en Europa, formamos, con otros jesuitas jóvenes que estábamos estudiando en Europa, el CIAS [Centro de Investigación y Acción Social]. Allí estuvieron en una reunión fundacional que tuvimos en Versalles, Francia, Ignacio Ellacuría, César Jerez, Juan Hernández-Pico, Javier Gorostiaga y otros. Algunos de ellos ya murieron. Otros dejaron de ser jesuitas. Era todo un grupo que iba a estudiar ciencias sociales.

JLR. ¿Y Fernando Hoyos?

RF. No, él viene de otra generación posterior. Nosotros tuvimos la intuición de estudiar carreras pesadas en las mejores universidades, las más caras, aunque ya éramos personas de alrededor de 30 años y con muchos años de estudios previos. Nuestra orientación era definitivamente social: la transformación de nuestras sociedades. Aunque elitista. La Compañía de Jesús, por lo general, nos financió esas carreras. Para ese fin tenía una famosa lechería, creo que la mejor de Nicaragua con vacas de raza y

técnicas de ordeño muy modernas. ‘La vaca lechera’... le decíamos, conscientes de la contradicción que suponía. A mí, personalmente, me financió los estudios en EE.UU. mi padre. No tenía que hacerlo. La Compañía se lo agradeció.

De la teología a la antropología

Entonces, fui a Texas en el año de 1967 a comenzar una nueva carrera con 35 años a cuestas. Poco antes de ir a EE.UU. –estoy regresando un poco- estando en Europa, la guerrilla secuestró a mi hermano en Guatemala a fines de 1966. Una semana lo tuvieron secuestrado las FAR[Fuerzas Armadas Rebeldes] para que mi papá pagara el rescate y cuando mi padre iba a pagarlo, la policía lo secuestró a él. Un día lo tuvieron, pero el dinero ya estaba en la persona que iba a dar el rescate.

JLR. Porque todo lo habían manejado confidencialmente...

RF. Claro. Para que vean los contrastes. Cuando tuvimos la reunión en Versalles acababa de suceder esto. Ya Guatemala estaba en efervescencia. Pero yo no estaba viviendo esa efervescencia. Tampoco lo de Arbenz (1951-54) lo había vivido. La formación en otros países nos había desenraizado. Lo de Arbenz yo lo viví fuera, estaba en el Ecuador. Lo de Arbenz fue un sismo para los finqueros, pero no lo viví en Guatemala.

Entonces, en Austin, Texas, el que me orientó a mí fue Richard Adams, quien en Guatemala, luego fue muy odiado por algunos y causó mucha polarización. Curiosamente, el que defendió a Adams más ferozmente, como amigo, en Guatemala, fue Joaquín Noval, que era comunista y tenía organizado el paso de fronteras en el departamento fronterizo con México en San Marcos. Había organizado allí ‘la guerrilla de la milpa’, decía él, que no estaba dentro de todas las grandes guerrillas. Era pequeña. Él lo defendió a capa y espada. Por otro lado, en el debate académico estaban Guzmán Bockler de corriente más francesa, porque siempre influía eso, de que si era corriente francesa o si era corriente yanqui. Su corriente acusó a Adams de funcionalista y así sucesivamente. Pero Adams será lo que sea, pero no ha sido nunca funcionalista.

Él fue como mi asesor, tuvo mucho interés de que yo estudiara algo de lingüística y tomé varios cursos de lingüística, no solo descriptiva y fonética, sino también el análisis gramatical. Yo no estudié con Chomsky, pero sí lo estudié. Era muy difícil, muy abstracto. Y por amistades con otros profesores me metí a estudiar Lévi Strauss, mucho estructuralismo y llegó un momento... Richard Adams decía, ‘eso es muy bonito, pero no te ayuda para analizar movimientos, cosas políticas’. Lévi Strauss da vuelta y da vuelta y da vuelta, y completaste el círculo. Lindo, ¿verdad? Pero allí te quedas en la mente primitiva como una gran sinfonía.

Cuando hice la tesis, me metí a la teoría del poder, pero no de Foucault, sino la corriente esta del materialismo cultural, viendo la importancia del medio y la población para la cultura. No estudié marxismo a fondo, mientras Jérez y Pico se preparaban más en Chicago para dominar el marxismo mejor. Ellos tenían un currículum más sociológico. El currículum de antropología era más de investigación de campo, de

autores, pero menos teoría. Así me fui a hacer la tesis. Lo que fue clave no fue tanto el tema, sino el lugar. Lo que yo iba a estudiar era el efecto de la sobrepoblación en la cultura de alguna comunidad indígena de Guatemala. Adams me recomendó que me fuera a un municipio manejable: 'haz como un estudio monográfico, eso te ayudará como punto de referencia para después'. Entonces hice el recorrido de municipios y todo eso que se hace y busqué un municipio pequeño. No sé por qué me llamaba la atención que fuera de El Quiché. Me fui a San Antonio Ilotenango, ahí hice la tesis y ya no sobre el efecto de la sobrepoblación en la cultura, sino que la hice sobre lo que encontré ahí. Yo cambié de tema de tesis y Adams fue flexible, me lo aceptó. Lo que estaba sucediendo ahí era un cambio muy fuerte de creencias, es decir, estaba todo el cambio de la creencia maya antigua hacia el catolicismo moderno. Suponía un proceso de quiebre, manteniendo la identidad indígena. Eso fue lo que yo estudié ahí. 'Conversión' le decían ellos. Edelberto Torres Rivas me dijo un día: '¿por qué le pusiste conversión?' Eso sonaba a lenguaje de iglesia, tal vez. Yo le dije, 'porque eso es lo que decía la gente ahí'. En kiché *kaqak'ex qib'*, 'nos cambiamos', pero en castellano lo traducían por 'nos convertimos'. Fue un estudio de cambio social de creencias.

De regreso a Guatemala y el paso por la Universidad Rafael Landívar

De regreso a Guatemala, fui a trabajar a la Universidad Rafael Landívar, a pesar de que había participado en la fundación del CIAS en Europa, el cual se mantuvo como una institución no universitaria. Fui a la Universidad, pero mi grupo de referencia eran los compañeros del CIAS. Fui director del Instituto de Ciencias Políticas de la Landívar, que había fundado un alemán, Dr. Thesing, de la Democracia Cristiana, ahí quisimos nosotros hacer cosas y chocamos con la estructura de la universidad. ¿Por qué? Porque la Universidad Landívar y los jesuitas que tenían el poder ahí, sentían que se les metía la corriente de Ellacuría de la UCA de El Salvador. En esos momentos en la Compañía de Jesús de Centroamérica había mucha tensión por este vuelco a los pobres que se estaba dando. Por eso sentían como que si fuera de los de Ellacuría. Mi papá había sido uno de los fundadores de la Landívar, fue el primer rector, y junto con otro jesuita había sido fundador. En la URL está el busto de ambos en uno de los paseos universitarios. En su origen había sido una universidad hecha para contrarrestar el comunismo de la Universidad de San Carlos, se decía.

A mí no me sacaron de la Landívar, pero tuvimos enfrentamientos, pues no había espacio para promover, dijéramos un cambio social. Lo primero, yo me salí de la comunidad³ de la Landívar y con los otros compañeros del CIAS fuimos a fundar una comunidad en una zona pobre, en la Zona 5 de Guatemala. Éramos siete. Sin embargo, todavía mantuvimos clases en la Landívar Jérez, Pico y yo. Fernando Hoyos, quien era uno de los siete, no daba clases pero estudiaba allí Pedagogía. Teníamos esa relación pero viviendo aparte. El momento en que yo corté con la Landívar, fue cuando terminé mi tesis doctoral de antropología, cuya redacción había ido alargando. Cuando la terminé, dije yo, 'ya estoy libre para hacer investigación'. Habíamos tenido un pleito editorial, porque, además del Instituto de Políticas, yo dirigía la revista de *Estudios Sociales*, y metí

como sub-director a Eduardo Stein [después Vicepresidente de Guatemala], sin consultar con el Consejo Directivo. Sí, me salté las trabas. En esa revista salieron artículos buenos, pero eran artículos de otra línea y la universidad quería controlar la revista.

Comencé una etapa de investigación desde esa comunidad de la Zona 5. Estamos a principios de 1973. Nos agarró el terremoto de Managua en la preparación de esa comunidad. Habíamos ido a un retiro espiritual junto con otros jesuitas de Centroamérica que iban a hacer otras comunidades de inserción. Llegamos y esa noche nos agarró el terremoto, fue muy simbólico. Nos regresamos al Salvador a hacer ese retiro y fundamos esa comunidad de la Zona 5 a principios de 1973. En esa comunidad había dos alas, por así decir, una éramos los que estábamos en la investigación y otra los que estaban en la acción organizativa. Por ejemplo, en la investigación estábamos Jerez, Pico, Cabarrús y yo. Ellos manejaban más teoría, por ejemplo marxismo, y teníamos un seminario de marxismo con estudiantes de la Universidad de San Carlos unidos al grupo de jesuitas que estaban en la organización. Uno de estos era Fernando Hoyos, otro era Enrique Corral y otros que después tomaron otros caminos. Fue un CIAS muy peculiar, porque en otras partes de América Latina los CIAS eran más intelectuales. Aquí en Centroamérica era más de acción organizativa y la acción conducía a la investigación, no al revés. Por ejemplo, en mi caso, ¿qué cosas investigué? Fundamentalmente temas que tenían que ver con la organización, como ¿cuáles son los resortes de la organización campesina? Tengo muchos estudios que no se han publicado, porque en aquellos momentos no se podían publicar. La organización que se quería era algo que uniera a los indígenas de tierra fría con los trabajadores de la costa, trabajadores agrícolas, de fincas, ¿Cómo hacer ese empalme de cuadrilleros indígenas y rancheros o trabajadores voluntarios no indígenas? A mí me tocó hacer muchos estudios en la costa sur, ya no en zona indígena, pero, por ejemplo, Fernando Hoyos comenzó su trabajo organizativo en El Quiché. Comenzó donde yo había hecho la tesis, San Antonio Ilotenango, porque yo llevé ahí a sus estudiantes. También comenzó ese trabajo Alberto Enríquez, otro jesuita más joven aún que Fernando, muy dinámico, que luego salió de la Compañía y se unió a la guerrilla salvadoreña. Comenzaron su trabajo de concientización y organización en San Antonio Ilotenango, luego se centraron en la cabecera del departamento, Santa Cruz del Quiché. Ese trabajo dio como resultado una de las bases del Comité de Unidad Campesina (CUC), una organización campesina indígena-ladina de extensión nacional. No era organización guerrillera, aunque años después se vinculara a la guerrilla. Creo yo que fue con la toma de la embajada de España el 31 de enero de 1980 cuando ellos ven que los caminos legales se cierran. El CUC se convierte en un semillero para la organización revolucionaria, pero como organización amplia pierde su impulso. Fernando Hoyos se alza y se va a la montaña y se despide de la Compañía de Jesús. Es decir, pide ya no ser contado como jesuita. Para ese entonces yo había salido de Guatemala y estaba en Nicaragua.

Cuando el amor toca la puerta

Por ese tiempo se da un tercer quiebre en mi vida, que fue en el 79, antes de esos sucesos trágicos que mencioné. Yo me enamoré de una compañera y estuve a

punto de dejar la Compañía. Para mí fue una experiencia de vida o muerte, una experiencia total. Eso está reflejado en un librito que escribí en ese momento, sobre la religiosidad popular de Escuintla, zona de costa, que se llama: *Esa muerte que nos hace vivir*. Por supuesto, allí no se menciona eso personal, pero está ahí, detrás. Ahí aprendí lo que es la vida y aprendí a saber quién es Dios, que es todo un misterio, y yo la dejé a ella, porque tenía un jalón que no me dejaba tranquilo. Por eso salí de Guatemala en septiembre de 1979 para alejarme de ella y repensar, 'a ver qué hago'. Y me fui a México, ahí estaba Carlos Rafael Cabarrús, que había sido de los fundadores de la Zona 5, y él me ayudó a decidir y discernir. Yo lo llamo mi mistagogo. Más joven, me guió. Él era también antropólogo, había aprendido kakchikel en Tecpán y kekchí en San Juan Chamelco, sumamente intuitivo, gran antropólogo, pero después dejó la antropología para dedicarse más a la espiritualidad, como maestro de novicios. Así fue como ya para lo de la Embajada de España en Guatemala yo estaba en México. Posiblemente, ella me salvó la vida, porque si me hubiera quedado en Guate, hubiera caído con otros que andaban haciendo trabajo abierto sin nexo con la guerrilla. A Fernando, que ya debe haber tenido relación con el movimiento armado, pienso yo, no lo sé, lo quisieron secuestrar en 1977. Ya en 1980 andaba escondido. Y la comunidad de la Zona 5 se cerró.

De una corta estancia en México, donde decidí ya separarme de ella definitivamente, fui luego a Nicaragua a apoyar la Revolución Sandinista en 1980 y me uní al equipo del Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria (CIERA). Estuve dos años hasta 1982, haciendo estudios de campo. Muchos ministerios en la década de 1980 tenían su propio centro de investigaciones. El CIERA era del Ministerio de Reforma Agraria. Albergó a destacados intelectuales. Estaba dirigido por Orlando Núñez Soto, uno de los principales ideólogos del Frente Sandinista de Liberación Nacional actualmente. Estaban Angélica Fauné, Eduardo Baumeister, Peter Marchetti, Pascal Serres, David Kaimowitz, Arturo Grisby, hoy director de NITLAPAN..., etc. Con mi equipo, lo que hacíamos era trabajo de campo, algo parecido a lo que había estado haciendo en Guatemala. Por ejemplo, con Arturo le seguimos la pista a dos de las primeras bandas de la Contra.

A propósito de este trabajo de investigación, tal vez quiero recordar un par de experiencias de investigación de organización guerrillera. Una fue a fines de 1975. Quien me orientó y llevó al lugar fue Joaquín Noval. Me dio un tour por lugares de organización de la 'guerrilla de la milpa', comenzando con el cruce a nado del río Suchiate de noche. Este río divide a México y Guatemala. En esos días, yo no tenía idea de cómo sistematizar esa experiencia, ni cómo orientar la investigación, es decir, qué cosas preguntar.

Otra experiencia también en Guatemala fue en 1979. Comencé a investigar cómo operaba la guerrilla a través de una toma armada que ella realizó en Nebaj. Yo no presencié la toma de propaganda armada, pero un sacerdote que era el párroco de ese pueblo me contó con pelos y señales lo que había sucedido y me llevó para hacer entrevistas con gente que ya estaba organizada, aunque no fuera combatiente. Después analicé eso y lo publiqué de forma anónima en Costa Rica, en *Polémica*, en

su número 3 (1982), una revista que comenzaba a sacar Edelberto Torres-Rivas, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Entonces, en Nicaragua, como dije, nos tocó con Arturo Grigsby ya en 1980 o 81 hacer un primer estudio de las primeras bandas contrarrevolucionarias. Él se fue a estudiar la banda del Pocoyo en Jinotega y yo la banda de Dimas, que se movía por Estelí. Ésta estaba formada por hijos de pequeños cafetaleros, es decir, campesinos ricos, como decíamos entonces, y la otra por trabajadores de fincas grandes de café que habían sido expropiadas por el gobierno sandinista. Esas bandas nos abrieron los ojos. Nosotros dijimos, 'esto es un caldo de cultivo, metan armas de fuera, metan organización, y esto prende'. En el Pacífico sentíamos que no nos creían. Nosotros en nuestros análisis sonábamos como un poco contrarrevolucionarios, porque sacábamos a luz que había mucha gente inconforme.

En Nicaragua estuve hasta el 1982. ¿Por qué? Había gente de Guatemala que comenzó a pensar en la vuelta a Guatemala como pastoral de acompañamiento en zonas de guerra, evidentemente, con el nexo de la guerrilla. En Nicaragua yo conocí al comandante del EGP [Ejército Guerrillero de los Pobres], Rolando Morán. Él tenía un particular interés por la organización de lo que él llamaba el Plan Grande, que no era grande por su magnitud, sino por el nombre de Rutilio Grande, el primer sacerdote mártir de El Salvador. El Plan Grande era un plan de acompañamiento pastoral desde el punto de vista de la guerrilla. Nosotros, integrados a él, íbamos a entrar a Guatemala a trabajar en zonas que se suponía que iban a ser liberadas cerca de la capital. Eso fue imposible, porque la ofensiva de finales de 1981, iniciada en tiempo del presidente General Romeo Lucas García, había sido el comienzo de masacres y masacres en pueblos cercanos a la capital. La guerrilla perdió su apoyo y se tenía que meter bajo tierra para esconderse, a veces, y tuvo que irse retirando. Entre tanto, nosotros, que éramos cinco, nos fuimos a entrenar a Cuba, entrenar en autodefensa. Los cubanos no tenían ni idea de lo que nosotros queríamos hacer. Eso sí, nos trataron muy bien, nos pusieron en un campamento cerca de La Habana, un lugar donde entrenaban a la gente de América Latina, y tenían campamentillos con una casa que era una cocina, una salita y un dormitorio con camas de camarote, todo muy limpio y ordenado. Nos llevaban la comida y nos enseñaban cómo hacer refugios secretos, cómo hacer trampas y demás técnicas de autodefensa. También una 'política' nos daba charlas que desde el estudio que traíamos de Nicaragua nos parecían trasnochadas. Allí soñábamos con volver a Guatemala. De los cinco, nuestro líder, era otro sacerdote, que era el más comprometido y el que me había invitado en Nicaragua a participar en esa experiencia. Nosotros comprendíamos la perspectiva de la guerrilla, pero queríamos, creo, tener nuestra propia perspectiva de iglesia. Recuerdo cómo pusieron la cara los cubanos cuando les pedimos para la semana santa de ese año 1982 unas candelas e incienso. Fueron muy gentiles, porque nos las consiguieron y la celebramos entre los cinco en el campamentillo.

Volvimos a Nicaragua después de tres meses. Queríamos que 'los compas' nos arreglaran la entrada a Guate, pero hubo un retraso enorme y decidimos tres de nosotros trasladarnos a México a esperar... y esperar... hasta que los tres entramos en 1983. Los tres entramos para hacer trabajo pastoral, pero yo también para hacer

investigación de campo. Ante la gente no eran dos cosas, porque con la gente era hablar y hablar, oír y oír. Había mucho tiempo, porque estábamos siempre como esperando el ejército que nos avanzara y mientras esperas tú pláticas.

Masacres de la selva

RF. Bueno luego de estar tres meses en Cuba, regresamos a Nicaragua. Yo había cortado ya el trabajo con el CIERA y nos saltó la pregunta '¿y ahora qué hacemos?'. Porque, como dije, la represión había sido tan fuerte que era imposible realizar el plan de acompañamiento en las comunidades cercanas a la ciudad, donde habíamos pensado nosotros que podíamos ir. Las masacres habían desorganizado completamente a la población. La gente andaba huyendo o escondiéndose. Y la represión del ejército seguía. Con el pánico iba organizando a la gente en patrullas civiles. Por eso, el tiempo largo de espera. Y llegaban noticias de las masacres que estaban dándose en Guatemala, eran noticias periodísticas muy pedaceadas, a veces inflaban algunos números, a veces callaban miles de tragedias que estaban sucediendo. Entonces, un amigo jesuita, todavía en Nicaragua, me dice '¿por qué no te vas a México y averiguas qué es lo que está pasando?'. Así fue como se originó nuestra ida a México. Fui y allá me contacté con la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas para hacer un recorrido por toda la frontera donde estaban los campamentos de refugiados que acababan de salir por las masacres o estaban todavía saliendo de Guatemala por la persecución del ejército. Esto fue en Septiembre de 1982. Nos fuimos por los ejidos mexicanos donde se habían refugiado los indígenas guatemaltecos. Iba acompañado a veces por alguna monja o algún sacerdote que trabajaban en México. En ese recorrido comenzamos a oír de una gran masacre que acababa de suceder en julio del lado de Guate. Unos refugiados nos contaban de eso. '¿Dónde están los sobrevivientes?', les preguntamos. Nos contaban de un señor que había podido sobrevivir de la masacre y les preguntamos '¿dónde está?' Entonces nos fuimos acercando al ejido mexicano donde se encontraba. Llegamos a uno que se llamaba La Gloria, con la idea de celebrar una misa al día siguiente. Cuál no fue la sorpresa, cuando nos encontramos allí a los sobrevivientes de la masacre de la finca San Francisco, Nentón. Por la misa, se habían desplazado de otro ejido que se llamaba Santa Marta y habían llegado ahí. Eso fue como el 4 o 5 de septiembre. Y allí en la escuela del ejido, ya anocheciendo, el sobreviviente principal nos dio la entrevista, de cómo había sido la masacre.

El Ejército había entrado a pie, había rodeado la aldea finca. Llamaron a la gente a una reunión. Era una finca de ganado con su rancharía, muy lejos de la ciudad de Guatemala. Ellos tenían su vida propia y el patrono, que era un coronel, llegaba a visitarlos. El Ejército metió, entonces, a los hombres en el juzgado auxiliar y a las mujeres en la iglesia católica. Todos eran católicos. Y comenzaron disparando sobre las mujeres. Después las sacaron y las llevaron a las casas, ahí las violaron y mataron. Y habían dejado a los niños todavía en la iglesia y los comenzaron a matar. A los bebés les metían las bayonetas en el estómago y les sacaban los intestinos. Esto me lo contó él, porque dice que ellos estaban encerrados, pero pudieron ver a través de una rendija

de la ventana lo que pasaba fuera. Luego se pusieron los soldados a comer un novillo. Descansaron. Era un plan que no era una masacre así de enojo. Traían un plan, como una cosa de trabajo, algo planificado, iban acabar a toda la gente. Después de comer comenzaron con los hombres y los fueron matando a todos. Hubo unos que escaparon por la ventana del juzgado como a las 5 de la tarde, pero los ametrallaron y de ellos solo sobrevivieron dos o tres. Todavía el testigo principal estaba vivo dentro del juzgado. Tiraron entonces unas granadas y ya todos murieron menos dos, el testigo y otro. Los soldados entonces metieron sobre ellos los cadáveres de los que habían matado afuera y cerraron la puerta del juzgado. Eran pasadas las 7 de la noche. Los dos se hablaron entre los muertos, se animaron, él se hincó delante de sus compañeros y les pidió que le dieran fuerza para escapar. Se quitó las botas y abrió la ventana y como una culebra se fue escapando. Después el otro, saltó también por la ventana, pero no se quitó las botas, lo que provocó ruido y los soldados lo escucharon, siguiéndolo, y lo ametrallaron.

Este señor, Mateo Ramos Paiz, de 57 años, narró la historia y la contó rodeado de un grupo de gente que, algunos de ellos estaban buscando leña y no entraron al cerco del Ejército, y otros eran de otra aldea que estaba a tres horas, la cual el coronel dueño de la finca les había ayudado a gestionar ante el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), aunque en ese tiempo no había INTA, pero lo equivalente, en tiempo de Castillo Armas en 1957⁴. Eran dos aldeas hermanas, la ranchería de la finca San Francisco, y la otra, Yulaurel, que era terreno en patrimonio colectivo. Algunos tenían casa en ambos lugares, en la finca y en la aldea propia. Unos ya vivían permanente en Yulaurel, otros se cambiaban de un lugar al otro. Los de Yulaurel, como 50 familias, no murieron. Los de la finca, otras 50 familias, murieron casi todos.

Total que esa tarde les pedimos que se juntaran al día siguiente –yo iba con otro sacerdote– para sacar una lista de los masacrados y leerla en la misa. La leímos. No hubo gritos, pero sí llantos y me di cuenta de que muchos nombres estaban repetidos. Eran como 300 personas. La lista la fue haciendo un joven. A él acudían los parientes de los muertos a dar los nombres. Pero en esas aldeas pequeñas los nombres se repiten. Yo estaba pensando en la denuncia internacional. La lista tenía que ser convincente. En medio de la tragedia, había que ser lo más frío posible. Entonces, después de la misa les pedí si se podían juntar de nuevo para revisar en cada nombre, la edad y el parentesco, para así distinguir a las personas. Allí intervine yo preguntando y logramos los datos de 220 personas de la lista. Lo suficiente para mostrar que los nombres iguales no significaban las mismas personas. Yo iba preguntando ‘¿y este es hijo de quién?’, así sucesivamente. Bueno yo salí ese día como si me hubieran echado un balde de sangre. Jamás en mi vida había oído una cosa semejante. El total de los muertos en esa lista fue de 302.

CS.. ¿Y supo alguna vez quién animó esa masacre?

RF. Bueno lo que animó esa masacre es que el Ejército estaba en plan de contra-insurgencia, de arrasamiento total. La masacre ocurrió en julio, el 17 de julio de 1982, un día sábado. Pero el plan de arrasamiento había comenzado en 1981, como ya dije,

desde las comunidades más cercanas a la ciudad de Guatemala. El ejército iba desde el centro a la periferia. La finca San Francisco estaba ya en el extremo de esa periferia, junto a la frontera de México. En junio de 1982 había habido amnistía, ya en tiempo del General Ríos Montt. Fue como un tiempcito de descanso de masacres que fue utilizado por el ejército para preparar la última andanada. Sobre el mapa, el ejército tenía marcados los puntos rojos que eran lugares que había que borrar del mapa. Uno de estos era esta ranchería. ¿Por qué? Creo que porque era una finca de ganado de la que se aprovisionaba la guerrilla y la gente que la apoyaba. También, había muchos campamentos guerrilleros alrededor. En la frontera misma estaba el campamento de la Dirección Nacional del EGP. Yo nunca he hablado con militares al respecto, para conocer sus planes y sus razones, pero uno reconstruye los hechos y deduce, aunque no con certeza, los porqués.

Bueno, eso fue, pero fue una entrevista como de periodista, como de una hora. Ahí la tengo grabada todavía. Recuerdo yo que días después estaba yo en Chiapas y salieron los periódicos que venían con la noticia de las masacres de Sabra y Chatila, en Palestina. Habían sido, digamos, ayer, y hoy ya estaban los periódicos de todo el mundo con todas las fotografías. En cambio, lo que había sucedido en Guatemala estaba tapado por todo un cerco militar. Al volver a la ciudad de México me contacté con un periodista del *New York Times* que conocíamos nosotros desde hacía algunos años y le dí la historia que había oído ya transcrita. Él me dijo 'nosotros no podemos trabajar con base en fuentes intermedias, yo tengo que ir'. Bueno, y le dije por dónde llegar y fue hasta los refugiados en el ejido mexicano y oyó a los sobrevivientes y después publicó la noticia en la primera plana del *New York Times*, aunque muy resumida. Creo que tuvo mucho impacto. Esa noticia salió el 12 de Octubre de 1982. La masacre había sido el 17 de Julio. Ya habían pasado tres meses hasta saltar la noticia a la prensa internacional. Guatemala supo hacer el cerco mediático para que no trascendiera la información. Y después decía el gobierno que eran noticias orquestadas por la subversión.

En la frontera recogí ese dato de San Francisco, pero también de otros lugares a donde llegaban los refugiados, llegaban con una cara de espanto, bajo la lluvia.

A finales de 1982 hubo una reunión de la Asociación de Antropología de los Estados Unidos, AAA por sus siglas en inglés, y hubo una concentración de la preocupación sobre Guatemala.

CS. ¿Fue en México?

RF. No, en Washington. Ahí fui yo y ahí fue donde primero presenté yo esto de San Francisco, que después se convirtió en un escritillo y después salió como un libro. Pero nunca salió publicado en Guatemala. Sobre las teorías: yo no sabía cómo armar eso, pero era una cosa tan fuerte, que lo escribí en dos o tres días. Lo armé usando la teoría de los ritos de Víctor Turner. La masacre casi como un rito, se podía dividir en tres etapas, lo anterior al momento de morir, el momento de liminalidad propiamente tal cuando la muerte se echa encima, y el momento posterior. Porque ese testigo me dijo que cuando salió de la masacre, se fue caminando hacia México y decía él... Porque yo le pregunté, 'Don Mateo y usted, ¿cómo va?, ¿va triste?' Había

perdido muchos familiares. 'No, no voy triste, voy como bolo [borracho]. Voy como... No sé si es de noche o si es de día, voy todo como si hubiera destazado un animal, voy sin sombrero'. Para un campesino ir sin sombrero... 'No he comido nada'. Pensé que era la liminalidad que iba viviendo, que te desestructura la mente. Por eso vi que lo de Turner me servía. En antropología no he trabajado para hacer avanzar la ciencia con una teoría, sino que mi vida como antropólogo es trabajar con material de campo y después de tenerlo preguntarme qué teoría me sirve para darle explicación y coherencia. Así es como yo he trabajado. Claro, la teoría pueda no estar bien cimentada. Mucho depende de la intuición primera al ir al campo, tal vez podríamos decir, 'la pre-teoría'.

Después de la triple A, los compas, es decir los de la guerrilla en México, insistieron que yo fuera al Tribunal de los Pueblos, en Madrid. Se celebró a finales de enero de 1983. Los organizadores me dieron el tema indígena. No se lo dieron a Rigoberta Menchú. Ella estuvo allí, recuerdo, y cuando yo respondía a algunas preguntas, ella como que quería intervenir. Yo soy muy lento para responder, soy todo lo contrario de ella, soy malo, y veía a la Rigo queriendo responder porque ella es muy rápida. Entonces llevé ese tema y argumenté genocidio. Fue la primera vez, creo, que se condenó al gobierno de Guatemala por genocidio. Porque cuando estuvimos en la triple A en Washington, algunos abogados gringos nos dijeron, 'esto de genocidio es muy difícil probarlo'. Por eso no hablaban ellos de genocidio, sino que hablaban de masacres. ¿Por qué es difícil? Decían ellos, por el 'en cuanto tal', es decir, probar que la intención de destruir un grupo total o parcialmente no fue política, sino étnica o racial. Yo traté de probar que la masacre sí había sido una destrucción de pueblos indígenas, en cuanto indígenas, aunque esa no fuera la única intención. El argumento que daban es que el ejército no quiso matar a 'todos los indios' de Guatemala, porque eso era contradictorio a la economía, matar a tu propia mano de obra. Pero este genocidio no fue como el nazi, cuando Hitler quiso matar a todos los judíos, no solo en Alemania, sino donde estuvieran. En Guatemala, no. Pero había matado totalmente algunas aldeas –aunque siempre hubo sobrevivientes– con esa misma motivación fascista de acabar las comunidades hasta la semilla [biológica] de la comunidad, que eran los niños. Estaba esa ideología racista de que 'el indio' no vale nada y se le puede matar como moscas con tal de salvar la civilización occidental y cristiana contra el comunismo. Una mentalidad que sigue ahora de alguna manera distinta cuando se dan desastres naturales. ¡Al indio que le caiga un derrumbe, y qué!⁵

De México a Guatemala: con las comunidades en resistencia

Después de eso, bueno, nosotros seguíamos, el equipito nuestro, un poco disgregados, seguíamos esperando cuándo podríamos entrar a Guatemala a trabajar con la población en resistencia, y no se concretaba, no se concretaba, pero por fin, lo logramos en septiembre de 1983. Entonces yo tenía el dato de esta masacre en San Francisco, pero era una cosa puntual, tenía las preguntas que tú tienes, de dónde se originó, por qué se llegó a eso. Se nos abrió a nosotros el Ixcán, donde quedaba el bolsón de población de resistencia. Todas las masacres habían provocado que mucha gente huyera a México,

pero otros se fueron a las montañas al salir de sus aldeas, hicieron campamentos en la selva, como los hacían los brecheros o chicleros, campamentos debajo de los árboles. Esa era la población en resistencia que no tenía ese nombre todavía y fue un apoyo fuerte de la guerrilla. Ésta no la defendía, pero la ayudaba en su autodefensa. Entonces se abrió la oportunidad de entrar a esa zona de guerra del Ixcán, ya no como pensábamos nosotros en Chimaltenango, cerca de la ciudad de Guatemala, sino en ese rincón del país, para hacer pastoral de acompañamiento. Sólo tres entramos, otro sacerdote indígena maya, un ex-seminarista kakchikel y yo. Los otros que se habían entrenado en Cuba no pudieron entrar porque se enfermaron. Sólo éramos tres nada más.

Yo llevaba dos fines, uno de acompañamiento pastoral y otro de investigación. Eso que no pude hacer en San Francisco con esa masacre, poder hacerlo aquí: averiguar cómo se organizó todo este movimiento desde un principio y buscar cuáles son los resortes de la organización campesina. Estuve cinco meses, los otros dos estuvieron más tiempo, aunque no tenían otro trabajo fuera del pastoral, el cual se hacía muy difícil a veces. En cambio, yo tenía el trabajo de hacer entrevistas y la gente escupía, hablaba y hablaba, porque necesitaban platicar y sacar el sufrimiento que acababan de pasar. En el Ixcán había habido una masacre, como la de San Francisco, en una aldea cooperativista, llamada Cuarto Pueblo. Así se llama la aldea, pegada a la frontera. Una masacre de trescientas y tantas gentes el 14, 15 y 16 de marzo de 1982.

JLR. ¿Y la logística?, ¿Cómo hacías para transcribir?, ¿Cómo entrabas?, ¿Cómo salías?

R. Nunca llevé grabadora porque las pilas pesan y se acaban y además hubiera supuesto un trabajo de transcripción enorme. Yo lo que llevaba era una libreta para escribir, y cuando estábamos sentados tenía un cuadernito y a letra chiquita para optimizar el papel, porque se te acaba y después... Estábamos cerca de la frontera, cerca de los campamentos de refugiados. Sí, teníamos acceso a bolígrafos y a otro cuaderno, yo llené 5 cuadernos con letra chiquita. Había en ese momento bajo la montaña, como treinta campamentos de población civil, cada campamento tenía 5, 7, 8 familias, eran grupitos pequeños dispersos, que habían quedado como restos de los que no habían salido al refugio, esos habían resistido: no salieron al refugio. El refugio estaba a tres, cuatro o cinco horas de camino y salían porque el Ejército cruzaba y levantaba campamentos y mataba, aunque ya no eran las masacres, ya el tiempo de las masacres había pasado. Estas eran batidas para que la población, que estaba en las montañas, saliera al refugio y la guerrilla perdiera la base de apoyo. Había como 30 pequeñitos, algunos tenían láminas, otros tenían techo de 'pox', una hoja que se fue acabando porque la usaron mucho, y así se protegía uno de la lluvia. Nosotros lo que usábamos eran hamacas y mochilas como de guerrilleros. No íbamos vestidos de verde olivo. La guerrilla se distinguía de los pintos, el soldado iba pinto [camuflaje de varios colores de hojas], en cambio la guerrilla iba de verde olivo. Nosotros no íbamos de verde olivo, íbamos de ropa oscura, pero dormíamos en hamaca y toldo. No teníamos una casa propiamente. Aunque había un campamento que sí era un campamento guerrillero,

que era de la dirección regional y en ese campamento guerrillero estaban los de la dirección. No eran combatientes, sólo estaban armados y tenían su seguridad de otros jóvenes combatientes que los defendían y ahí tenían sus mesas, pero sus mesas eran tapescos, hechos con bejuco y palos, donde escribían, y nosotros hicimos nuestros tapescos. Yo les decía 'esta es nuestra oficina del Ministerio de Asuntos Religiosos'. Allí estuvimos unos días.

CS. ¿Y sus jefes qué decían, en aquella época había Provincial y todo eso?

R. ¡Ahh, claro!, había Provincial. Yo entré a la montaña con todos los permisos. Yo no era guerrillero, yo no estaba organizado, no estaba orgánicamente vinculado a la guerrilla. Yo estaba orgánicamente vinculado a la Compañía de Jesús. Nuestro compañero Fernando Hoyos, en cambio, se desvinculó de la Compañía de Jesús y nos dijo adiós y se fue. Y yo claramente, dije, 'yo no doy ese paso, bastante me ha costado ser jesuita ...'

CS. ¿Sus superiores sabían las implicaciones que eso tenía, el estar con la guerrilla?

R. Sí, sí sabían. Primero fue Jerez, después hubo un cambio de Provincial. Valentín Meléndez recibió todo esto y Valentín también me apoyó. Jerez siempre nos dijo, 'sí, pero no se metan en eso de las armas'.

CS. ¿Él fue compañero suyo en Austria?

RF. Él estaba en Frankfurt con Juan Hernández Pico.

El acompañamiento a las comunidades en resistencia visto por la guerrilla

CS ¿En ese entonces había mucha suspicacia de parte de la guerrilla?

RF. He oído que había unos marxistas más ortodoxos dentro de ella que no estaban de acuerdo con esto y hubo otros, como el comandante en jefe, que fue el que hablaba del Plan Grande, que sí estaba de acuerdo. Ya para entonces Fernando Hoyos y Enrique Corral se habían unido.

CS. Eran del EGP o...

RF. Del EGP. Con el EGP éramos de confianza, éramos hermanos de nuestros hermanos que estaban ahí en la organización. Pero no estaban donde yo estaba [en Ixcán]. Fernando estaba en la parte alta ixil. Pero cuando yo entré, Fernando ya había muerto. Su cuerpo nunca fue encontrado. Fue perseguido, entonces pasaron por un lugar escarpado y el niño que iba con él, el Chepito Ixil, se resbaló y él quiso agarrarlo

y se fueron hasta abajo, se los llevó el río posiblemente y las patrullas civiles que lo perseguían lo mataron ahí o lo encontrarían muerto. Su seguridad fue al día siguiente a ver si lo encontraba y no lo encontró.

JLR. ¿Y eso quién lo contó?

RF. Dos que iban con él lo contaron. Él era de la Dirección Nacional, era comandante del Frente Ho Chi Minh, nosotros estábamos en el Frente Che Guevara.

CS.. ¿Cuáles eran las razones de quienes no les parecía que ustedes estuvieran ahí?

RF. Yo no argumenté con ellos, no sé, no los oí. Supongo yo que habrán argumentado que esto es laico y '¿quién mete un cura ahí?'. Había muchos argumentos en contra, pero eran muy de hechos, como que se confundió mucho el papel religioso en algunos lugares con el papel político. Por ejemplo, una monja llegó a ser de la Dirección de un Frente, que era el frente en el área kekchí. La dimensión abierta se confundió con lo clandestino. También había, aunque eso lo noté muy después, incluso en los que eran muy favorables a nosotros, se desarrolló como una, una ...: '¿aquí quién manda?' Aunque estábamos nosotros como población civil, pero llegó un momento en que el cura o los catequistas tenían mucho que decir, y como que la guerrilla perdía poder. Ahí y eso sí les molestó. Estábamos en uno de estos campamentos civiles y había unos guerrilleros allá en un bordo [elevación], le decía uno al otro: 'Mira vos, ese viejo manda más que el comandante'. Me lo contó con risa uno de ellos.

JLR. Vos ya tenías 50 y algo. ¿Y la edad promedio?

RF. No sé, había viejos también, niños...

CS. Y el libro *Masacres de la selva*, ¿prácticamente se publica diez años después de la masacre?

RF. El libro se publica en 1992.

CS. ¿Y cómo se recibió?

RF. Bueno se recibió y ya...

CS. La denuncia e historia eran materia nueva, seguro.

RF. La sistematización fue nueva. Porque de denuncia y masacres estaba ya la gente tupida y no creían. Los mismos que denunciaban podían pensar, 'aumentémosle un cero'. Cuando salió *Masacres de la Selva* impactó mucho. La editorial de la Universidad de San Carlos se arriesgó a sacarlo y ya estaba el diálogo de paz. Hubo un

intento de presentación en Guatemala y se canceló, porque el ejército tenía gente en la imprenta y se dieron cuenta. Pero para 1992 se presentó en una conferencia de LASA [Latin American Studies Association] en Los Ángeles. Yo estaba en la montaña, pero salía a veces, fui a la presentación, salí por México. Ahí los curas y las monjas de San Cristóbal nos hicieron a nosotros un servicio tremendo, porque ellos se arriesgaban llevándonos hasta la frontera. Se presentó en Los Ángeles y llegaron muchos guatemaltecos, no a esto sino en general a la conferencia. La presentación estuvo bien, ahí estuvo Richard Adams como comentarista. Las conferencias de LASA son grandes, se celebran en un gran hotel, eso es un gran mercado. En salones grandes se presentan las cosas importantes. Mi presentación no fue en salón mayor, pero hubo otra actividad en la que participaron los que estaban en las negociaciones de la paz, uno de la guerrilla y otro del ejército, creo que eran dos para presentar el proceso. Fueron de lo más diplomáticos, no se insultaron, ni nada, y salió lo de las masacres y entonces dijo el que representaba al gobierno que había sido fuego cruzado y la gente murió por eso. Entonces yo estaba entre el público y levanté la mano. Dije 'eso no se sostiene, acabo de presentar un libro que versa sobre esto'. Ahí estaba algún general también, fue como una electricidad. Después en Guatemala una periodista escribió un artículo que me dijeron después, que 'los había dejado como cucarachas fumigadas'. Unos amigos se llevaron un montón de libros a Estados Unidos y se vendieron como pan caliente y una editorial vio cómo se vendían y arreglamos la traducción al inglés. Después de eso llegó el turno a Guatemala, se empezó a vender en Guatemala. La gente quería leerlo, porque como era como medio prohibido... Y se fue acabando la edición, una tras otra. Incluso sacaron ediciones pirata, ¡uuh!

Fue lectura de maestros, porque ya había cierta apertura en Guatemala. A mí muchísima gente me conoce de nombre pero no de cara. Todos se imaginan que soy alto, que soy joven, guapo, pero ya cuando me ven...! Sobre todo entre maestros, entre clase media y los pueblos. Muchos han leído el libro o los han hecho leerlo en las universidades. El que tuvo ojo fue Pico [Juan Hernández-Pico], porque Pico fue el que me lo sugirió para que contribuyéramos a la reivindicación de los pueblos indígenas en el quinto centenario (1992). Yo ya había escrito un primer volumen que no se ha publicado de cómo se organizó esta gente. Son como 700 páginas de cómo se organizó esta gente, hasta llegar al momento de las masacres, hasta marzo de 1982. Yo tenía compromiso con la guerrilla de no publicar nada sin antes ellos verlo, porque no quería dañarlos. Se lo di al comandante en jefe y no le gustó, no le gustó.

CS. ¿Qué no le gustó?

RF. Me dijo 'has captado nuestro espíritu muy bien, pero esto no nos sirve. A nosotros nos sirve el artículo de... [un gringo que había escrito un artículo sobre el ejército] eso es lo que nos hace falta, como una investigación del enemigo'. Yo lo que hice fue investigación y claro era una investigación de ellos, ellos ya lo saben en cierta forma. Además no era combativo, porque en el proceso de organización de la gente, yo fui poniendo la dialéctica del ejército y la guerrilla. Ellos en sus denuncias ponían

sólo lo que hacía el ejército. Pero, cuando ya escribí *Masacres de la Selva...* Yo escribí ese tomo de 700 páginas y otro de otras 700 que eran las masacres mismas y tenía pensado un tercero que era la resistencia, pero ya no me alcanzó la fuerza, ni el ánimo y ni el gusto. En parte porque el primero no les había gustado a los compañeros, a los compas, a Rolando Morán, que fue el que tuvo la intuición de lo religioso. Y a lo mejor él creía en Dios. A saber. Y tuvo la intuición de lo indígena y ya el punto de partida no era una guerrilla de obreros o de campesinos, y que el indígena era el gigante dormido, que no estaba nada dormido, quizás no estaban organizados políticamente, pero dormido, nada de eso.

Yo había quedado con ellos que no publicaba nada si antes ellos no lo veían. Se los pasé y no les gustó. Ya el manuscrito sobre las masacres ya no se los pasé. Pero cuando salió el libro coincidió con que yo ya tuve que dejar la montaña, porque descubrieron un buzón con mis cosas y se descubrió que yo estaba ahí, y el ejército comenzó a acusarme por la radio. Yo decidí salir para contarle a los obispos y a mis superiores, lo que había pasado, porque si no, tal vez se lo creen [lo que comenzó a decir el ejército].

Cuando yo salí, salí de emergencia, salí para México. Llegó a visitarme una compañera de la dirección nacional de la guerrilla y me dice, 'Rolando te manda saludos, ese libro ha sido fantástico'. Lo que yo escribí de los tomos grandes en *Masacres en la Selva* lo escribí en un mes, porque ya lo tenía hecho, sólo lo resumí. Fui dejando en cierta oscuridad a la guerrilla, siguiendo un poco su consejo, para que resaltara la denuncia contra el ejército.

Estos dos volúmenes los escribí en México, después de que estuve unos 6 meses, un poquito menos, esta primera vez entre 1983 y 1984, estuve 5 a 6 meses: estuve parte en la montaña y otra en los campamentos de refugiados clandestinamente, haciendo entrevistas. Los campamentos de refugiados eran estupendos para hacer entrevistas. La gente estaba [casi] sin trabajo. Le preguntaba '¿quiere hablar de esto?' y uno traía otro y otro a otro. Estaba clandestino ante la migración de México, estaba en una casa y casi toda la gente sabía que estaba allí. Salí al refugio desde la montaña porque la guerrilla me sacó, porque los operativos eran muy fuertes y los que estaban al mando de la dirección regional, dijeron 'a este le puede pasar algo'. Yo les repliqué, '¡Yo vine para esto!' No sacaron al otro cura, ni al ex seminarista indígena, ellos eran más jóvenes. Tenían miedo que si algo me pasaba, algo les podía afectar a ellos [a los alzados], creo, pero les decía, 'pero yo vine para esto, el pastor no deja a sus ovejas'. Pero se cerraron: 'vas a salir'. No me podía agarrar a los palos, les hice caso, salí al refugio, y me resultó bueno desde el punto de vista de la investigación porque hice una cantidad de entrevistas y además en calma, en un rancho.

Esos cinco meses fueron de mucha amistad con la guerrilla, que también es un 'pero', porque yo para escribir *Masacres de la Selva* no escuché a los que no estaban de acuerdo con la guerrilla, solo a uno o dos, a quienes llamé para que me contaran una cosa. Temblando llegaron porque eran opuestos, eran carismáticos. Ese es un 'pero' que tiene el libro. Y luego que mucha de la información de más de conjunto, me la dio uno de la dirección regional, un indígena jacalteco. Y como yo iba avalado por la guerrilla, él me contó todo, pero claro, digamos que hubo cosas que hizo la guerrilla, como matar algunos orejas o a quienes consideraban colaboradores del ejército... Claro,

ellos lo justificaban y a saber si tenía justificación, ese es un 'pero' que tiene. Pero fue tan masiva [la represión] que el 'pero' casi no le baja nivel Así fue como salió *Masacres de la Selva*, estaba yo en la montaña.

Yo salí de la montaña en diciembre de 1992, después de navidad, con tamales en la mochila, un poco en contra de la guerrilla, no querían que yo saliera. Decían, 'vas a caer en la boca del león, ahí en México te van agarrar'. Pero no querían que yo dijera lo que había pasado, no querían que hubiera otro vocero de lo que sucedía ahí que no fueran ellos, yo así lo interpreté.

JLR: ¿Pero decidiste salir porque encontraron el buzón?

RF. Claro, encontraron el buzón, comenzaron a decir que yo era guerrillero. 'Mirá, vos, dijeron esto por radio', me decían algunos, porque yo no estaba pegado a la radio.

JLR: ¿Y cómo supieron que eras vos, si tenías tu seudónimo como Marcos?

RF. Es que para entrar desde México pasaba por los caminos fronterizos con una fotocopia del pasaporte y esa fotocopia estaba ahí. Y luego compararon la lista de todas las víctimas de Cuarto Pueblo que estaba en el buzón con la del libro y era exacta.

JLR: ¿O sea que ustedes se dieron cuenta que el ejército había encontrado el buzón, antes que éste dijese algo?

RF. Sí. Al solo caer el buzón, me llegaron a decir, '¡Cayó el buzón!'. El catequista Marcelino había hecho una cueva en una pendiente. Te metías tú debajo y luego te podías parar y ahí dejábamos nosotros las cosas. Teníamos máquina de escribir, ¡bueno!, todo. El buzón era seco, no goteaba, no había problema. Era un hoyo, era una cueva en la tierra un poco arenosa. El arte era cubrir bien la tapa, la boca de la cueva. Cuando lo hizo Marcelino, me llevó y me preguntó, '¿dónde está?'. 'No puedo verla', le dije. Estaba cubierta por ramas y todo, pero pasó una patrulla, que calculábamos nosotros que tuvieron que haber sido como 50 soldados y deben haber... Iban buscando cosas y además el soldado guatemalteco conoce la montaña. Descubrieron, sacaron todo y fueron quemando. Por lo que fuimos reconstruyendo, el oficial se puso en la boca del buzón y fueron sacando cosas. Él seleccionaba, 'esto sí, esto no', y después le pegaron fuego a lo que no les interesaba. Era un fuego que quemó hasta las hojas de los árboles. Y lo otro se lo llevaron. Tenía unos cuadernos, esos se los llevaron. Los libros de bautizo también se los llevaron, eran fotocopias. Los originales no se los llevaron, ya no estaban allí. Todo eso lo tiene el ejército ahora y a saber dónde lo tienen. No lo han querido entregar.

Para terminar

Así fue, yo pensaba volver, pero los obispos no quisieron y éstos le dijeron a mi superior provincial que no volviera. Yo ya estaba en Santa Tecla en El Salvador, allí

donde había hecho mi noviciado. Me llamó el Provincial, ya era otro, José María *Chema* Tojeira, y me dijo, 'ya no vas a volver'. Y yo le respondí, '¿Por qué, cómo es eso? El pastor no deja a sus ovejas...' y todo eso. Bueno, me quedé. Chema me dijo entonces, 'escribe la experiencia'. El obispo a quien le reclamé me contestó, 'Yo soy el pastor', y ciertamente apoyó a las CPR (Comunidades de Población en Resistencia) más tarde cuando salieron al claro, como yo no lo hubiera hecho.

CS: ¿En qué fecha salió?

RF El 25 de diciembre de 1992. Y ya en 1993 en El Salvador me encontré con ese obispo, el obispo del Quiché, Mons. Julio Cabrera, para explicarle cómo había sido todo y me dijo Chema, 'escribe la experiencia' y me puse a escribir el otro librito que es la cara bonita de la luna. Esta es la experiencia en la montaña un poco autobiográfica. Que fue un librito que no es tan conocido como *Masacres de la Selva*, pero gusta mucho. Se titula *Historia de un Gran Amor*. Algunos no querían que lo escribiera.

CS: ¿Quiénes?

R: Sobre todo gente de iglesia, que les llegó una copia, porque yo se la pasé a los campesinos de las comunidades en resistencia. Ellos lo vieron: '¡Qué barbaridad, cómo vas a decir esto, esto es peligrosísimo!' Les cayó mal. En una reunión que tuvimos en El Salvador vinieron dos de la CPR, de los dirigentes y me trajeron la lista de correcciones que querían. Entonces yo corregí *Historia de un Gran Amor*, pero como suceden las cosas, el original no corregido ya lo había mandado a Holanda con un amigo que trabajó en Guatemala, y ya estaba en prensa. Entonces la edición holandesa de *Historia de un Gran Amor* es la no censurada. La otra está censurada y quienes la leen con mucho detenimiento, dicen 'aquí falta algo'.

CS. ¿No han publicado una versión no censurada en castellano?

RF. No. ¿Para qué desenterrar esas cosas? Pero ahí está. Lo que pasa es que muy pocas personas aquí saben holandés.

CS. ¿A propósito de cuáles temas?

RF. En algunos capítulos en que está la operación de la guerrilla. Porque lo que pasa es que, como la gente murió por colaborar con la guerrilla, por eso hay una autocensura de la gente cuando cuenta de todo lo que es la guerrilla. Ahora ya se ha ido aflojando esto. Yo les decía, 'ustedes deberían contar y defender el derecho como población civil de apoyar a un ejército. Hay cocineras que hacen comida para el ejército y esa es población civil. ¿No? Lo mismo hay gente que apoya en la montaña'.

CS. ¿Sentirán que debilitaba su condición de víctimas, porque le atribuían una cierta culpabilidad?

RF Sí. Les daba culpabilidad, pero debilitaba su condición civil y los ponía en peligro.

Ya como para terminar, lo de la masacre de San Francisco, eso lo he re-trabajado ahora, y me fui con los sobrevivientes para averiguar cómo comenzó eso y qué pasó con esa gente desde entonces hasta 2010. Ese libro es el que está ahora para ser publicado, que se va a llamar: *Negreaba de Zopilotes... Masacre y sobrevivencia, Finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*.

Notas

- 1 Esta entrevista fue realizada en dos sesiones los días 6 y 7 de setiembre de 2010 en San Salvador, El Salvador. En ella participamos José Luis Rocha Gómez, investigador del Servicio Jesuita para Migrantes de Nicaragua e integrante de la revista *Envío*, publicada por la Universidad Centroamericana de Nicaragua, y Carlos Sandoval García, quien elaboró el cuestionario inicial y editó el material. María Elena González, asistente en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica, transcribió el audio de la entrevista.
- 2 La Compañía de Jesús se divide en provincias, en cada una de las cuales hay un superior llamado Padre Provincial. Nota del editor.
- 3 Casa de habitación en donde residían los sacerdotes que laboraban en la Universidad Rafael Landívar. Nota del editor.
- 4 Presidente de facto, quien gobernó Guatemala entre 1954 y 1957. Nota del editor.
- 5 En *Negreaba de zopilotes..... Masacre y sobrevivencia, Finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)* se puede ver la argumentación completa sobre el genocidio.

