



Fernando Hoyos y Chepito Ixil, 1980-1982

**Encuentro y comunión revolucionaria
desde las montañas de Guatemala**

Sergio Palencia Frener

**FERNANDO HOYOS
Y CHEPITO IXIL,
1980-1982:**

*Encuentro y comunión revolucionaria
desde las montañas de Guatemala*

Sergio Palencia Frener

Fernando Hoyos y Chepito Ixil, 1980-1982:
Encuentro y comunión revolucionaria desde las montañas de
Guatemala
Sergio Palencia Frener

Edición: Mariana Rivas / Equipo Comunicación FGT
Portada: Angela Morales
Diagramación: Gudy González
Revisión textos: Jaime Bran

Impresión
Serviprensa, S.A.
3ra. avenida 14-62, zona 1
PBX: (502) 2245-8888
gerenciaventas@serviprensa.com
Guatemala, Centroamérica

ÍNDICE

Presentación	9
Introducción	11

CAPÍTULO I

Un niño ixil decide alzarse	23
Chepito, su historia y sus preguntas.....	26
Los niños nacen atacados: hambre y orfandad en la Guatemala entre 1979 y 1982.....	35
Comunidad indígena rebelde y Chepito Ixil	43

CAPÍTULO II

El sacerdote gallego escucha al Pueblo	51
Fernando Hoyos, su historia y sus preguntas.....	55
El <i>extranjero</i> y el camino del Reino: «Que se acerquen al pueblo, los que no lo han hecho»	60
El pueblo de Fernando: «el Dios que está presente en los campesinos, en la gente más pobre»	68
Los Cuchumatanes como nuevo Sinaí	74

CAPÍTULO III

Encuentro contra la historia de los tronos:	
Chepito y Fernando Hoyos	85
Comandante Carlos desde el Frente Ho Chi Min: horizonte y contradicción social.....	88
El niño <i>indio</i> y el sacerdote <i>español</i> : contra la historia	95

CAPÍTULO IV

La cruz histórica de la contrainsurgencia 107

Tinieblas de Hoyos y la tormenta se avecina 111

Contrainsurgencia estatal y el horizonte
como oscuridad 118

Julio 1982 y las voces de Puente Alto:
dolor inenarrable 124

Muerte de Fernando Hoyos y de Chepito Ixil 132

Reflexión

Fernando y Chepito: encuentro histórico, comunión y resurrección..... 135

El dolor histórico y una memoria sin héroes 139

El encuentro en la muerte: grito y caída del templo ... 143

La vida como encuentro: la cruz de Chepito
y el cáliz de Fernando 147

Revolución como éxodo y resurrección
de los muertos 152

Glosario 159

Bibliografía general..... 161

Escritos testimoniales sobre Fernando Hoyos
y Chepito 165

Escritos teológicos y diversos de Fernando Hoyos 168

Fotografías..... 169

*A todos los masacrados de 1982
Tan incontables como las estrellas del cielo*

Presentación

El Centro Rolando Morán y la Fundación Guillermo Toriello presentan el documento *Fernando Hoyos y Chepito Ixil, 1980-1982: Encuentro y comunión revolucionaria desde las montañas de Guatemala*, investigado y escrito por el sociólogo guatemalteco Sergio Palencia Frener en Puebla de los Ángeles (México) en el mes de abril de este año 2012. Es una contribución solidaria a la batalla por la memoria histórica que se libra desde distintas disciplinas, medios, actores en Guatemala. Es un trabajo excepcional.

En 1997, en el 15 aniversario de la caída de Fernando Hoyos y Chepito Ixil en Santa Eulalia, Huehuetenango, cerca del nacimiento del río Yula-San Juan en un esfuerzo pionero, recién firmada la paz publicamos el libro *¿Dónde estás, Fernando Hoyos?* Una recopilación amorosa y paciente de María del Pilar Hoyos que vino a Guatemala tras las huellas de su hermano misionero. Su búsqueda y su pregunta se fue ahogando en el río San Juan donde están las últimas señales de su caída.

En el 25 aniversario un grupo de escritores, poetas, sindicalistas con el apoyo de María del Pilar y Enrique Corral, coordinados por Antonio Blanco desde Ferrol (Galicia) recopilaron testimonios, crearon y expresaron de manera bella todo un contenido testimonial e internacionalista que titularon “En la memoria del Pueblo, homenaje a Fernando Hoyos. Na memoria do Pobo”. El trabajo lo cierra unas líneas del escritor uruguayo Eduardo Galeano que rezan “los mapas del alma no tienen fronteras”. Pareciera que el tiempo tampoco tiene fronteras y que la memoria sigue creciendo, sigue activa y rebelde.

El trabajo actual que se presenta en el 30 aniversario *Fernando Hoyos y Chepito Ixil, 1980-1982: Encuentro y comunión revolucionaria desde las montañas de Guatemala* de Sergio Palencia “no nos cabe la menor duda que es una respuesta más contundente, más argumentada e hilvanada, a la pregunta: ¿Dónde están? Como escribe en la introducción el propio autor “Este escrito no pretende ser un relato histórico desde la neutralidad valorativa. Aquí la lucha de cientos de miles de personas, de comunidades indígenas enteras, de sacerdotes comprometidos con el pueblo, de sindicalistas y guerrilleros, es la estrella en el horizonte al que apunta. Pero la luz, desde la oscuridad de la noche, es más profunda si se fija la atención y el rumbo con dirección a su llegada. Esto que percibimos en el horizonte es el caminar de dos personas, de dos experiencias históricas y comunitarias, las cuales llegarán a ampliarse en tanto encuentro y comunión”. Estas palabras explican y anuncian la densidad y hermosura del texto.

Cada aniversario la pregunta que se viene formulando en el caso de Fernando Hoyos y Chepito Ixil, como en el caso de miles de desaparecidos y desaparecidas va encontrando más respuestas. La historia sigue esclareciéndose. La memoria, las memorias siguen creciendo, siguen generando debate, abren caminos a la verdad, a la justicia, a las razones de la resistencia y de la lucha. Los restos de nuestros hermanos y compañeros tal vez cada día están más profundamente convertidos en tierra orgánica. Sobre su posible ubicación no hay señales claras. Solamente nos queda el eco del descifrado de un mensaje del ejército, interceptado por una unidad especial del Ejército Guerrillero de los Pobres en un campamento encubierto por la selva del Ixcán que a finales del mes de julio de 1982 decía más o menos “...en las coordenadas ...se encontró el cuerpo sin vida de un guerrillero... al parecer extranjero... que podría ser un sacerdote de la zona...”

Julio, 2012

Introducción

*Despedirse es morir un poco...
menos mal que creemos en la resurrección.*¹

En 1970, un joven jesuita de 27 años, llamado Fernando Hoyos, cursaba sus estudios de teología en Bélgica. Había nacido en Vigo, una ciudad portuaria en Galicia, España. En ese momento cursaba un seminario sobre la Alianza en el Antiguo y Nuevo Testamento, por lo que se compenetró en el estudio bíblico e histórico del Dios del Éxodo y el pueblo saliendo de la esclavitud de Egipto. En el escrito final que debía presentar sobre el contenido del seminario, el joven Fernando reflexionaba la Alianza como «[...] el encuentro de dos libertades que concurren» (Hoyos, 1970: 7). Posiblemente para el mismo año, desde las montañas Cuchumatanes en Guatemala, un bebé estaba siendo cargado por su madre mientras su padre y otros miembros de la comunidad ixil salían a trabajar la milpa en una aldea de San Juan Cotzal, en el departamento de Quiché. La escasez de tierras y recursos para subsistir les obligaba a trabajar en la finca local de San Francisco o bien a bajar a la Costa del Pacífico guatemalteco a cortar caña, algodón o, en la Bocacosta, tapiscar café. Ambas fincas, la de Cotzal y la de los departamentos de la Costa Sur, habían sido parte de la expropiación liberal iniciada en 1871 por los caficultores ladinos del Occidente del país. La pobreza y la presión sobre las tierras lo-

1 Frase de Fernando Hoyos al dirigirse a su primera estada en Centroamérica. (Hoyos de Asig, 1997: 36)

cales empujaban a miles de familias indígenas a emplearse con los contratistas y a endeudarse con ellos, año tras año. El bebé que hemos mencionado, nacido en una comunidad indígena ixil, lo conoceríamos por Chepito. De continuar las relaciones de poder finqueras y su forma estatal, la vida de Chepito seguiría siendo la de miles de niños y jóvenes indígenas, explotados y marginados en Guatemala.

El presidente de turno era un militar de nombre Carlos Arana Osorio, famoso por su crueldad en los planes contrainsurgentes con los campesinos que apoyaban a la guerrilla en el Oriente del país. El “Chacal de Oriente”, como le conocían, estaba inaugurando los planes de desarrollo estatal a través de los cuales se crearían nuevas áreas de producción e inversión capitalista. Bien sabemos que cuando el Estado antecede a sus planes estratégicos la palabra “desarrollo” o “progreso”, el próximo paso es un nuevo ataque de expropiación de tierras campesinas, despojándolos de las mismas y convirtiéndolos, si bien les va, en productores de valores de cambio para la agroexportación. El 7 de septiembre de 1970 el general, sus secuaces del Ejército y grupos finqueros afines, promulgaron el Decreto 60-70, el cual declaró como Zona de Desarrollo Agraria a toda la franja norte de occidente a oriente de Guatemala, con el énfasis puesto en algunos municipios de los departamentos de Huehuetenango, Quiché, Alta Verapaz e Izabal. Se pretendía con este decreto abrir las tierras a la inversión petrolera, minera y de distintas mercancías agrícolas para la exportación. El municipio de Chepito, San Juan Cotzal, no entraba en primera instancia en los planes de la franja, aunque el desarrollo de este proyecto en los vecinos municipios de Chajul y Uspantán probablemente llevaría la expropiación territorial al área. Si la pobreza y la explotación indígena en el área no eran suficientes, ahora la inversión capitalista y la expropiación finquera dejarían en el vacío a las comunidades indígenas. Esto ya era

insoportable y las comunidades, hastiadas, buscaban distintas formas de no ceder al nuevo ataque estatal.

Las condiciones del estallido social en Guatemala cada vez se intensificaban más. La primera gran ola de violencia, después de la contrarrevolución de 1954, se había dado en el Oriente del país entre 1966 y 1968, cuando el Ejército atacó la incipiente lucha guerrillera llevada a cabo por oficiales inconformes y demás afines al recuerdo arbencista y a la incipiente revolución cubana. El Estado guatemalteco, a través de su forma-ejército apoyada por Estados Unidos, lanzaba una de las primeras advertencias de que otra Cuba no habría en América Latina, menos en el país del cual habían logrado deshacerse del gobierno de Jacobo Árbenz. Para inicios de la década de 1970 la guerrilla en Oriente había sido desarticulada, a través del terror estatal entre los campesinos del área y el asesinato de los principales líderes. Sin embargo, el descontento seguía latente y algunos grupos guerrilleros habían sobrevivido, con lo que buscarían reorganizarse para continuar la lucha desde otras condiciones. En 1972, uno de estos grupos entraría con un contingente armado de 15 combatientes, del que sería más tarde el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Este grupo tenía como estrategia crear un foco guerrillero que propagaría la idea de la revolución entre las clases oprimidas de Guatemala. Para ese mismo año desde otras condiciones, Fernando Hoyos optaría por llevar su compromiso con los pobres y marginados en Guatemala, pueblo al que se entregó literalmente en cuerpo y alma. Apenas unos meses después de haber arribado a Guatemala, Fernando Hoyos escribiría: «En la vida de Jesús le vemos movido por el Espíritu que le empuja a denunciar lo que está mal, a desvelar la mentira y los intereses de los hombres, a ponerse al lado de los pobres, lo que significa estar frente a los ricos y los poderosos y esto no porque los pobres se quieran enfrentar a aquéllos, sino porque los ricos y los

poderosos son los que se enfrentan a los pobres y se empeñan en mantenerles en su pobreza, para que no sufran sus intereses, permitiéndose además el lujo de dejar caer su limosna, como vana justificación.» (Hoyos, 1973a: 2).

En este momento de profunda intensidad social, los caminos de distintas personas empezarían a cruzarse, a llevarse en común, a ampliarse. El compromiso cristiano de Fernando, presto a la denuncia social y a caminar junto al pueblo pobre de Guatemala, le haría converger con la lucha de cientos de campesinos indígenas de distintos departamentos del país. La vida, batalla, resistencia y constancia de estos campesinos indígenas le enseñarían a Fernando a leer con otros ojos el Evangelio; Fernando les hablaría de la dignidad de los pobres, en tanto hijos de Dios, así como de la necesidad de organizarse para reclamar su derecho a dirigir sus propias vidas. Ambos, Fernando y sus amigos campesinos, se intercambiarían el momento de la palabra y la escucha, ambos serían maestros y aprendices desde un movimiento en el cual se buscaba *arrebatarse el cielo por asalto*. Mas esta lucha se libraba contra un Estado surgido de una contrarrevolución, de un ataque a los campesinos, por lo que enfrente tendrían un Ejército que había sido entrenado para ser el modelo de la contrainsurgencia en la América Latina, la misma que en ese momento hervía desde la revolución cubana. La violencia, por lo tanto, sería una avalancha contra todo intento de reivindicación y denuncia, tachada de comunista por ser antigubernamental.

Este escrito no pretende ser un relato histórico desde la neutralidad valorativa. Aquí la lucha de cientos de miles de personas, de comunidades indígenas enteras, de sacerdotes comprometidos con el pueblo, de sindicalistas y guerrilleros, es la estrella en el horizonte al que apunta. Pero la luz, desde la oscuridad de la noche, es más profunda si se fija la atención y el rumbo con dirección a su llegada. Esto que percibimos en

el horizonte es el caminar de dos personas, de dos experiencias históricas y comunitarias, las cuales llegarán a ampliarse en tanto encuentro y comunión. Ese teólogo en Bélgica y ese bebé de una aldea ixil de Cotzal, se encontrarían hacia 1980 en el levantamiento social más grande en la historia de Guatemala, aquel que puso en crisis al Estado contrainsurgente más salvaje de América Latina y que abriría, aunque fuese por un momento, la luz de una emancipación social desde la confluencia entre las luchas históricas indígenas y la forma guerrillera revolucionaria. La vida y muerte de Fernando Hoyos y Chepito Ixil, como una experiencia de intensidad que, aún hoy, nos hereda las preguntas por la transformación radical del mundo, de la comunión humana en la lucha y de la vida a pesar de la muerte. Fernando y Chepito como un *encuentro de dos libertades que concurren*.

Antes de iniciar este escrito es necesario aclarar algunos puntos. Como ya hemos dicho, este escrito no parte de una historiografía de pretensión objetivista que trata de sopesar los extremos y, así, presentar una historia *balanceada*. Más bien busca ser parte de la construcción de la *memoria revolucionaria* desde la experiencia particular de lucha y comunidad entre Fernando Hoyos y Chepito. Este no es un escrito de recomendaciones al Estado ni mucho menos reconciliatorio. En realidad, la reconciliación no depende de lo que se escribe y reflexiona *per se*, sino de que hoy en día, mientras siga habiendo desalojos a los campesinos, explotación y hambre, es inaudito que la teoría crítica hable de paz. La muerte por inanición no es conciliable. Sin embargo, precisamente porque la crítica es subversión histórica de lo dado, no puede ignorar o pasar por alto la concreción histórica y, por supuesto, sus contradicciones. La crítica va haciéndose sólida si se imbuje del proceso histórico y de cómo fueron pasando los eventos y las circunstancias de lucha. Así pues, la experiencia y el encuen-

tro entre Fernando Hoyos y Chepito Ixil buscó situarlo desde el proceso social del cual formó parte, con sus límites, pero también del cual desbordaron respecto a lo que finalmente se dio en la contrainsurgencia. Dicho encuentro es sumamente necesario tenerlo presente para los nuevos momentos que nos toque enfrentar. Básicamente hice este escrito por tres motivos.

Primero, en la actualidad, realizo un análisis histórico de la lucha entre comunidades indígenas y Estado, así como de la profunda revuelta social entre 1978 y 1982. Desde esta profunda lucha es que el encuentro entre Fernando y Chepito resulta central para el movimiento de la memoria revolucionaria. Segundo, conforme fui conversando con distintas personas, partícipes de la lucha de finales de la década de 1970, me fui percatando de que muchas de ellas hacían referencia a Fernando Hoyos, por lo que, poco a poco, fui buscando conocer su historia, sus sueños y horizontes en la medida de mis posibilidades. Fue así que he ido recopilando diversos comunicados nacionales e internacionales del EGP, partes de guerra donde le mencionaban, relatos, así como el libro coordinado por Pilar Hoyos, Enrique Corral y Antonio Carballo, intitulado *En la memoria del Pueblo* (2008). Me impresionó encontrar las huellas de Fernando Hoyos en diversas conversaciones y en libros, fuese en relatos históricos del Comité de Unidad Campesina (CUC) o bien, en el libro de Matilde González (2002) sobre San Bartolomé Jocotenango. Tercero, este año en curso (2012) se cumplen treinta años de la muerte de Fernando Hoyos y Chepito en Santa Eulalia, Huehuetenango. Pero no sólo de ellos. En realidad 1982 fue el año en que las campañas de contrainsurgencia del Estado, a través del Ejército, cobraron la vida de miles de personas en toda Guatemala, desde las aldeas arrasadas de Chimaltenango hasta los peores exterminios en el norte de Huehuetenango y Quiché. Las llamas que abrasaron los cadáveres de niños, mujeres y hombres de Cuarto Pueblo,

Puente Alto o San Francisco todavía arden en el dolor de muchos, a pesar del olvido en el que se encuentran. Por lo que, a la luz del encuentro entre Chepito y Fernando, también se deben conocer las llamas de estas masacres. Ahora bien, desde la especificidad del encuentro de este niño ixil y este sacerdote español no sólo queremos *reconocer su dolor en el dolor del pueblo*, sino también lo que generalmente ha sido olvidado por los mismos historiadores en Guatemala (¿por decepción histórica, apatía o identificación con el vencedor?): *los momentos de decisión, de coraje, de esperanza y horizonte*. El Estado no hubiera llegado al exterminio social si no hubiese tenido enfrente un movimiento que amenazaba las bases de su dominación. Así, pues, conocer la lucha del pasado no es construir un nuevo edificio historiográfico de las rebeldías, a manera de ser el otro extremo de la historia del poder, no, ese no es el propósito. El pasado aniquilado, abierto como lucha social, es impulso hacia la actualización de la emancipación como horizonte, no de la reconciliación abstracta. Fernando y Chepito, como individualidades y parte del colectivo en rebeldía, con sus límites y contradicciones históricas, son pregunta por la memoria revolucionaria de los pueblos.

Respecto las fuentes que he consultado para realizar este escrito. En inicio, como comentaba, la intención era escribir una reflexión general respecto a lo simbólico del encuentro de Fernando Hoyos y Chepito Ixil, basándome en los comunicados, relatos y partes del EGP que he ido consultando, así como un trabajo, escrito por Hoyos en 1973, para la revista *Estudios Sociales*. Papel central tendría el libro *En la memoria del pueblo*, debido a los testimonios recopilados, reflexiones de sus amigos y personas que le conocieron. Aunado a esto consideraba necesario poner algunas de las fotografías que he ido recopilando en la investigación que realizo donde, principalmente, hallé fotografías de Chepito tomadas por

el periodista mexicano Mario Menéndez en la Revista *Por Esto!* Originalmente a esto me iba a limitar. Sin embargo, esto cambió gracias al apoyo, comunicación y confianza de Pilar Hoyos, quien me compartió datos y cronología exacta de la vida de Fernando en Guatemala, su libro *Fernando Hoyos ¿Dónde estás?* (1997) como también escritos teológicos y reflexiones que el mismo Fernando Hoyos hizo entre 1970 y 1973, cuando todavía era estudiante de teología en Bélgica, Madrid y Guatemala. Si este escrito hace referencia a fechas y contextos específicos en la vida de Fernando Hoyos y Chepito, es debido a Pilar Hoyos. Gracias estimada Pili. Respecto a las fotografías, decidí ponerlas para que la labor historiográfica y analítica esté apoyada en las imágenes, las cuales, en tanto momentos captados de una realidad histórica, invitan a compenetrarse con su particularidad. Podrán encontrarse las referencias exactas de cada fotografía después de la bibliografía.

Las fuentes que hacen referencia específica a Chepito Ixil y Fernando Hoyos suelen ser exclusivamente comunicados, relatos o partes de guerra del EGP. De hecho el único material con el que, hasta el momento, contamos respecto las palabras o pensamientos de Chepito proviene de documentos del mismo EGP. Dichos documentos, hay que aclararlo, están matizados por el recuerdo revolucionario, el cual no debe subestimarse por el hecho de mostrar criterios de lucha, para nada neutrales. Fácilmente podrían parecer hoy en día simples réplicas de la imagen del guerrillero heroico, sin relación con los deseos y circunstancias más complejas de Chepito o Fernando Hoyos para unirse a la comunidad guerrillera. Aún así, no se debe olvidar que esta misma imagen del guerrillero revolucionario guarda relación estrecha, histórica, constatable, con los ideales y motivaciones de muchos alzados y alzadas en su momento. Por lo tanto, pensar los relatos de

Chepito o Fernando en términos objetivistas puede llevarnos a dejar de lado lo constatable del levantamiento social. Asimismo, fiarnos demasiado en dichos documentos puede encerrarnos en una explicación subjetivista de la decisión de Chepito, una que acepte como dado el discurso revolucionario, el cual, no obstante, hay que penetrar en su momento de verdad. En este escrito, al contrario de la historia atada al hecho verificable, es sumamente necesario rescatar del posible desborde del recuerdo lo que subyace concretamente como brillo utópico: la decisión de incorporarse a la lucha. Quienes caminan pueden motivarse por el horizonte que les late en el pecho, con sus temores y esperanzas particulares, pero no saben necesariamente los lugares y situaciones que encontrarán. Esa es la dificultad y la oportunidad de quien se decide por la lucha social: no hay seguridades, no hay certeza de un final feliz. De igual manera, una historia crítica sabe claramente que la aparente neutralidad valorativa pacta con los hechos que termina narrando linealmente, es decir, con lo fáctico de *lo llegado a ser* históricamente. La subversión de la historia es, en el fondo, la captación de momentos donde la normalidad vuela en pedazos y surgen nuevas posibilidades que, debido a diferentes circunstancias, fueron negadas y olvidadas por la violenta reimposición de la realidad del poder.

Por último, reflexionar las luchas y las formas históricas que tomaron suele ser un terreno sumamente difícil. Sobre todo cuando el juicio se carga de un moralismo abstracto y ahistórico, más apoyado en defender posiciones que en avanzar hacia el conocimiento más amplio, de problematización, el cual implica particularidad e historia. Una moralidad burguesa o religiosa institucional suele condenar las decisiones y formas de lucha sin siquiera interesarse en las condiciones históricas de opresión y muerte institucionalizadas. Se prefiere afirmar que todo alzamiento contra el Estado o la religión

es, de por sí, algo condenable, siendo juicios producto del desinterés o del convencimiento pasivo de lo dado. En este escrito se encontrarán referencias y reflexiones en torno a niños que tomaron las armas, sacerdotes que llamaron a la revolución, mujeres alzadas dispuestas a combatir. Es más fácil, desde la moralidad burguesa, que cada quien otorgue culpas en lugar de generar preguntas, se criticará que los niños fuesen admitidos en la guerrilla, que los sacerdotes no defendieran una "religión del amor y de la no-violencia", que las mujeres se enfrentasen a ejércitos masculinos. Por cada realidad de la lucha, tensa hasta la médula por la contradicción histórica, el simple y llano pensamiento burgués inicia con una generalización que, en realidad, no parte de una crítica de la totalidad. Hablan de inmoralidad del alzado cuando, de hecho, el Estado de los setentas fue conducido por personas dispuestas a quemar, asesinar y torturar, apoyados por el pensamiento finquero del castigo al mozo rebelde. Hablan de amor como si fuese cuestión de una decisión individual y abstracta, cuando el mismo en el dolor histórico no puede existir, muchas veces, más que en términos negativos. Hablan de engaño a las comunidades indígenas de la misma manera como sus antepasados coloniales acusaban a los franceses de instigar revoluciones en el pueblo o, en la dictadura ubiquista, se temía la influencia de los bolcheviques en el campo. A tal punto han objetivado a los pueblos indígenas que les resulta imposible pensarlos en términos de su propia capacidad de lucha y decisión revolucionaria. En el fondo, el racismo y el desprecio de clase predominan en estos supuestos juicios. Quien esté dispuesto a toparse con situaciones complejas y a abrirse a una comprensión crítica de la explotación en el mundo, adelante, el camino a través de la oscuridad posibilita nuevos acercamientos. Finalmente, se notará que el escrito toma por momentos argumentos de

índole marxista y, en otros, reflexiones teológicas. El objetivo no es ser *coherentes* con el marxismo o la teología, *sino con la crítica, la apertura social*. Espero que, a pesar de las limitaciones que tenga este escrito, pueda aportar reflexiones para la construcción de una memoria desde la comunidad en lucha. Dicho todo esto, comencemos.

CAPÍTULO I

Un niño ixil decide alzarse

CAPÍTULO I

Un niño ixil decide alzarse

La revolución no es un monopolio de los hombres fuertes, obreros y campesinos, quienes mediante las armas buscan tomar el poder. Tampoco es la estrategia trazada por los intelectuales orgánicos para que las masas sigan las líneas del Partido. El que la revolución no se restrinja a estos patrones no quiere decir que no tuvieran su momento de verdad en las luchas populares del siglo XX. En Guatemala se vivió este plano desde un constante rebasamiento de los modelos conspirativos europeos, en una constante tensión entre la teoría revolucionaria y la diversa realidad social del país. Para repensar la revolución en Guatemala hace falta ver las pequeñas piedras que hicieron caer los modelos, aquellas que se consideraban secundarias pero que, desde su más profunda raíz histórica, fueron la potencia oculta de la rebelión. Estas piedritas, fundamentales hoy en día, se pueden rastrear en particularidades sociales que dan cuerpo todavía al enorme potencial de transformación social del país. Hacia 1978, desde las montañas ixiles, cientos de comunidades indígenas habían tomado la decisión de alzarse contra la opresión histórica, la explotación finquera y la marginación. Desde finales del siglo XIX se había intensificado el ataque estatal contra sus tierras, obligándoles a trabajar en las fincas locales y de la Costa Sur para así contribuir, según los opresores, al progreso nacional. Esta violencia marcaba las relaciones sociales en la región ixil y gran parte del Altiplano indígena guatemalteco. Lejos de la simplista afirmación de David Stoll (1993: 64) de que la violencia llegó con la guerrilla, esta última fue la opción de una rebeldía que venía expresándose y preparán-

dose históricamente. Claro, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) tendría su comprensión de la lucha de clases y su discurso, en diálogo o contradicción con las comunidades, confluiría en parte con la experiencia histórica indígena. Pero había algo más, mucho más profundo, mucho más cercano. No era el foquismo que enseña a los campesinos el camino a seguir. Era más bien la socialidad comunitaria indígena en un momento de crisis y lucha, la cual no se reducía al canon del campesinado, sino que se desbordaba en el proceso rebelde comunitario. No serían solamente los hombres jóvenes los dispuestos a la transformación radical, a la lucha, sino una socialidad comunitaria que atravesaba la especificidad histórico-social de quienes la conforman. Fuesen las mujeres que cocinaban el totoposte para el campamento guerrillero o las que empuñaban las armas en las emboscadas al enemigo; fuesen los niños que llevaban los mensajes entre los campamentos, recogían información en los pueblos o se alzaban en armas; fuesen los ancianos que contaban su resistencia histórica, su dolor, que hablaban con los cerros para que les protegieran, en realidad, la comunidad indígena estaba en levantamiento y confluencia guerrillera. Una lucha de emancipación se empezaba a librar. Desde lo más profundo del dolor de la conquista, de la rabia por el robo finquero de las tierras o del asesinato de sus familiares, un niño ixil decidiría alzarse. Su nombre es Chepito.

Chepito, su historia y sus preguntas

Chepito era un niño bajito de estatura y fornido, así nos lo describen los pocos documentos que hablan sobre él: «El fusil casi tenía su mismo tamaño. Sin embargo, sus pequeñas manos sabían empuñarlo fuerte a la hora de la pelea. Se fue a la guerrilla con apenas nueve años. [...]» (Levy, 2008: 213).



Fotografía No. 1

Chepito probablemente en el campamento guerrillero El Yuro, Quiché, hacia octubre de 1980.

Chepito debió nacer entre 1969 y 1970 pues se afirma que al momento de su muerte, acaecida el 13 de julio de 1982, tenía entre 12 y 13 años². Habiendo nacido en una aldea ixil de Cotzal, Quiché, vivía con sus padres y su familia extendida. Chepito tuvo que sufrir desde muy niño la represión estatal al ser masacrada su familia más cercana³. Es probable que ante dicha masacre la familia extensiva, tan cercana en las comunidades indígenas, se hiciera cargo del niño. No sabemos mucho de la historia de Chepito, pero el primer relato menciona su deseo de acompañar a los guerrilleros a la Montaña. Sus compañeros guerrilleros recuerdan su incorporación al Frente Ho Chi Min del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), probablemente hacia 1978 ó 1979: «Chepito era de Cotzal. De muy patojo, se fue detrás de unos compas que llegaban a su aldea, su familia no quería que se fuese porque era muy jovencito, pero si no le dejaban ir, él se ponía a llorar, se quería ir a la montaña. Al principio no le dieron su arma,

2 Otros documentos confirman que Chepito tenía 13 años al momento de morir. Véase «Guatemala. Julio 13: Fernando Hoyos y Chepito.» 1983; *El Informador Guerrillero*. Revista del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) No. 21. Guatemala. C.A. 1983; «Fernando Hoyos, compañero “Carlos”, miembro de Dirección Nacional del EGP, y el compañero “Chepito”, ejemplares revolucionarios, cayeron en un enfrentamiento con el Ejército genocida de Ríos Montt, en las márgenes del río San Juan, cordillera de los Cuchumatanes, Guatemala.» en: *Comunicado nacional e internacional* - Guatemala, 13 de julio 1982. Según el testimonio de Pedro, un compañero guerrillero de Fernando Hoyos y Chepito, posiblemente este último tenía entre 13 y 14 años al momento de morir, pues «[...] estaba cambiando su voz», entrevista realizada por Pilar Hoyos de Asig (2008: 105).

3 No existe certeza de quiénes fueron los familiares asesinados de Chepito, incluso muchos relatos y comunicados del EGP no mencionan el que fuese huérfano. Aquí se puede pensar que, si en dado caso si era cierta su orfandad, no se declaró debido a posibles implicaciones políticas. En todo caso es un punto a tener en cuenta para una reconstrucción más detallada de la vida de Chepito y si alguna vez tuvo identidad estatal, certificado de nacimiento, etc. Recopilar por el momento esto rebasa los límites del presente escrito.

pero sí estaba uniformado, era chaparro pero estaba gordito y era fuerte.» (Hoyos de Asig, 2008: 105).

Es sumamente complejo establecer por qué decidió este niño ixil ir a la guerrilla. Esta opción puede iniciar con una motivación y paulatinamente irse transformando a medida que se convive con el movimiento y se experimentan distintas circunstancias con el mismo. El hecho de que tuviera apenas nueve años cuando decidió ir a vivir con la guerrilla no debe interpretarse como una decisión infantil e inconsciente. Si bien es cierto que un joven o un adulto meditan de distinta manera una decisión de alzamiento revolucionario, con sus implicaciones, no debe excluirse el que un niño como Chepito tuviera razones diversas para hacerlo, pese a que no percibiera de la misma manera los grandes peligros de enfrentarse a un Estado contrainsurgente. Como hemos afirmado, tenemos muy pocos documentos para una reconstrucción más profunda de las motivaciones y experiencias de Chepito. Pese a esta limitante, indicaremos algunas circunstancias que se pueden tener en cuenta para entender su decisión. Primero, sus familiares más cercanos habían sido asesinados hacia 1977 ó 1978. No sabemos específicamente si fueron su madre y padre o también sus hermanos. En un comunicado del EGP en 1983 se recuerdan relatos y conversaciones con Chepito, escrito en primera persona como si él nos hablase. Al respecto de la familia, dicho documento dice lo siguiente: «Los compañeros eran de allí mismo, mi papá *es* primo de uno de ellos.» (Relatos de Chepito, 1983: 10)

Aquí Chepito contaba que su padre era primo de uno de los guerrilleros, así como muchos otros vecinos de la aldea ya eran *compañeros*, es decir, apoyaban a la guerrilla o ya eran combatientes. De modo que no es que Chepito fuese el único en acompañar a la guerrilla en su aldea, más bien existía todo un movimiento social del cual él era parte. Asimismo, en el

documento, Chepito se refiere a que su padre «es primo» de uno de los guerrilleros, lo cual podría indicarnos que su padre aún vivía cuando se escribe este testimonio o bien que era una referencia al pasado conjugada en presente, su papá *fue* primo de un compañero. No podemos resolver esta situación por el momento, sólo la dejamos planteada para ir constatando la historia de Chepito. Segundo, en el momento de acompañar a los guerrilleros, Chepito residía con su familia extendida como lo vimos en el primer testimonio: «De muy patojo, se fue detrás de unos compas que llegaban a su aldea, *su familia no quería que se fuese porque era muy jovencito*, pero si no le dejaban ir, él se ponía a llorar, se quería ir a la montaña.». Hoyos de Asignos describe la situación de Chepito de la siguiente manera: «Cuentan que su familia más cercana había sido masacrada por el Ejército y él se fue a la montaña con los guerrilleros, *aunque los familiares que le cuidaban no querían que se alzara*.» (Hoyos de Asig, 2008: 105; cursiva propia). De manera que es posible que debido al asesinato de sus padres Chepito buscase un lugar distinto para vivir, no sabemos si se sentía bien residiendo con la familia extendida o de por sí ya deseaba salir a otro lugar. Lo que sí es seguro es que el asesinato de sus familiares le afectó fuertemente.

Este deseo de salir de su aldea era algo que posiblemente ya venía gestándose en Chepito. En el citado documento del EGP se muestra cómo este niño ixil ansiaba dirigirse a otro lugar si no se le admitía entrar a la organización: «Yo oigo y quiero saber bien cómo se trabaja la lucha, me quiero ir con ustedes. Si no, voy a la costa, estoy pensando, dije.» (Relatos de Chepito, 1983: 10). Con estos testimonios y relatos como parámetro, podemos argüir que Chepito anhelaba una independencia tras la muerte de sus padres. Habían dos caminos para conseguir esto, posiblemente en enfrentamiento con la familia que lo cuidaba, el primero sería irse con los

guerrilleros a la Montaña o bien, probablemente con otro familiar o aldeano, mudarse a trabajar a las fincas de algodón o azúcar en la Costa del Pacífico guatemalteco. Su primera opción sería la guerrilla, el alzamiento contra el Estado; la segunda, si no lo aceptaban, bajar a la Costa a trabajar para los finqueros. Drásticamente opuestas ambas decisiones. Lo que tienen en común es su necesidad de independencia y de adquirir responsabilidad a pesar de su corta edad, apenas nueve años. Tercero, el paso de la aldea a la guerrilla no sería una ruptura por completo con su comunidad, más bien debemos precisar que *la guerrilla se constituye en una forma en la cual se expresó la rebelión indígena*, con tensiones, contradicciones y confluencias. Este punto es central para comprender el alzamiento de Chepito y la anuencia a incorporarlo, a regañadientes al inicio, tanto de su familia como de la guerrilla. Esto lo analizaremos en el tercer apartado.

Finalmente, Chepito pudo tomar la decisión de ir con la guerrilla debido a que veía en ella una comunidad en construcción, una a la cual se sentía llamado desde el dolor del asesinato de sus padres. En ella encontraría tanto a vecinos y vecinas alzadas, como también personas a las cuales era poco común ver en su aldea, tales como ixiles de otras regiones, ladinos de la capital, de la costa o de oriente, así como k'iche's, q'anjobales e indígenas de otros pueblos. Esta variedad era una novedad, no sólo para este niño ixil, sino para la experiencia histórica de la lucha en Guatemala. Este camino de lucha implicaba retos y dificultades para quienes optaban por él, dificultades que Chepito debió sentir como necesarias para formar parte de este movimiento amplio desde abajo, con la efervescencia con la que se vivió en la región ixil. Leamos dos relatos que presentan la conversación entre Chepito y los guerrilleros que visitaban su aldea, cargada de tensiones pero también de fuerza:

«—Yo oigo, y quiero saber cómo se trabaja la lucha; me quiero ir con ustedes. [habla Chepito]

Los guerrilleros, al verlo tan pequeño trataron de cambiarle aquella idea:

—Nosotros tenemos que caminar durante la noche, pasamos hambre, sed, sueño... —le dijeron.

—Yo aguanto todo eso; si aguantan ustedes, yo también

—fue la respuesta del niño. [...]»

(Levy, 2008: 213)

El otro relato realza la seguridad de la decisión de Chepito:

«"Caminamos de noche, aguantamos hambre, aguantamos sed y sueño", dijeron [los guerrilleros]

"Yo aguanto eso, si aguantan Uds. yo también", dije [Chepito].

"¿Será que no vas a pedir tu baja después?, preguntaron.

"¿Para qué voy a conocer la Revolución si después —voy a pedir mi baja?" —dije.»

(Relatos de Chepito, 1983: 10)

En la introducción ya advertimos algunos puntos necesarios para aproximarnos a la información proveída por los documentos revolucionarios del EGP. Como manifestamos, el hecho de que sean comunicados para incidir en el espíritu de lucha y el apoyo a la guerrilla, no restan validez a la manera como expresan su momento histórico. Su núcleo duro es un levantamiento constatable históricamente, aunque sea necesario matizar estos documentos, debido sobre todo a que se presentan los actos a través de la búsqueda del guerrillero heroico. Teniendo esto en cuenta, los mismos hechos verificables, tales como la participación de Chepito en la guerrilla o el alzamiento de Fernando Hoyos, amplían, enriquecen e incluso corrigen

lo escrito en los comunicados. Esta es una tarea abierta para la memoria histórica.

Los dos relatos que acabamos de leer nos muestran un niño decidido que se enfrenta a su condición de menor para la lucha, negando que esto sea una desventaja en su deseo de ir a la Montaña. Incluso, como vemos, se rebela contra las normativas guerrilleras y se les iguala en su condición: «Nosotros tenemos que caminar durante la noche, pasamos hambre, sed, sueño... [...] *Yo aguanto todo eso; si aguantan ustedes, yo también*» (Ibídem; cursiva propia). Aquí Chepito *disputa su derecho a la lucha*. Claro, pueden haber tantas razones por las que desea irse, como ya hemos mencionado. Se puede pensar que muchos niños y jóvenes les llamó la atención este grupo de mujeres y hombres, aquellos que vivían en la Montaña. Daba curiosidad o incluso temor a tantos. Lo que hace especial la toma de decisión de Chepito es que realmente pasó cuatro años en la Montaña, regresando una sola vez a su casa en este periodo según los documentos: «A los dos años regresé a mi casa. Estaban contentos de verme, ya no me decían que regrese a mi casa. Seguían colaborando. *Yo les dije que vieran que ya tenía mi arma, que estaba en la Revolución.*» (Relatos de Chepito, 1983: 10; cursiva propia). Su regreso a la aldea ya no era desde la condición de niño dependiente de sus familiares, sino como un revolucionario. Al fin y al cabo Chepito en realidad estaba en la Revolución.

Sus compañeros recuerdan que Chepito colaboraba en la Montaña haciendo diversas tareas, *mandados*, aunque «[...] poco a poco lo entrenaron y le dieron un arma» (Testimonio en: Hoyos de Asig, 2008: 105). Chepito se entrenaría con su uniforme y con su arma, aunque no hay indicaciones en los documentos consultados de que fuera enviado a un enfrentamiento directo con el Ejército o a una emboscada. Seguramente esto se evitó mientras aún fuera niño y pudiese

poner en peligro, no sólo su propia vida, sino la de los guerrilleros en combate. Debido a esto, se le asignaron, hacia sus 13 años, tareas con gran responsabilidad pero que no involucraban directamente, como fin, una acción armada. De manera que se decidió que fuera posta o que acompañara los viajes de miembros de Dirección General del EGP, una misión que, hasta 1981, procuraba no combatir al Ejército. El objetivo de estos viajes era más bien realizar trabajo político en las aldeas y reuniones de coordinación, como trataremos más adelante.

Hasta el momento, ¿quién fue Chepito, aquel que los combatientes recordarían como Chepito Ixil? A esto respondemos que fue un niño indígena viviendo un momento histórico de ataque estatal, resistencia social y lucha revolucionaria guerrillera. Lo particular en su historia es que, por distintos motivos, decidió alzarse junto a la guerrilla y tomar la Montaña como su hogar en lucha. No sería el único niño que decidiría apoyar la lucha junto a su comunidad, fuese o no desde la guerrilla. Muchos niños y niñas indígenas se han visto históricamente azotados por la represión del hambre o de los fusiles. La muerte de estos niños, en el silencio de una aldea alejada de los periódicos de la capital, ha sido la constante de la indiferencia en Guatemala. Para comprender la decisión de Chepito y de cientos de comunidades indígenas, es imprescindible rastrear brevemente la experiencia de violencia contra la que se rebelaron, de aquella *violencia institucional* de la cual nos hablará más adelante Fernando Hoyos (1971b: 4). Acerquémonos a la brutal guerra que se ha librado históricamente, día con día, con el hambre, el fusil y el salario finquero como instrumentos.

Los niños nacen atacados: hambre y orfandad en la Guatemala entre 1979 y 1982

Hay un imperativo que desgarrar toda disquisición abstracta de moralidad social, la misma que le quita aires de universalidad a lo dictado por las instituciones: *la llamada moral del estómago*. Toda moral construida sobre un estómago hambriento, la misma que tiende a conformarse con la sacralidad de la propiedad privada, no es más que un fetiche, un ídolo que sostiene la muerte. La crítica más capaz y cruda a las mediaciones de la propiedad privada no parte de las plumas escritoras, si bien la puede acompañar, sino del dolor en el estómago, de la desesperante agonía por inanición social. Cualquier imagen divina o venerable, construida sobre la necesidad humana, en tanto *instrumentum* de dominación, es la apología del reino satánico, el del capital. No le basta al



Fotografía No. 2

Dos niños y una niña descalzos recogiendo café en una finca en 1974.

Estado con decretarse asimismo como necesidad social, debe enseñar las armas y las caras pintadas de verde ante la amenaza de rebelión contra sus cimientos. Esto debería ser un punto de partida y consigna: todo *Estado de derecho* edificado desde un sólo estómago hambriento es un llamado a derrocarlo. En la década de 1970, cientos de comunidades indígenas en Guatemala levantaron su voz, de distintas maneras, contra tal estado de muerte. No sólo se alzaban contra la cara conocida de la represión, es decir, los gobiernos militares y sus destacamentos, sino contra la acumulación de los huesos de sus muertos, aquellos en ataúdes de pino de menos de cincuenta centímetros o de aquellas jóvenes intoxicadas por la fumigación en las fincas algodoneras de la Costa Sur. Reconocer en dichos muertos la historia de dominación apilada sobre nuestras espaldas es el primer paso para criticarla y sacudirnosla revolucionariamente. Chepito Ixil fue parte de estos alzados desde la negación, de la revuelta de la vida oprimida. En sus testimonios y fotos observamos un niño alzado desde una comunidad rebelde, por lo que para entender su particularidad se debe traspasar el velo individualista de la acción heroica, encontrando más bien el sustrato motor, *la comunidad en lucha contra el hambre, la humillación y la represión*. En este apartado mostraremos brevemente la negación histórica en la que han sobrevivido cientos de aldeas y pueblos indígenas en el altiplano guatemalteco. Primero evidenciaremos la situación crítica que les imponía —e impone— el Estado y el capital, luego, desde la experiencia particular de otro niño, también llamado Chepito, resaltaremos cómo incluso en las cooperativas las comunidades fueron atacadas por el régimen.

Para el año en que murió Chepito Ixil, 1982, la población total de Guatemala era 7,262,400 habitantes. La mortalidad infantil era altísima: nueve de cada cien niños morían antes de cumplir un año mientras que, posteriormente, veinte de

cada cien niños lo hacían antes de cumplir cuatro años. El 51% de la población tenía 17 años o menos, es decir un poco más de 3,631,200 eran niños, niñas o jóvenes en la Guatemala de aquel entonces, con una esperanza de vida al nacer de apenas 53 años. Las comunidades indígenas rurales eran las más afectadas, habiendo sufrido un crecimiento demográfico bastante fuerte desde mediados del siglo XX. Esto, aunado a la expropiación de tierras y la defensa del *statu quo* heredado de la contrarrevolución de 1954, sometía a la mayoría de familias al mero estado reproductivo de sobrevivencia, donde los niños eran los principales en morir y, aquellos que lograban pasar más allá de los cuatro años, se mantenían en condiciones de desnutrición, con el horizonte nada prometedor de tener que ganarse la vida desde el calor y las enfermedades de las fincas agroexportadoras de la Costa Sur.

Es importante al respecto el estudio llevado a cabo por Richard Appelbaum (1967) en San Ildefonso Ixtahuacán, Huehuetenango, entre 1965 y 1967. Ya para esa época, Appelbaum insiste en que las condiciones de pobreza y sobrevivencia obligaban a las familias mames del pueblo a vivir muy por debajo del consumo mínimo de maíz: «Se puede apreciar mejor la gravedad del problema si tomamos el rendimiento dado por cada entrevistado y lo dividimos por el número de personas que viven con él y que dependen de la tierra que él cultiva (la familia promedio es de 5.9 personas). La cifra que resulta es de cerca de 260 libras de maíz por cada miembro de la familia. Si suponemos que un indígena adulto consume alrededor de dos libras de maíz por día, y que una mujer indígena probablemente consuma un poco menos, podemos calcular que se requieren cerca de 730 libras de maíz por año para cada miembro de la familia de más de cuatro o cinco años de edad. *Ello representa 470 libras de maíz por encima de la cantidad disponible.*» (Appelbaum, 1967: 27; cursiva propia). Estas condiciones son

una guerra no declarada contra las comunidades, ahí donde el Estado privilegia la producción de valor de cambio agrícola, e.i. azúcar, algodón, ganado, mientras se beneficia de los miles de trabajadores rurales, con sus familias, que bajan desde el Altiplano, año con año, a trabajar con salarios al límite de la sobrevivencia. Tal como vemos en la Fotografía No. 2, miles de niños y niñas laboraban en las plantaciones de café, zafra o algodón, en su mayoría para colaborar con el salario familiar adjudicado generalmente al padre.

Esta es una mirada bastante amplia de las condiciones de pobreza y explotación de las comunidades indígenas, incluso de sus niños. Refirámonos a continuación a la experiencia de otro joven indígena, llamado también Chepito. En la historia de este niño-joven y su familia se sintetiza la represión y el ataque que llevó a cabo el Estado de Guatemala contra los esfuerzos organizativos de las comunidades indígenas hacia 1979. Chepito Chorti', para diferenciarlo de Chepito Ixil alzado, era originario de la aldea Quebrada Honda, en algún departamento no especificado del Oriente de Guatemala. En la *Revista Diálogo* (1979, No. 46: 64, 65) se menciona que Chepito recién había cumplido los 15 años⁴. Leamos la entrevista que realizó la *Revista Diálogo* en 1979 a Chepito Chorti', solamente así podremos tener una visión general y particular del porqué se rebelaron muchas comunidades indígenas hacia

4 Existen varias posibilidades para el problema de la edad del Chepito que nos presenta la *Revista Diálogo*. El primero es que la fotografía pudo ser tomada años atrás en las visitas que tenían los editores y miembros de la revista, por lo que aún era niño Chepito. El segundo es que pudo utilizarse la foto de otro niño para ocultar la identidad de Chepito ante la persecución de la cual era objeto su familia por el Ejército. La tercera es que ni el nombre, ni el lugar de nacimiento y de residencia en la cooperativa sean verídicos, esto con el fin también de proteger la identidad del niño / joven y su familia. En todo caso lo que se buscaría era denunciar los sufrimientos que pasaban las familias campesinas en Guatemala y en particular cómo lo vivían los niños, esto a partir de un caso concreto pero cambiados los principales datos.

ese momento. «¿Cuántos años tenés?, le preguntó *Diálogo* a Chepito. El mes pasado –nos dijo– ajusté los catorce [...] pero de vivir en este lugar ya tengo como ocho años. ¿Cómo fue que llegaron a este lugar? Cuando llegamos aquí bien recuerdo que sólo llegamos con la ropita que traíamos puesta. Mi papá venía jalando el azadón y el tocomate y mi mamá traía a mis dos hermanos a tuto y el comal para echar las tortillas. ¿Y de dónde venían? Nosotros venimos de por allá, del lado de oriente. *Nos tuvimos que venir porque mi papá no encontraba trabajo, no teníamos ni un pedacito para hacer la milpa, allá no conseguíamos pero ni para criar las gallinas y engordar el cochito que tuvimos que vender para sacar lo de los pasajes.*» (*Diálogo*, 1979: 64; cursiva propia).

De manera que, como nos dice este fragmento, la familia de Chepito Chorti' emigra de su lugar de origen para sobrevivir. Esto fue común desde finales de la década de 1960, como se puede constatar en los grandes movimientos migratorios en las campañas de colonización en el norte de Huehuetenango y Quiché, es decir en el Ixcán, así como en Petén. Sin embargo, también floreció un fuerte movimiento cooperativista en Chimaltenango, norte de Sololá y el centro y sur de Quiché. Este movimiento cooperativista, si bien había sido aceptado aunque poco apoyado por los gobiernos militares de la década de 1970, poco a poco empezó a entrar en pleno enfrentamiento con los grupos poderosos, primero localmente y posteriormente con el mismo Ejército. Muchas de estas cooperativas estaban disminuyendo los monopolios de propietarios ladinos e indígenas acomodados, siendo esfuerzos realizados por campesinos sin tierra y apoyados por grupos religiosos, especialmente Acción Católica, o bien autónomos. Los grupos dominantes en la localidad, ladinos propietarios de tiendas o transportes, así como contratistas ladinos e indígenas, sintieron como una afrenta el que los *indios de las*

aldeas mejoraran su organización e incluso compitieran con sus negocios otrora monopólicos. Esto lo expresa justamente Chepito Chorti': «En este lugar se nos ha facilitado un poco lo de la comida porque por aquí hay una tiendita bien buena que le dicen la cooperativa. Mi papá se hizo de la cooperativa y no faltó a ninguna de las reuniones que hacen los socios. Allí conoció a un padre que es bien bueno con nosotros, pero un día, cuando él salía de la reunión lo pararon unos soldados y le dijeron que ya sabían que él iba a la cooperativa y que si seguía yendo a esas reuniones lo iban a joder.» (*Diálogo*, 1979: 64). Este conflicto de lo estatal-local se hizo nacional cuando los propietarios ladinos e indígenas denunciaron de *comunistas* a los campesinos organizados⁵. Con esto los propietarios locales tocaron el nervio del temor a la rebelión que subyace en el Ejército guatemalteco y las elites terratenientes, aterrorizados por la experiencia de la Reforma Agraria de 1952 y abortada en 1954.

Chepito Chorti' fue uno de tantos niños y jóvenes que sufrieron la muerte de sus familiares por la violencia estatal contra el movimiento cooperativista. En el siguiente fragmento Chepito Chorti' nos cuenta cómo los soldados secuestraron a su padre una noche cuando irrumpieron en su rancho. Al parecer, como veremos, el motivo tenía que ver con su organización en la cooperativa: «Una noche que estaba nueva la luna, mi papá y yo nos levantamos para ir a espantar a los coyotes que estaban molestando a las gallinas. Apenas nos habíamos acostado cuando sentimos que algunas gentes estaban

5 Consúltese el estudio de Matilde González en San Bartolomé Jocotenango (2002: 320, 321) respecto a los conflictos entre los organizados junto a Acción Católica y aquellos grupos de elite local, indígenas y ladinos, asociados a la finca y los monopolios de tiendas. Similar pasó en el municipio de Comalapa, Chimaltenango, donde los grupos de poder tradicional persiguieron a los miembros de organizaciones religiosas y cooperativas, tal como lo destaca Edgar Esquit en su libro sobre dicho municipio (2010: 314, 315).



Fotografía No. 3

Chepito Chorti', niño que vio el secuestro de su padre cooperativista por los soldados.

queriendo abrir la puerta del rancho a patadas. Mi papá brincó al tapesco y por las rendijas del rancho alcanzó a ver que era un puño de soldados. Mi mamá le gritó: no salgás, pero los soldados abrieron la puerta a puro culatazo, adentro de la casa le dijeron a mi papá: salí, no te va a pasar nada, no te vamos a llevar. Mi papá salió asustado a como pudo alcanzó a ponerse el pantalón, como él es trabajador y nada debe, salió al solarcito. Todo lo que le gritaban los soldados me da pena repetir porque cuando lo tuvieron a él afuera le dijeron: manos arriba y lo agarraron del pescuezo y le pusieron el fusil aquí mismo en el pecho. A nosotros nos obligaron a quedarnos en el rancho pero yo bien vi cuando empezaron a patearlo en el campo allí en un rincón donde tenemos las mazorcas. Cuando eso mi mamá y yo nos salimos y nos pusimos a defenderlo pero *veya* como nos dejaron a nosotros, tenemos lleno de moretes por todos lados. En medio de ese gran relajo logró zafarse y empezó a correr, pero los soldados como eran un puño, parece que eran como diez, empezaron a disparar al aire y él tal vez por miedo a que lo mataran se detuvo y así lo agarraron y ya se lo llevaron amarrado.» (Ibidem.) Como vemos el Estado se relacionaba con las comunidades indígenas a través de la alternativa trágica entre el hambre, la explotación del trabajo y la desarticulación violenta de la organización social. Chepito Chorti' y su familia, de quienes escuchamos este testimonio, fueron un hogar roto por la represión local contra las cooperativas desde la persecución contrainsurgente.

Hemos llegado al segundo momento que representa Chepito Ixil, el del levantamiento de las comunidades indígenas. El niño guerrillero no debe pensarse solamente en el canon del guerrillero heroico, como hemos insistido, sino en la expresión comunitaria de la rebeldía desde la distinta experiencia de cada uno de sus integrantes individuales. Aquí la socialidad alzada del individuo se retroalimenta en el sentir y decisión de un

pueblo por superar el hambre, la explotación y la muerte. Para esto, se fue combinando la fuerza de la distinta vivencia de la negación en Guatemala: aquella de los revolucionarios de 1944, de las alianzas campesinas y comunistas por la Reforma Agraria en 1952, de los estudiantes y obreros de las jornadas de marzo y abril de 1962, de las ligas campesinas en la década de 1970 y de la reorganización guerrillera hacia 1971. Cada una de estas experiencias, con sus particularidades que hace falta estudiar y diferenciar, ahondaría la crisis estatal y aumentaría la lucha revolucionaria. Las comunidades indígenas, en este caso de Quiché y Huehuetenango, se insubordinarían contra el Estado y la opresión histórica. Chepito, ese niño que apenas sobrepasaba en estatura el fusil, era parte de ese inmenso movimiento de rebelión social.

Comunidad indígena rebelde y Chepito Ixil

Los encuentros entre dos personas, en este caso entre Chepito y Fernando Hoyos, son tanto profunda expresión de la individualidad como horizonte concreto de colectividad histórica. Chepito, de quien no nos ha llegado su apellido indígena, fue recordado por los revolucionarios con el apelativo de su pueblo, Ixil. Este es el segundo momento que subyace y potencia la decisión de Chepito de alzarse, la expresión colectiva de una lucha histórica continuada e impulsada por este niño. Chepito Ixil se levanta desde un pueblo en rebeldía, lo cual nos plantea la situación en términos de retroalimentación comunitaria desde la lucha histórica. La Fotografía No. 4 es un momento captado de este levantamiento, ahí donde estos niños y niñas indígenas de Huehuetenango son parte de un movimiento de lucha amplio. Las armas de palo que sostienen son las mismas que sus padres elaboraban para entrenarse en las Fuerzas Irregulares Locales (FIL) del EGP. Esto que parecería



Fotografía No. 4

Niños con armas de palo.

Título de la fotografía: «Entrenamiento para integrar las Fuerzas Irregulares Locales (FIL). Huehuetenango, ca. 1981». Archivo del Ejército Guerrillero de los Pobres –EGP–. Fototeca Guatemala CIRMA.

ser el común juego de niños adquiere otra connotación: no son simplemente armas de juguete sino disposición y horizonte de armas reales de una lucha revolucionaria desde abajo. Aquí la moral abstracta, aquella que justifica el hambre del estómago, entra en crisis. Las fuerzas disminuidas por la inanición y los cuerpos infantiles enterrados por enfermedades curables, se hacen impulso y fuerza comunitaria, donde el sufrimiento de cada edad del ser humano en comunidad es cuestionado y, por lo tanto, todos y todas son parte de esta lucha. Desde distintas tareas, la comunidad indígena rebelde potencia y madura las posibilidades de cada individuo. Niño, niña, joven mujer u hombre, anciana, anciano, están llamados a defender una socialidad de decisión y a alzarse contra los despojos, la subordinación y la explotación de su trabajo colectivo. Los niños pueden estar jugando con estos fusiles de palo, pero en su contexto están llevando la semilla de la revuelta social de quienes asumen la lucha.

Por difícil que resulte pensar que los niños y niñas debieron asumir las armas, debe recordarse que en dicho momento histórico el Estado, los finqueros y capitalistas, seguían alimentándose desde su hambre. El estómago contento del predicador abstracto, sea eclesial o estatal, puede contentarse con afirmar la inocencia infantil mientras protege las condiciones sociales que violentan la niñez como momento de la humanidad, sea en el hambre o en la explotación. Lo que comparten los niños en los basureros en Guatemala y las jóvenes explotadas en las maquilas es su *comunidad humana negada*, despreciada, decretada como imposible. En el momento que la lucha es entendida como rebelión contra la explotación del trabajador, contra la humillación de las prostitutas, contra el *status* que oprime las últimas respiraciones de los infantes, ahí se rompe la separación en la que se basa la división social del trabajo y nos palpamos, vivos y distintos,

desde la construcción de la comunidad humana. Por ahora estamos analizando la especificidad de la lucha de las comunidades indígenas para, así, conocer cómo lo más profundo de la rebelión puede potenciar la experiencia histórica desde los individuos en liberación.

En este espíritu, recordemos que Chepito es un niño que forma parte de la comunidad ixil. Si queremos comprender las condiciones de su alzamiento no debemos pensar con juicios de familia nuclear, mestiza, capitalina e, incluso, burguesa. Las relaciones familiares dentro de las comunidades indígenas, ixiles en este caso, son distintas y no parten del énfasis en el individuo como núcleo último, autónomo y monádico. Lo comunitario indígena debe entenderse a partir del núcleo histórico de la vivencia de la tierra, de los bosques, de los animales, del maíz como corazón colectivo. El individuo es impensable sin la comunidad; en ella nace y a ella se debe, potencialmente creando tanto relaciones de dominación al interior de la misma (patriarcado, gerontocracia) como relaciones de estímulo y liberación. La relación comunidad-individuo existe en esta tensión, negar la posible dominación de la comunidad sobre el individuo sería idealizarla, absolutizarla sería ver en todo rasgo comunitario meramente subordinación. Lo vivo de la relación se presenta cuando analizamos su momento histórico y, precisamente, de aquellos años que vivió Chepito Ixil en su comunidad, los cuales fueron de crisis y de un movimiento de insubordinación impresionante. No es que antes no los haya habido ni después, sino que este momento propició, a nuestro parecer, *lo comunitario en liberación*, la semilla histórica de lo emancipador desde la comunidad indígena dio frutos en abundancia. Chepito, un niño que decide alzarse, es particularidad desde esta socialidad revolucionaria. De nuevo los relatos sobre la vida de Chepito evidencian la insubordinación social que se experimentaba:

«Ahora hay muchos niños y muchos compañeros alzados con su compañera, por la represión. Los hijos se quedan con la abuela. El enemigo quiere saber la guerrilla dónde está, como la gente no quiere decir por eso quemar las casas. Ahora quemaron 200 casas de mi aldea. El Ejército empezó a decir que por cada soldado muerto iban a matar dos de la población, hombres o mujeres. La gente dice que quiere seguir colaborando, aunque los maten, dicen. Tienen su plan de emergencia, su tostada de maíz para comer y sus cosas listas para ir al monte. No están pensando en renunciar, sino que están pensando en la Revolución.» (Relatos de Chepito, 1983: 10)

La relación con la guerrilla debe aprehenderse desde la confluencia con la comunidad rebelde. El deseo de lucha guerrillera hacía sintonía con la ya histórica lucha de las comunidades indígenas. Hay que dejar de pensar que la guerrilla llevaba la luz de la vanguardia, más bien fueron buscados, fueron escuchados por comunidades despojadas de sus tierras y explotados por los finqueros. Dichas comunidades ixiles, hastiadas por el desprecio y la pobreza, comienzan a ver en la guerrilla una opción de su propia lucha, no la primera, no la última, pero sí en sintonía durante la década de 1970 e inicios de la próxima. Esta relación entre guerrilla y comunidad indígena, tan variopinta, tan contradictoria muchas veces, despertó experiencias de encuentro, con su consecuente carga de desconfianza o confianza, de emoción o temor. La comunidad alzada está integrada por individuos que socializan el deseo de lucha, por lo que en Chepito, en este niño, como en otras jóvenes mujeres, *lo comunitario revolucionario se expresa en el respeto a la decisión de alzarse*. En el relato de la decisión de Chepito respira una respuesta entre la guerrilla y la comunidad: «Nosotros

tenemos que caminar durante la noche, pasamos hambre, sed, sueño... [...] *Yo aguanto todo eso; si aguantan ustedes, yo también*». El primer nosotros es una forma particular de la lucha llevada a su momento armado, el *yo aguanto todo eso* es la disposición del individuo social que se apropia la forma guerrillera como *momento* de la lucha comunitaria. La socialidad comunitaria en liberación asume formas de lucha donde el tomar las armas es sólo una opción, como lo es el hacer tortillas, el servir de correo y comunicación, el de posta, así como el de sobrevivir ante la represión. Con esto no afirmamos que por un lado es la lucha guerrillera y por el otro la comunitaria, al contrario, consideramos que la lucha guerrillera fue, en su momento, opción comunitaria. Remarcamos la diferencia para complejizar las relaciones y contradicciones, no para enmarcar absolutos ontológicos de una realidad histórica.

La decisión de Chepito Ixil, aceptada comunitariamente, no es sólo armarse para defenderse, sino también defenderse para ampliar la nueva comunidad: encuentra en los compañeros y compañeras alzadas una socialidad de liberación, de reflexión. Chepito aprende a hablar español, a leer y a escribir en la guerrilla, tres actividades que el Estado le ha negado a los pueblos indígenas y desde los cuales basó su dominación estamental-capitalista. Al respecto Chepito nos dice: «Me encuentro aquí, con los compañeros trabajando, ya aprendí bastante, algo. No es igual que esté en mi casa, yo no sabía leer, yo no sabía hablar español, pero ahorita ya puedo un poco hablar y leer, ya puedo un poco, entonces, ya aprendí bastantes cosas en la guerrilla, los compañeros me enseñaron qué es el trabajo y la revolución.» (Relatos de Chepito, 1983: 11). El niño ixil va a la guerrilla no sólo a tomar las armas para defenderse y luchar contra el sistema opresor, sino que aprende a leer y a escribir, a conversar

con compañeros indígenas de otras regiones, kaqchikeles, k'iches, así como ixiles de otras regiones. Un pueblo en potencia está naciendo desde los campamentos guerrilleros y Chepito es parte del mismo, ahí donde, si bien se dan contradicciones propias de la historia de opresión de Guatemala, también se esfuerza por superarlas. Racismo, machismo, jerarquía militar, claro que hubo en los campamentos, no se está en el paraíso, se está en un lugar que se mueve, que cambia, que retrocede, que se impulsa. Chepito escogió ir ahí, a la Montaña revolucionaria.

¿Qué veían niños y jóvenes como él para sentir en la guerrilla un momento de su lucha, una común-unidad entre *la defensa armada y la comunidad en apertura*? Primero, Chepito decide alzarse desde el dolor de la muerte inmediata e histórica. Recordemos que su familia más cercana había sido masacrada por el Estado de Guatemala, siendo su familia extendida quienes le cuidaban cuando niño. En la vida de este niño la opresión estatal se impuso como torbellino violento del Estado, su familia cercana había muerto por las armas que protegían la propiedad finquera y la explotación del trabajo en la producción de café, de azúcar, de algodón. La mercancía, que parecería tan alejada de la decisión de Chepito Ixil, está presente en el asesinato de sus padres ya que por mantener su producción nacional, de enriquecimiento de los propietarios, se convierte en organización represiva, en disparos contra las comunidades y en torturas contra sus miembros. No es la guerrilla *en sí* la que teme el Ejército / Estado, *sino la canalización revolucionaria desde la comunidad que deja de ser objeto de explotación* la que le aterra. Luego la guerrilla *sería* la posibilidad de defenderse frente a la agresión y un horizonte de cambio. La violencia del Estado hacia la comunidad no viene con la guerrilla, como dice Stoll (1993: 312), sino es constitutiva de la opresión histórica desde antes que siquiera

existiera esta forma revolucionaria en Guatemala⁶. Chepito, en su decisión de alzarse, no lo hace solamente contra este hecho y por la idea de toma del poder revolucionario, sino más bien este niño ixil encarna la lucha histórica de la comunidad contra los poderosos, desde los conquistadores españoles, pasando por las milicias de Rufino Barrios o los azotes de los finqueros anticomunistas de 1954.

Por lo tanto Chepito Ixil es irrupción del pasado rebelde y alzado, actualizado desde lo más profundo de las luchas comunitarias guerrilleras. Insubordinado en tanto huérfano, niño, indígena ixil, miembro de la comunidad. En su pecho, como una cruz, lleva el sufrimiento histórico y concreto, propio y de su pueblo; en el fusil la decisión histórica de luchar en las circunstancias específicas entre 1979 y 1982. Los pasos de este niño ixil se irían uniendo, poco a poco, con paciencia y con el corazón en la mano, a los pasos de un joven sacerdote gallego, aquel que llevaba la poderosa arma del compromiso desde los pobres e iluminado en la oración por el Pueblo. Pasemos ahora a conocer y recordar quién fue este sacerdote que hizo de la gaita y de la marimba, la música de la revolución.

6 En la actualidad, en el marco del estudio y reflexión de la rebelión social en el Altiplano indígena (1978-1982), trabajo con más detenimiento la violenta conformación estatal en relación con las comunidades indígenas de Guatemala.

CAPÍTULO II

El sacerdote gallego escucha al Pueblo

CAPÍTULO II

El sacerdote gallego escucha al Pueblo

*Señor, solo con ricos estás
no me quieres escuchar
gritaré más y más
gritaré más y más
y te llegará mi negra realidad.*

Plegaria de Juan en:
Informativo Vicente Menchú 1981

En 1936, España vivió la avalancha de un inmenso movimiento contrarrevolucionario. *La República*, fomentada desde diversas luchas anarquistas, sindicales y liberales, no era bien recibida desde una Europa convulsionada por la crisis capitalista de 1929 y los enormes descontentos sociales, potencialmente revolucionarios y comunistas. Mientras Inglaterra y Estados Unidos temían perder su hegemonía global ante la expansión y dominio de la Alemania Nazi, atacando su totalitarismo desde el discurso de la democracia, se hacían de la vista gorda con la horda militar que asolaría España. Al final de cuentas —frase burguesa *par excellence*— los asesinados y masacrados de la República eran *comunistas* o potenciales bolcheviques. Su sangre no clamaba al cielo de la misma manera como lo hacía el capital estadounidense o inglés ante la arremetida nazi. En la ciudad de Vigo, Galicia, el destacamento militar se opuso a la República y apoyó *un regreso al orden* en el régimen dictatorial dirigido por Francisco Franco. Pronto empezó a disparar a los manifestantes, como lo haría en el resto del país. El régimen franquista se establecería, a sangre y fusil, entre 1939 y 1975, año en que muere el dictador. Pero la historia del poder, la cual

gusta olvidar o pasar por las armas de la *redacción* estatal lo distinto, no cuenta que ante el ataque militar franquista existió un barrio en la ciudad de Vigo que resistió hasta el final la embestida dictatorial. Un barrio gallego en rebeldía contra los militares y los capitalistas, prestos ambos a cimentar la *nación* desde la explotación del trabajo:

«Estas gentes, laboriosas y tenaces, se afanan durante toda su vida por defender su casa, su campo y su jornal contra las embestidas que les da la codicia de los caciques, los patronos y los usureros. Por eso, porque se defienden bravamente de las garras de la explotación, le llaman a Lavadores "la Rusia chiquita". El espíritu revolucionario de aquellas pobres gentes no va, sin embargo, más allá de la defensa de su libertad política, de su pequeña propiedad y de su derecho al jornal. Cuando estalló la sublevación [de militares franquistas] los vecinos de Lavadores se sintieron positivamente amenazados. Los señoritos de Vigo, libres de las trabajas y cortapisas que les ponía la República, iban a caer otra vez sobre ellos. El golpe militar no podía tener otra significación. Y resolvieron resistirse heroicamente. Fue allí, en aquella aglomeración medio campesina, medio urbana, en aquel núcleo de pequeños propietarios que adquirirían y conservaban sus propiedades trabajando como proletarios en la zona industrial, *donde únicamente se hizo resistencia a la rebelión militar.*» (Quijano, 1949: 10; cursiva propia)

De la tradición de rebeldía y dignidad de este barrio en Vigo nos estaría viniendo a Guatemala un joven jesuita, delgado, lleno de compromiso y fuerza. La comunidad rebelde, tantas veces extirpada por el franquismo y los capitalistas en España, renacería en la luz de este joven llamado Fernando Ho-

yos, aquel que en su caminar humano llegaría a tocar las fibras de una revolución, mayoritariamente *india*, en las montañas y volcanes de Guatemala. La lucha del barrio de Lavadores, aglomeración medio campesina y medio urbana como nos la pinta Quijano, estaría todavía empuñando las armas de la dignidad desde el profundo compromiso de Fernando Hoyos. En realidad, este joven con gafas estaba haciéndose uno contra el *continuum* de la historia del poder en Guatemala y Galicia. Una *comunidad humana* sin fronteras lo esperaba en la lucha.

Fernando Hoyos, su historia y sus preguntas



Fotografía No. 5

Fernando Hoyos en el lago de Atitlán, en 1977.

Temprano llegó Fernando a Guatemala, un 14 de septiembre de 1972 a las ocho de la mañana. Este joven delgado y con gafas no sólo estaba cambiando geográficamente de un lugar a otro, en él se invertía la historia y brotaría nueva una pregunta por la comunidad humana universal. Si habitualmente la Península Ibérica, desde la Colonia, había enviado la cruz y la

espada para cimentar la opresión de los *indios*, aquí este joven sería signo de contradicción, de vivencia de la cruz como luminosidad. Juan Inés de Sepúlveda, en el siglo XVI, justificaría la dominación de la Corona española y los conquistadores de la siguiente manera: «Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas.»⁷. Pero la Corona Española no sólo se construyó a sangre y fuego en América, miles de campesinos de distintas lenguas fueron asolados, perseguidos y reducidos a servidumbre. Lo que generalmente se conoce y hiere en América bajo el recuerdo colonial de España debe abrirse históricamente a una comprensión específica: la variedad de los pueblos en la Península Ibérica también sufrieron, desde distintas experiencias, la represión nacionalizante y estatal.

Fernando Hoyos, cierto, vino de la España de la dictadura franquista, aquella que había bombardeado con arsenal nazi y elevado al Opus Dei a la jerarquía eclesial. No obstante, si bien nos llega la historia desde la tinta púrpura de las bombas y la justificación del Opus Dei de los corderos inmolados, Fernando lleva en sí el proceso de una pregunta abierta y el grito ahogado de los que han luchado. Un sentir próximo al socialista Xaime Quintanilla Martínez, fusilado por el germen franquista en 1936, o bien el dolor de quienes murieron por los disparos de la guarnición en la Puerta del Sol, en Vigo, aquel fatídico 20 de julio de 1936. Sublevada la historia, también se hereda la lucha a pesar de la muerte. Fernando llegó a

7 Al respecto consúltese la recopilación de escritos fundacionales y coloniales en Guatemala a cargo de Jorge Luján Muñoz (2003).

una Guatemala devastada por la intervención norteamericana en 1954, cegada por los discursos de Monseñor Rossel y Arellano, amedrentada por la represión militar contra cualquier descontento social. Arribó un 14 de septiembre de 1972 a una Guatemala reprimida por el primer Ejército contrainsurgente-anticomunista de América Latina. Años atrás, en 1968, varios religiosos Maryknoll habían sido expulsados del país por sus programas de concientización social y su apoyo a la guerrilla. Pero los caminos tienden a converger cuando la luz de la utopía alumbraba la oscuridad y el silencio. El 19 de enero de 1972 un grupo de 15 revolucionarios de la capital, de oriente y de Baja Verapaz habían ingresado a Guatemala a través de la entonces indómita selva del Ixcán. Casi ocho meses después Fernando Hoyos, con su deseo ferviente de trabajar desde la pobreza y la marginación, entraría a la Guatemala que experimentaría el mayor levantamiento social de su historia.

Rápidamente encontró compañeros jesuitas con inquietudes semejantes, aunque venidos de distintos procesos. A los pocos meses de su llegada inició campañas de alfabetización, junto a su amigo Enrique Corral, en Huehuetenango, internándose hasta aldeas como la de Canabaj. Fernando y Enrique se fueron sumergiendo en un mundo desconocido, separado en la misma Guatemala, aquel de las comunidades indígenas. Ambos reflexionaron sus vivencias en las aldeas indígenas y el horizonte de lucha en cada instante de su cotidianidad. Estudiaban la historia de Guatemala y conversaban, inmersos en las aldeas, los problemas y experiencias de los campesinos y campesinas indígenas. Fernando nos muestra en sus cartas que no había venido a Guatemala para dictar el evangelio, en tanto sermones moralizantes, sino para aprenderlo desde la vida misma. La Buena Nueva se aprende en comunidad como diálogo y pregunta, si no sólo es un subterfugio legalista de la muerte, semejante al que colocaron los romanos en la cruz: IESUS NA-

ZARENVS REX IVDAEORVM. Por eso el Evangelio suscita indignación cuando el dolor atraviesa el pecho, alegría cuando se camina y tenacidad en una esperanza que no busca consuelo. Es relación viva, no institucional, de la pregunta por la comunidad humana. Fernando Hoyos, ardiendo en deseo desde sus vivencias, escuchó y observó, mientras su propia experiencia y pensamiento de liberación resonaba como un torrente en el pecho de los indígenas, un torrente que el mismo Fernando recibía del proceso que, por su parte, las comunidades le imprimían. En su escrito, *Un día en la vida de una mujer indígena* (s.f.) Fernando analiza cómo la opresión ladina y el machismo de las mismas comunidades indígenas golpean la vida de las mujeres:

«Esta es la mujer que desde que nace es juzgada negativamente, porque supone menos fuerza de trabajo (a ser explotada) que la del hombre, la mujer que se ve discriminada desde niña, y a la que no se envía a la escuela porque para lavar y preparar comida no es necesario, la que recibe-acepta a su marido, a veces sin su total voluntad, la que cuando tiene su primer hijo tal vez lo ve morir y escucha de la boca de otros que es la voluntad de Dios, sin que nadie le diga lo que ella ya intuye, que es la voluntad del patrón que está en la finca y tiene la tierra que su marido no tiene y de la mujer del patrón que tiene los centavos que ella no tiene y otras muchas cosas. *Pero ha oído tantas veces que es la voluntad de Dios que ella misma llegará a repetirlo aunque en su corazón haya una interrogación muy grande. Esta es la mujer indígena, que un día se levantará y destronará a los poderosos.*» (Hoyos, s.f.: 2; cursiva propia)

Como vemos, la verdadera fuerza en Fernando no residía en que fuese vanguardia, muy en el espíritu de los setentas,

sino en que sabía preguntar y observar. Central también resulta constatar que las comunidades indígenas empiezan un nuevo momento de liberación, también basado en el preguntar y el observar. No estamos hablando de un guía que lleva la luz y una masa que la recibe, la historia de la rebelión más bien se entiende como confluencias, tejidos, diálogos, donde el hablar es disposición de escuchar pero, al mismo tiempo, de escuchar cuando el otro habla. Por eso, en marzo de 1973 Fernando Hoyos y Enrique Corral suelen viajar a una aldea de Chimaltenango que les había solicitado clases de alfabetización. Por supuesto, no hay que idealizar, esta vivencia del diálogo se transforma en su opuesto cuando la verdad es sólo para ser comunicada desde arriba y no construida como liberadora. Ambos momentos subsistieron en contradicción y tensión. Fernando, en cambio, fue parte de ese enorme movimiento de subversión de lo oficial y lo dictado, el cual estaba en sintonía con el Concilio Vaticano II de 1965 y con los documentos de la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús en Roma de 1975 (Hernández Pico, 2008: 178). En la Semana Santa de 1973 Fernando Hoyos concelebró el Vía Crucis en San Antonio Ilotenango, en español y traducido al k'iche. Así lo escribe en una carta: «Rezando cada uno una estación y luego nos traducían al quiché, ya que las mujeres apenas entienden castellano y algunos hombres con dificultad. *El resto del tiempo lo dedicamos a hablar con la gente, observar sus costumbres y demás.* El sábado, antes de la misa de la noche, pasamos diapositivas contra la pared, en el pórtico. Había mucha gente en todos los oficios, *pues bajaban de aldeas vecinas.*» (1973, cursiva propia).

La iglesia que Fernando seguía dejó de ser un oficio para la reproducción institucional. Si bien todavía otros sacerdotes y catequistas continuaban prácticas falangistas en Acción Católica, como la persecución de los *ídolos* y el ataque a la costumbre, algo nuevo brotaba en otras partes. La iglesia de

Fernando y otros tantos sacerdotes, catequistas guatemaltecos, gallegos, estadounidenses, vascos, por el contrario, no se estaba enfocando en dicha persecución de *ídolos*, sino en criticar la fetichización de la tradición que justificaba la humillación, el racismo y la explotación finquera desde los mismos pueblos de *indios*. La dignidad humana y la constatación de que los pobres son hijos de Dios fue la verdadera revuelta contra el Estado, el cual no soportaba la idea de que “los indios se les igualaran” y alzarán la voz. Ya en abril de 1974 eran expulsados dos religiosos Maryknoll y un sacerdote español del Sagrado Corazón. Era el mismo mes en que Ríos Montt, candidato por la Democracia Cristiana en aquel entonces, aceptaba el fraude electoral del cual era objeto y se iba a España con el cargo diplomático con el cual lo compraron. Mientras tanto, Fernando Hoyos y Enrique Corral recién habían sido ordenados sacerdotes en la Iglesia La Merced el 23 de diciembre de 1973. Mientras Ríos Montt huía de Guatemala con su nombramiento diplomático, Hoyos tomaba su sacerdocio como una manera para trabajar más íntimamente desde los dolores y sufrimientos del pueblo de Guatemala, fuese en las áreas marginales de la capital, en las chozas campesinas de la Costa Sur o en las laderas de San Bartolomé Jocotenango, Quiché. El poder del Estado es cobarde, la construcción del reino irrumpe contra el mismo y testimonia la experiencia de liberación en carne propia. Una *ecclesia desde abajo*, una comunidad humana, estaba naciendo.

El extranjero y el camino del Reino: «Que se acerquen al pueblo, los que no lo han hecho»

Retornar la mirada a las décadas de 1970 y 1980 en Guatemala es doloroso. Es la constatación de lo horrendo y cruel que moviliza el poder de dominación contra cualquier intento de liberación, así como de la perversión que imprime desde la

Noviembre 22 de 1982 **33**

Fernando Hoyos Rodríguez



Miembro del E.G.P

Fernando Hoyos Rodríguez, alias "CARLOS" o "ALVARO", es un ex-sacerdote jesuita español nacionalizado guatemalteco que aprovechó su posición de religioso y maestro para inculcar en jóvenes indígenas y ladinos el odio de clases.

Fernando Hoyos Rodríguez participó en la organización de la invasión a la Embajada de España y como tal, es responsable de dicha tragedia. Además ha dirigido el sabotaje de las líneas de conducción de energía eléctrica y por eso, es responsable de las pérdidas económicas y también de la muerte de recién nacidos que, al faltar la electricidad en sus incubadoras, fallecieron inevitablemente.

Fernando Hoyos Rodríguez es un delincuente subversivo extranjero que rechazó la oportunidad de paz que le brindó la amnistía. Si usted nos ayuda a localizarlo vamos a evitar que siga destruyendo a Guatemala.

Fernando Hoyos Rodríguez es enemigo suyo.

Lláme a los teléfonos: 370495-24738-20149 y 20221 al 26 o a su autoridad local.



Mantener la paz también es asunto suyo.

Fotografía No. 6

Fernando Hoyos perseguido por el Estado de Guatemala, octubre / noviembre 1982

desesperación social. El Estado y su forma-ejército se ensañaron en infundir terror, en que la solidaridad en el sufrimiento se volviera más bien una neurosis personal y de arrinconar, en lo más profundo, las motivaciones sociales en tanto meros

problemas individuales que se debaten en *su* vida. Por eso, para quienes buscan un por qué desde Guatemala, conocer la historia de las masacres, de las torturas y de la soledad es demasiada carga por soportar. Conocer la historia es duro, porque directamente remite a un pecho que siente y actualiza la indignación en las muertes del presente y los despojos. Más la profundidad de la memoria no es sólo una constatación del crimen, una voz cansada y caer en la apatía del "nada es ya posible en este mundo ensangrentado". Así las botas del pasado ganan mientras las del presente marchan sobre la fácil apatía de la neurosis individual. Por eso mismo *el conocer es momento de la lucha*, una lucha tenaz, necesaria; la única que puede quebrar ídolos del pasado hechos estatuas incólumes de hoy, presta a hacerse respiración desde una solidaridad nueva, de una esperanza en apertura, de un espíritu social materializado en la construcción y defensa de la comunidad humana. De entre las cenizas, desde las sucias bartolinas, empieza a moverse una realidad que fue negada con masacres y torturas, voces que no fueron escuchadas y recuerdos que vuelven a palpar de nuevo. Sobre esto no tienen ningún poder los fusiles del Ejército, ni sus tanques, ni sus más oscuras salas de tortura.

Aquí la voz del pasado es llama viva para quien está dispuesto a escucharla, a sabiendas que para sentirla el dolor histórico volverá a surgir, lo revivirá. En la persistencia, en la tenacidad de escuchar y conmoverse, *passio*, el grito del pasado no es sólo verificación de su verdugo, sino expresión de la vida desde su límite en abierta llamada a resucitarla en cada movimiento de nuestro cuerpo, individual y social. La disposición a escuchar el grito del pasado, desde el más intenso amor a la vida, es el inicio del derrumbe de los templos edificados sobre los cadáveres, de los palacios y mansiones construidas a partir de manos olvidadas y asfixias. El grito ya no sólo es expresión de la absoluta negación del mundo del terror y del hambre,

sino refiere al silencio de la mirada que ama, de la caricia tierna y del valor, coraje y fuerza de pararse en dignidad frente y por encima del fetiche, del estado y del capital. Expropiado el recuerdo de sus expropiadores (óigase Le Bot, Stoll, Sabino y sus instituciones), el torrente revolucionario es apropiación de la lucha de nuestros muertos, son aguas vivas de una vida humana que el poder tuvo que segar y destrozar para consolidar el fetiche y la propiedad privada. Sólo así la fuerza social de una época, devastada en los cadáveres de miles de mujeres y hombres, se hace una en nosotros y nos hacemos portadores de un nuevo mundo, ahí donde el grito y la caricia del pasado es posibilidad de derrumbamiento del estado y sus personificaciones. La construcción de la comunidad desde abajo es, a la vez, comunión con la fuerza resucitada en quienes ya no están. Desde la quema de la Embajada de España, el 31 de enero de 1980, se acerca a nosotros la voz de la estudiante de derecho de la Universidad de San Carlos, Sonia Magalí Welches Sánchez, quien llevó hasta el extremo su compromiso vital con las luchas populares:

«Si quiero hacer mía la lucha de nuestro pueblo, es necesario que yo me sienta parte de ese pueblo. No puedo decir que quiero luchar por el pueblo si yo no siento igual a como siente mi pueblo. La única forma de luchar no es luchando POR el pueblo, sino CON y DESDE el pueblo.» (ODHAG, 2004:151-153)

Fernando Hoyos adquirió este compromiso con el *pueblo sufriente* de Guatemala, del mismo que nos habla Sonia Welches, hasta hacerse parte del mismo en su hambre, en su lucha, en su esperanza y desesperanza. Fernando se nacionalizó guatemalteco el 23 de abril de 1976. Ya le había escrito a su familia: «No sé si un día de estos me darán la nacionalidad guatemalteca,

“tras la que andaba”. Aunque no sea “naturalizado” ya me doy por chapín». El proceso de nacionalización y sus trámites reflejan la comunidad abstracta del Estado, estipulan cánones de conducta ciudadana, de pago de impuestos. Puede devenir ciudadano tanto el extranjero que llega a explotar el trabajo de los guatemaltecos, como aquel que llega a luchar con ellos. Ahora bien, el Estado dará la bienvenida al extranjero que explota bajo el argumento de que está invirtiendo capital y creando empleo, mientras que el extranjero que se hace uno desde la lucha con los oprimidos del pueblo devenga un criminal subversivo. Estos son los límites de la comunidad abstracta del Estado, la explotación como norma homogeneizante y la extirpación de las malas ideas subversivas en un pueblo llamado a ser instrumento de enriquecimiento. Fernando no se hizo guatemalteco para acumular capital en detrimento de las personas, se hizo pueblo desde la conversación con las comunidades, desde el aprender la pobreza, desde el conocer la historia del dolor y del despojo que han sufrido las comunidades indígenas, como los ladinos explotados en las fincas de la Costa Sur. Una ciudadanía guatemalteca para apropiarse la plusvalía social entra, en plena sintonía e identidad, con la ciudadanía del coreano que explota en las maquilas o del español asociado a los chinos que esclavizan obreros. Es la ciudadanía universal y llana del capital. Fernando fue la subversión de esta ciudadanía, él optó por ser parte de los sin nombre, los sin tierra, los marginados, “sin cultura”. En su ya citado escrito *Un día en la vida de una mujer indígena*, Fernando critica a estos sabios:

«Pero los sabios ignoran que en la comunidad de esta mujer no había escuela cuando ella creció, y no había porque el pisto destinado para esa escuela se destinó a la escuela llena de lujo en que los sabios estudiaron. Tampoco sabe castilla, pues no ha tenido ocasión de aprenderla, y de ellos

se aprovechan cuando tiene que ir al mercado, donde es humillada. Pero los sabios no parecen saber que ella al menos entiende unas palabras de castilla mientras los sabios no saben una palabra de su lengua.» (Hoyos, s.f.: 1, 2)

Fernando es el subversor de las categorías del poder. No es un español que viene a beneficiarse de las relaciones de poder estamentales en Guatemala, *es un gallego que se hace parte de las luchas del pueblo*. No hace el trámite de nacionalización para vivir del pueblo, sino *para servirlo* desde abajo en su lucha por la liberación. No viene, con la actitud prepotente del extranjero a juzgar según sus propios cánones y beneficios de su sociedad *desarrollada*, sino a *conocer realmente la historia* de Guatemala y a hacerse parte de ella desde abajo. No es casualidad que el Estado de Guatemala, como lo podría ser el Estado de Inglaterra o el Estado de China, desprecien estos caminantes silenciosos que aprenden a preguntar y se hacen uno con la gente. Lo universal de la ciudadanía burguesa es su carácter mercantil, lo universal en Fernando es su capacidad de hacerse uno con el pueblo sufrido de Guatemala. Debido a esta posición su voz no es la del consuelo, sino la de la exhortación, no es la de la resignación, sino la del reclamo. Hoyos está preparando un camino donde las mediaciones institucionales quedan sobrando, la experiencia de emancipación no puede ser sustituida por nada ni nadie. Esto nos lo dice en una de sus cartas: «Aquí siento la cercanía de muchas familias de las que me siento parte, en muchas de ellas han caído luchando, los hijos o los padres, pero siguen adelante con una decisión inquebrantable, y así me voy haciendo cada día más parte de este pueblo, que es quien me dio y me da cada día la nacionalidad guatemalteca, y no el ministro de relaciones exteriores, aunque delante de él firmara hace años, el papel de renuncia a otra nacionalidad. Los hombres no tenemos nacionalidad, aunque nos sintamos ligados más a un país que a otro,

somos hombres y por tanto hermanos de todos los que luchan por toda la humanidad y no por el egoísmo y el bienestar de unos pocos.» (Hoyos de Asig, 1997: 66)

En este sentido, el sacerdocio de Fernando Hoyos no es el que sostiene una institución para separarla de la experiencia popular de Dios, sino que para acercarla desde la seguridad de la filiación divina del pueblo sufriente. Así, pues, sólo una mediación llamada a desaparecer es la que promete, aquí y ahora, la irrupción del Reino de Dios desde la experiencia social. Toda mediación que se edifica a sí misma *ad aeternum*, tomando la cruz como resignado sufrimiento y no como grito del mundo, tiende a hacer las paces con la explotación del trabajo, con la humillación y la limpieza social. La institución que su meta es reproducirse y no la irrupción del Reino, ve en el pueblo un rebaño y no lo acompaña desde su sufrimiento, más bien ontologiza este último y se lo carga como culpa. Fernando vivió este rebasamiento institucional desde su acercarse vehemente a las aldeas indígenas y a los campesinos explotados en las fincas. Tarde o temprano, quien ha sentido la experiencia de común-uni6n con los desterrados y marginados, entra en conflicto con los posicionamientos burocráticos y mediadores de la instituci6n meramente religiosa: «Porque la religi6n oficial y su autoridad descansan sobre la revelaci6n otorgada al fundador. *Pero el místico tiene conciencia de entrar en contacto con esa fuente justamente gracias a su experiencia, y cabe que su expresi6n de tal experiencia no coincida con la que la autoridad ofrece de la experiencia original.* En tales casos el místico se encuentra ante la alternativa de aceptar la autoridad oficial, o negarla y oponerse a ella sobre la base de su propia experiencia constituida en nueva fuente de autoridad.» (Velasco, 2007: 139; cursiva propia)⁸

8 Este es un interesante ensayo que muestra las contradicciones entre una religi6n mediadora y una experiencia mística, pese a que esta última se nutra

Esto lo tuvo claro Fernando Hoyos a medida que percibió las connotaciones revolucionarias de un Evangelio vivido críticamente.

«Los mismos impedimentos, aunque más sutiles y refinados en ocasiones, a la libertad e igualdad que predica el Evangelio. *Los mismos poderosos que no están interesados en que los pobres salgan de su pobreza, los mismos gobernadores en defensa de sus intereses y de aquellos que les apoyan, la misma motivación económica de beneficio personal en tal apoyo* (porque hay que granjearse buenos amigos), *la misma cobardía por aquellos que ven el problema y tratan de remediarlo tímidamente con débiles programas de desarrollo*, pero sin alcanzar las causas estructurales del sistema, *porque tienen miedo de perder lo que han acumulado, porque tienen miedo de enfrentarse a los que son más poderosos y es mejor mantenerse siervos de ellos*. La misma postura de apoyo a los poderes directa e indirectamente de los representantes de la Iglesia jerárquica, en defensa de sus intereses y de aquellos con quienes están ligados y miedo en otros que les cierra la boca para denunciar lo que ven, porque hay que ser prudente y no exponerse.» (Hoyos, 1973a: 1)

Algo nuevo nacía en Fernando: una crítica a los poderes terrenales, fuesen religiosos o seculares; una denuncia de la opresión y la cobardía de esbirros e indiferentes. La autoridad de la experiencia, tal como lo afirma Velasco, pone en crisis la autoridad institucional. Algo nacía en Fernando a medida

de elementos propios de una tradición cultural específica, aunque rebasada. No comparto, por el contrario, el que Velasco encierra la experiencia mística en la antinomia institución-anarquía, no buscando su profundización, en tanto experiencia social, más allá del poder institucional.

que se hacía uno, con o sin pasaporte guatemalteco, desde el pueblo sufriente. Era la indignación ante la injusticia y la experiencia de un llamado a revolucionar el mundo. Fernando Hoyos, desde sus cartas, poemas y reflexiones, nos habla de esa experiencia en el Pueblo y el Evangelio o, mejor dicho, del *Evangelio como pueblo*, ahí donde los sonidos de la gaita gallega se entremezclan y viven desde la marimba en las montañas guatemaltecas. Al sentir esto, Fernando fue despojándose de todo por seguir lo que había encontrado en esa experiencia con el pueblo sufriente: «El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo. El hombre que lo descubre lo vuelve a esconder y, de tanta alegría, vende todo lo que tiene para comprar ese campo.» (Mateo 13, 44).

El pueblo de Fernando: «el Dios que está presente en los campesinos, en la gente más pobre»

«[...] el amor no puede nunca apartar los ojos de la salvación de su sujeto.»

Dante Alighieri

Purgatorio, Canto XVII, p. 171

En el pueblo de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, recuerdan que un sacerdote llegaba los domingos a officiar dos misas. Una en pleno, donde todos asistían. Otra llamada la misa de los pobres. En ésta el sacerdote, de nombre *Fernandos* según lo recuerdan, se sentaba entre los campesinos k'iches y sus familias, ofreciendo la comunión en un cáliz de barro (González, 2002). Mucha gente se disgustaba que se hiciera con un cáliz de barro y que las canciones litúrgicas hablaran de liberación, no asistían. Otros, por el contrario, preferían la misa de los pobres y comulgaban en y con ella. El 4 de febrero

de 1976 un fuerte terremoto destrozó miles de hogares en toda Guatemala pero especialmente en el Altiplano indígena. Esto provocó un enorme movimiento de reconstrucción y solidaridad entre los mismos pobladores, mientras grupos de estudiantes, obreros y religiosos se dirigieron a las áreas más destruidas. Fernando Hoyos vivió este terremoto en Santa Cruz del Quiché, mientras daba un cursillo. Resulta interesante observar las condiciones de la misa que ofició en un pueblo cercano a éste último, uno llamado San Pedro Jocopilas. En este pueblo el terremoto provocó que la iglesia cayera, por lo que en Semana Santa de ese mismo año la misa se realizó en el parque. Este hecho natural, visto desde ahora, pareciera un anuncio de la situación que vivirían miles de campesinos, catequistas y sacerdotes unos pocos años después. La iglesia perdió *el ser* a los ojos del Estado militar, ella era parte de la insubordinación de los campesinos, de *meterles* ideas de reclamo de derechos y organización cooperativista. De entre todos los departamentos de Guatemala, el del Quiché fue el que más fuerte sufriría la represión estatal en todo sentido, sobre todo a partir de la persecución individual de catequistas, líderes y sacerdotes.

La avalancha de la represión estatal destruyó el edificio de la iglesia, uno donde podían congregarse los fieles, fuesen los finqueros, sus aliados o los campesinos pobres. La lucha de clases mostraría la materialidad de la persecución a los miembros eclesiales, ahí donde se les obligaría a retirarse bajo amenazas, a tomar nuevas rutas de resistencia junto al pueblo o a esperar, en vano, que los esbirros castrenses no los asesinasen. Fernando, quien debió salir con el pueblo de San Pedro Jocopilas a celebrar la misa al aire libre, en el parque, nos brinda una metáfora material de la lucha de clases que se intensificaría años después. El asesinato de sacerdotes inició el 20 de noviembre de 1976 cuando muere Guillermo Woods, sacerdote de las cooperativas

del Ixcán Grande, supuestamente por un accidente en su avioneta. De nuevo los sacerdotes eran sospechosos de colaborar con la guerrilla y, peor aún, con la conciencia de liberación de las comunidades indígenas. Mario Sandoval Alarcón, uno de los líderes del anticomunismo que derrocó al gobierno de Árbenz, había declarado en marzo de 1977 que la iglesia apoyaba las causas comunistas, en paralelo a las campañas en El Salvador. Pronto le tocaría al mismo Fernando sufrir las consecuencias de esta política. En la noche del 23 de julio de 1977, un grupo de soldados disfrazados y judiciales intentaron secuestrarlo en Santa Cruz del Quiché. Él logró resistir por un rato, intentando zafarse y gritando, hasta que en un momento un grupo de fieles de una iglesia pentecostal venía saliendo. Una muchacha, al confundirlo con su hermano, gritó y los esbirros se asustaron, momento que aprovechó Fernando para forcejear y lograrse escapar, ingresando al templo al resguardo de la muchedumbre. Respecto los motivos, Fernando Hoyos lo interpreta así:

«Los motivos tampoco son difíciles de adivinar y aparecen con frecuencia en el Evangelio. *Tal vez se pueda resumir con aquello de que quienes andan en las tinieblas, se sienten molestos por la luz, a quienes caminan en la mentira, les molesta que se predique la verdad y quienes viven sobre la injusticia, odian a quienes luchan por la justicia.* Es un crimen intolerable para ellos ponerse al servicio de los pobres, alfabetizarles, comentar algunos derechos que tienen todos los hombres del mundo, abrir sencillamente el evangelio y luchar con ellos por una vida mejor. Quieren cortar nuestro trabajo y atacar a la Iglesia. Este plan se ha estado realizando en El Salvador y en Honduras ha comenzado también. Les molesta la voz del Evangelio y, sobre todo, su aplicación. Aquí, esa persecución se anunció hace meses, cuando el

vicepresidente de la República dijo, en un congreso anti-comunista en Taipei, que la Iglesia se había convertido en uno de los principales vehículos del comunismo entre la gente humilde y entre los indígenas. *Para esa gente, todo lo que suene a justicia y cambio, es comunismo.*» (Hoyos de Asig, 2008: 73; cursiva propia)

Esto no cohibió la lucha de Fernando y su compromiso, al contrario, sintió estar viviendo en carne propia lo que sufrían quienes encarnan el Evangelio. Ya a partir de estas cartas de 1977 empiezan a confluír dos profundos sentimientos y horizontes en Fernando, el de Dios y el del Pueblo. El compromiso cristiano no puede ser el de encerrarse, sino el de salir, el de anunciar la filiación divina de los pobres, el de hacerle patente a los campesinos marginados la comunión de Dios con sus sufrimientos y, al mismo tiempo, el constatarse asimismo, en tanto cristiano, que estaba comulgando con la persecución del pueblo. Esto lo venía reflexionando Hoyos desde 1973, cuando estudió profundamente la historia contemporánea de Guatemala y analizó las motivaciones de los religiosos Maryknoll en 1968. Pronto, su búsqueda, le llevaría a un camino de decisiones más profundas y radicales, tal como lo describe en su escrito *Violencia en Guatemala. La actitud de la Iglesia ante la violencia opresora y la violencia con intentos liberadores*:

«En primer lugar la MOTIVACIÓN CRISTIANA como base de su opción por una postura determinada; no es una determinada ideología lo que se encuentra en la base de sus decisiones, sino el compromiso cristiano, tanto lo que les trae como lo que les hace decidirse por el camino tomado. Junto a ello está el CONTACTO CON UNA REALIDAD VIOLENTA, contacto no teórico sino práctico con una situación de injusticia con la que se van

“familiarizando” y el análisis comprensivo de las causas de esa situación. El contacto con una situación injusta el descubrimiento de sus causas, radicalizan su opción cristiana y las van a hacer tomar un camino determinado.» (Hoyos, 1973c: 2)

Ernst Bloch (2007: 393) nos habla de la impresionante fuerza que provoca Jesús de Nazaret al concretar históricamente la esperanza. Claro que el cristianismo anquilosado en la dominación buscó eliminar esta esperanza histórica, fuese creando la identidad entre poder terrenal o celestial, a través de la idea del Cristo como Pantócrator, o bien tachando de herejes o de “analfabetas religiosos” a los que actualizan la fuerza histórica de la redención. Fernando, desde un momento histórico crítico, fue radicalizando su opción. Si ya no existía en su experiencia la división entre Dios y el pueblo sufriente, ¿por qué mantener el culto al primero separado de la lucha desde el segundo? Como comentábamos en el primer apartado, en enero de 1972 el Ejército Guerrillero de los Pobres ingresaba a Guatemala por las selvas del Ixcán. Fernando, quien arribó el 14 de septiembre del mismo año, seguiría un proceso particular, pero cada vez más en sintonía con el de los guerrilleros. Mientras Fernando meditó desde 1972 la opción armada como defensa y lucha contra la violencia institucional, el EGP, desde otras posiciones y creencias, ya iniciaba su proceso de implantación entre los campesinos colonizadores del Ixcán, la región Ixil y sectores de la capital. Fernando Hoyos pudo empezar su relación con el EGP hacia finales de agosto de 1976, sobre todo en lo que respecta a trabajo político y de charla con los campesinos de Chimaltenango, Quiché y la Costa Sur. No era propiamente un alzado sino colaboraba creando las condiciones para una crítica de la explotación

finquera y motivando la organización social campesina. Fruto de ello y con el activo aporte de campesinos de Quiché y Chimaltenango surgiría el Comité de Unidad Campesina (CUC), el 15 de abril de 1978. Días después del intento de secuestro que sufrió en 1977, Fernando comentaría cómo percibía la vivencia, conciencia y lucha de las comunidades campesinas indígenas: «La gente está animada, alguno sí está con miedo y apenado, pero, en general, yo he notado a la gente animada, y eso sí le da ánimo a uno: ver que apoyan; como la lucha es de ellos..., no es solo de uno, eso sí da mucho ánimo.» (Hoyos de Asig, 2008: 85)

Este torrente de la lucha, como vemos, no debe captarse unilateralmente desde el polo activo del líder y el de las masas pasivas que reciben. Fernando tuvo claro esto al incrementar su motivación a medida que las comunidades indígenas impulsaban el proceso de lucha que llevaban. Por lo menos hasta finales de 1980 Fernando Hoyos concibió su propia lucha en sintonía con la fuerza que le daba el Evangelio, no por ser meramente el anunciador, sino porque éste se le modificaba y se le transformaba en las manos a medida que lo aprendía desde la experiencia organizativa con las luchas campesinas. Esto no se puede aprender en las universidades, el concepto puede brindar alas para sortear la ciudad pero el proceso vivo y carnal de la revolución se da desde los diálogos y las acciones organizativas con otros seres humanos. La claridad de ver el sufrimiento de Cristo en el del pueblo le hizo a Fernando alejarse de las formas institucionales, aquellas que, recalamos, se preocupan más por reproducirse a sí mismas que por desatar el potencial de transformación del recuerdo de Cristo. ¿Por qué llevar una imagen del niño dios el 24 de diciembre si Fernando lo rememoraba comunitariamente desde la aldea pobre de Cruzché en Quiché, aquella navidad de 1975? Un Evangelio desde los sufrimientos del pueblo, así lo iría conociendo y pal-

pando Fernando, tal como nos lo dice en esta carta: «El trabajo nuestro con campesinos, como que le va abriendo a uno los ojos, *realmente el Dios que está presente en los campesinos, en la gente más pobre, lo va convirtiendo a uno a través de la gente, viendo la realidad que viven, eso le cambia a uno como el modo de leer el evangelio, el modo de todo.*» (Hoyos de Asig, 2008: 105). La represión crecía hacia mediados de 1978, el asesinato comenzaba a hacerse diario: sacerdotes comprometidos como Hermógenes López el 30 de junio, sindicalistas como Mario Mujía el 23 de julio, líderes estudiantiles como Oliverio Castañeda de León el 20 de octubre y, por supuesto, la primera gran masacre de comunidades indígenas en Panzós, aquel 29 de mayo del mismo año.

La comunidad jesuita de la zona 5 se vería obligada a cerrar hacia mayo de 1979, rodeada constantemente por policías y con el peligro de cateos y secuestros de sus miembros. Fernando se mudaría a la casa de La Merced. Mientras tanto su trabajo tendría que tornarse mucho más clandestino debido a la represión estatal y el constante secuestro de luchadores y luchadoras llevado a cabo por los policías judiciales y el Ejército. Fernando decidiría incrementar su relación con el EGP y realizar viajes a Huehuetenango. La opción guerrillera cada vez era más una necesidad de sobrevivencia y de compromiso con el pueblo perseguido.

Los Cuchumatanes como nuevo Sinaí

Fernando, como varios jesuitas en los años setenta, se preparó constantemente en el conocimiento histórico del lugar donde había asumido la lucha. En 1973, junto a José Luis Cruz Salazar, publicaron un estudio titulado *Postura política de los Oficiales del Ejército guatemalteco*, a través del cual analizaban, mediante datos obtenidos a partir de encuestas, los



Fotografía No. 7

Fernando Hoyos, Comandante Carlos

lineamientos de la institución y sus variaciones de acuerdo a la preparación académica. Dicho estudio se realizó en el Centro de Estudios Militares en 1972, apenas unos meses después de que Hoyos llegara a Guatemala. El mismo se realizó entre coroneles, tenientes coroneles, mayores, capitanes, tenientes, subtenientes y demostraba que la mayoría de ellos tenía una postura de derecha moderada, mientras que aquellos que habían tenido la oportunidad de estudiar en la universidad desarrollaban una conciencia un poco más crítica. Ese mismo año

Hoyos se interesó en conocer la historia reciente de la iglesia comprometida, la reacción de la jerarquía católica y el Estado contrainsurgente. Dicho trabajo ya lo hemos mencionado en este escrito, *Violencia en Guatemala - La actitud de la Iglesia ante la violencia opresora y la violencia con intentos liberadores*. Hoyos leyó detenidamente los testimonios de los religiosos Marjorie Bradford y Thomas Melville, estadounidenses que habían pertenecido a los Maryknoll y habían trabajado sobre todo en Huehuetenango. En este escrito Hoyos se planteaba cómo, desde la opresión social y el silencio de las jerarquías católicas, el tomar las armas no es una cuestión fácil para el cristiano pero que, sin embargo, es necesario reflexionarla: «La decisión tomada no ha sido fruto de un impulso momentáneo y poco reflexivo, sino de un contacto continuo con la realidad, intensificado en el último año y de un análisis serio y profundo de la misma, a la vez que de una profundización en el significado de su compromiso cristiano.» (Hoyos, 1973c: 10; cursiva propia). A continuación Hoyos reflexiona respecto a la decisión de la lucha revolucionaria, una donde podría ser discutible el uso de las armas pero no la justa causa de insurrección contra la violencia institucional: «Es discutible la opción de los Maryknoll expulsados, de tomar las armas, no es discutible su decisión de combatir la violencia institucionalizada, que provoca una respuesta armada, en su caso. Nosotros respetamos su opción, que ya hemos visto que no es tomada a la ligera, sino fruto de su compromiso cristiano. *Hacemos un llamado a los que no hemos optado por esta decisión si no estamos en realidad colaborando con la violencia institucionalizada ¿Cuál es nuestra denuncia de la misma?*» (Hoyos, 1973c: 12). Esta pregunta se la planteó en 1973, pero nunca la olvidaría hasta su muerte.

Para el caso concreto de la realidad guatemalteca, este problema se lo plantearía Fernando Hoyos respecto a la decisión a tomar. Anteriormente, todavía realizando sus estudios

en Madrid a finales de 1971, Fernando había redactado un escrito titulado *Moral cristiana y violencia*, donde intentaba rebasar el modelo de una moral abstracta cristiana, una del amor concebido sin el contexto histórico de sufrimiento de los pueblos. En este escrito Fernando enfatizaba que una teología de la revolución no debía partir asintiendo la violencia como finalidad en sí misma, ya que podría degenerar en la repetición de las condiciones que buscaban atacarse. No obstante instaba a no renegar la difícil cuestión y, por el contrario, tomar decisiones desde la dificultad de la contradicción: «La necesidad urgente de tomar una decisión y de no mantenerse al margen de la situación hace que la exigencia de la moral cristiana sea la de elegir aquello que se crea que mejor se adecúa al amor, sin quitar por ello el riesgo de equivocarse.» (Hoyos, 1971: 3). La violencia no es una decisión arbitraria y abstracta, antes bien es un ataque del cual ya se ha sufrido, lo realmente complejo es tener un horizonte de amor y liberación desde las concretas relaciones de violencia que promete el Estado y el capital: «[...] en realidad la violencia no se crea ni se promulga en todas las ocasiones; en muchas circunstancias es un hecho, que está ahí, en la realidad y ante el cual el cristiano debe tomar una decisión concreta urgente por la situación y con vistas a su opción fundamental por el amor a los demás.» (Hoyos, 1971: 7, 8). Por eso la tensión entre el amor, la solidaridad, la entrega y la opción por las armas en la revolución de la toma del poder estatal.

Aquí reside uno de los grandes aportes de Fernando, largamente olvidado, el de la reflexión revolucionaria y la moralidad que debería conllevar una lucha contra la opresión. En primer lugar, Fernando aboga siempre por lo preferible de una acción no violenta, pese a las condiciones de explotación de donde se parte. En segundo lugar, la violencia revolucionaria no favorece una evolución de las conciencias y

una transformación duradera. Sólo alguien con la experiencia pedagógica profunda como la de Fernando sabe el difícil y largo proceso de diálogo en comunidad por el cambio, aquel que no luce solamente contra un enemigo externo, identificable, sino contra las propias actitudes, muy en sintonía de la batalla entre *el hombre nuevo y el viejo* de aquel momento histórico. Una organización revolucionaria no puede poner como fin la violencia, lo que de por sí termina delimitando una acción prolongada de transformación social, una donde cada individuo (niño, hombre, mujer, anciano) sean parte de un proceso de reflexión y cambio. En tercer lugar, la violencia como fin en sí mismo corre el peligro de que una vez en el poder se erija una nueva violencia, téngase por ejemplo la Unión Soviética stalinista, Pol Pot de Camboya y la China que degeneró en el peor capitalismo a nivel global. La violencia, cimentadora de un nuevo régimen totalizante, justifica la opresión estatal a partir de su supuesta representación correcta de la lucha de clases. En cuarto lugar, la violencia que conforma organización puede causar odios, rivalidades y desencadenar obstáculos en detrimento de la construcción humana del amor. Peor aún, a medida que el fin revolucionario es el aniquilamiento del enemigo, adquiere y adopta los mismo métodos que quiere destruir. Hoy en día, una reflexión de la necesaria revolución y las preguntas por su actualización deben partir de estos horizontes que nos ha heredado Fernando Hoyos.

Su claridad se aprecia en que nunca interpuso el dogma eclesial a la investigación de la realidad histórica de la sociedad guatemalteca. Esta búsqueda por la comprensión histórica de la opresión y, de la que nombraba, violencia institucional, le llevó a acercarse al marxismo desde el impulso de la teología de la liberación. Leyó el libro de Girardi Giuglio intitulado *Amor cristiano y lucha de clases*, se acercó a la potente teología

protestante de Jürgen Moltmann, en especial a su reciente libro *Teología de la esperanza*, el mismo donde este teólogo alemán termina discutiendo categorías e interpretaciones con Ernst Bloch, el marxista que más discute las potencialidades revolucionarias del cristianismo. Hoyos participó en diversos seminarios y estudios grupales, fuese con campesinos de Chimaltenango o bien con antropólogos, sociólogos e historiadores expertos del área centroamericana. De por sí la casa de la zona 5, base del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), estaba conformada por diversos jesuitas y científicos sociales como Ricardo Falla, Juan Hernández Pico, Carlos Cabarrús, César Jerez. En uno de estos seminarios, realizado durante el mes de abril de 1973, Fernando Hoyos conoció y conversó con Severo Martínez Peláez, el gran historiador de la lucha colonial en Guatemala. Posteriormente, en mayo de 1973, Fernando participó en un Seminario de Marxismo. Respecto al encuentro con Martínez Peláez y el Seminario de Marxismo, Hoyos escribe en una carta fechada el 30 de abril de 1973: «De nuestro estudio, seguimos teniendo reuniones de seminario con dos grupos, uno los jueves por la mañana y otro los viernes por la noche (cada dos semanas normalmente aunque a veces resulta cada semana). El otro día estuvo con nosotros Severo Martínez Peláez, posiblemente el mejor historiador guatemalteco, sobre todo de los años de la conquista. Resultó muy interesante y nos alargamos un grupo hasta la una de la madrugada.»

¿Qué caminos habrán emprendido, tan diversos y distintos, Hoyos y Martínez Peláez, para encontrarse en un momento de su vida, a pesar de las diferencias en sus creencias? Martínez Peláez un comunista laico con una profunda sensibilidad social, amante de la música de Brahms⁹; Hoyos, un

9 Agradezco a Sergio Tischler este dato de la personalidad del gran historiador quetzalteco.

joven gallego que para diciembre de ese año recién se ordenaría sacerdote. No sabemos mayor detalle de la conversación entre ambos, pero el solo hecho de haberse encontrado nos muestra la confluencia de los caminos revolucionarios cuando se toman en serio. Como hemos analizado, Fernando Hoyos está lejos de encajar en la tosca imagen que propiciaba el Ejército de los extranjeros en la lucha: aliados a Cuba, mercenarios, desestabilizadores para imponer la dictadura comunista-soviética. Muy al contrario, Fernando y tantos otros de quienes no nos llegaron sus nombres y experiencias, fueron hombres y mujeres comprometidos con los pobres y marginados, quienes reflexionaban los peligros y posibilidades, si bien a veces el mismo compromiso y entrega se concretase en desbordes de fuerza e impulsos. Pero, tal como el mismo Fernando decía, «sin quitar por ello el riesgo de equivocarse.»

A mediados de 1979, Fernando Hoyos se ve obligado a radicalizar su lucha a medida que el Estado incrementa sus secuestros y masacres. Margarita Hurtado, revolucionaria del EGP y socióloga, enumera las tareas que realizaba junto a Fernando en Huehuetenango: «En 1979 la dirección del EGP decide retomar el trabajo en Huehuetenango, esta vez de una manera más estructurada y acorde con los planes de generalización de la guerra de guerrillas. En ese contexto, se creó el Equipo de Dirección del Tibet (EDT), el cual tendría a su cargo la enorme tarea de crear las condiciones político-militares para fundar en breve un nuevo frente guerrillero. El trabajo en el Tibet estaba bajo la responsabilidad directa de Benedicto (Mario Payeras), miembro de la Dirección Nacional de la organización, ubicado en la ciudad capital. Sin embargo, por razones de salud, su comunicación con el EDT fue únicamente por escrito, fungiendo como enlace directo Carlos (Fernando Hoyos), quien llegaba a Huehuetenango una o dos veces al mes. El proyecto contemplaba que, con base en

el trabajo previo hecho en la zona y los nuevos planes de la organización, el Frente debería salir a luz pública a mediados de 1980.» (Hurtado, 2009: 16)

Dada la experiencia organizativa de Fernando, se le encomendó ampliar las redes del Comité de Unidad Campesina (CUC) en todo el sur y centro de Huehuetenango. De nuevo Margarita Hurtado sintetiza de manera precisa la labor organizativa de Fernando Hoyos y el EGP entre 1979 y marzo de 1980: «Desde el mes de marzo de 1980 se crearon organismos de trabajo amplio, siendo Carlos el encargado de orientarlos (Fernando Hoyos, que había apoyado grandemente el surgimiento del CUC en el sur de Quiché). Se crearon equipos específicos para impulsar el trabajo en las áreas del centro y sur del departamento. Sus integrantes recibieron formación y orientación especial y entraron en comunicación y coordinación con las estructuras del CUC a nivel nacional. Empezó así a circular la propaganda del CUC en Huehuetenango, los principales líderes participaron en cursillos de formación y otra serie de actividades nacionales y regionales de la organización campesina. A pesar de los esfuerzos realizados, el desarrollo del CUC en el departamento en esa época fue muy modesto y de corta duración. Como parte de la explicación puede considerarse que la iniciativa de organizar el CUC en la región, no surgió de la propia población sino fue una orientación del EGP. Por otra parte, en la mayoría de los casos, la población ya organizada consideraba la lucha campesina reivindicativa como algo inferior a la lucha guerrillera. En su lógica era algo así como para qué perder tiempo en luchas parciales, mejor hacer la revolución y cambiar todo de una vez. Además, ese cambio total incluía por supuesto las demandas campesinas de tierra para trabajar y heredarle a sus hijos.» (Ibíd. 22)

Para 1979 y mediados de 1980 Fernando ya había escogido la lucha revolucionaria del EGP como medida organizativa

de enfrentar la opresión y, por qué no, pensar ampliamente en la liberación popular del yugo estatal-finquero. Su mismo itinerario refleja la vida compartida que estaba llevando: por un lado su residencia semiclandestina en La Merced, en la ciudad de Guatemala; por otro lado su trabajo organizativo amplio, sobre todo en Huehuetenango aunque visitando ocasionalmente otros departamentos, como Izabal para marzo de 1980. Por su parte los operativos policíacos arreciaban contra la casa de la zona 5 y La Merced, donde se realizaron cateos en marzo y abril de 1980. Cada vez era más peligroso regresar a la capital, sino a través de citas específicas en lugares determinados, siempre manteniendo un status clandestino. Mientras tanto en El Salvador había sido asesinado Monseñor Oscar Romero por esbirros paralelos al Ejército y al Estado, al igual que en Guatemala se generalizaba la persecución y asesinato de sacerdotes católicos, como el del párroco de Tiquisate, Escuintla, Conrado de la Cruz, muerto el 1 de mayo de 1980; asimismo el padre Walter Voordeckers el 12 de mayo de 1980, el padre José María Gran, párroco de Chajul, muere el 4 de junio del mismo año. En este sentido la movilidad de Fernando Hoyos y su relación con el EGP le permitió estar atento a los posibles atentados en rutas fijas, en visitas pastorales en comunidades de una diócesis específica. Por su parte el EGP sabía del compromiso de Fernando, por lo que llegaría la hora en que las visitas entre La Merced y la montaña huehueteca deberían terminarse. Para mediados de 1980, después de regresar de un viaje por Roma y Valladolid, retoma la organización con el EGP y ve como única salida la revolución ante la barbarie estatal. La unión de los grupos marginados y de las organizaciones guerrilleras sería un factor clave para enfrentar a un gobierno dispuesto a la masacre para mantener el estado de cosas. Esto nos lo comenta en una carta del 19 de agosto de 1980:

«El proceso de unidad camina a su ritmo y sobre bases objetivas. Las diferencias no se pueden negar pero hay bases de sobra y posibilidades de avanzar en la unidad necesaria. Ahora el proceso es más realista y se ve como un camino, sin idealismos pero con mucha decisión. La represión es feroz, pero ha habido golpes duros para el Ejército, sobre todo en El Quiché. En Cotzal cayeron 40 kaibiles y 30 heridos. San Marcos, Sololá, Alta Verapaz y golpes en la capital. Lucha de masas, nuevos tipos de actividades, semi-clandestinas. La gente comprende que no les vale no estar metidos en nada. Se acerca a las organizaciones buscando proteger su vida. La propaganda anticomunista se ve demasiado sus mentiras. *En una aldea de Santa Cruz Quiché: un grupo de niños atacó con hondas y piedras un carro de soldados gritando ejército asesino.* Los soldados retrocedieron persiguiéndoles y ametrallaron una casa matando a un señor. El parte del Ejército es que habían sido atacados por guerrilleros y que los habían repelido matando a uno de ellos. *La comunidad se enojó con los niños por ser culpables de la muerte del señor pero al oír el comunicado se volteó contra el Ejército.*»

No sabemos a dónde nos lleva el camino, no hay certidumbre más que aquella basada en la experiencia desatada en el pecho y el horizonte que nos presenta en cada respirar. Poco sabía Fernando que pronto su vida estaría íntimamente unida a la de un niño indígena rebelde, no de esta aldea de Santa Cruz del Quiché, sino de una aldea ixil de Cotzal. Chepito tampoco imaginaba que, desde su deseo de lucha y sus vivencias diarias con los compañeros alzados, conocería al sacerdote guerrillero Fernando, al Comandante Carlos. Más tarde, como veremos, Fernando Hoyos sintetizaría su experiencia general de la Montaña en los sonidos e imágenes de un solo sentir:

la gaita y la marimba, el mar de Vigo y los fríos bosques de los Cuchumatanes. Dos vidas, un gallego y un ixil, en las que los sueños y los palpitaes de liberación iban abriéndose a los años más críticos y violentos de la historia contemporánea de Guatemala y del continente entero.

CAPÍTULO III

**Encuentro contra la historia
de los tronos: Chepito
y Fernando Hoyos**

CAPÍTULO III
Encuentro contra la historia de los tronos:
Chepito y Fernando Hoyos

«No llegamos a ser un “ser completo” por nosotros mismos, sino sólo en comunión con los demás.»

Carta de Dietrich Bonhoeffer a Eberhard Bethge,
29 y 30 de enero 1944, p. 146

Para volver a soñar con la revolución, es necesario comprender sus formas históricas y conceptuales. Una vez diferenciado su momento histórico y el horizonte que pintaba, sea la comuna parisina, la revolución bolchevique o cubana, debemos ver qué ha sido lo que hemos vivido desde este concepto parteaguas en la historia de la humanidad. Si se inicia afirmando que la revolución en Centroamérica fue la repetición del canon leninista o cubano, se perderá realmente la riqueza que guarda escondida este enorme movimiento: su desbordamiento de las categorías. Construir el concepto desde la experiencia es cotejarlo con cómo se ha vivido y pensado en otras latitudes y momentos históricos, si no se hace esto se terminará haciendo una categorización que no penetra el secreto de las mismas: su *novum* (Bloch, 2006), novedad en tanto apertura y resquebrajamiento histórico. Este íntimo secreto es la oscuridad del instante vivido, como dice el mismo Bloch, allí donde lo que estamos acostumbrados a ver deja de ser iluminado por los reflectores y nos vamos haciendo camino desde la penumbra de nuestra propia construcción histórica. Desde las montañas Ixiles de los Cuchumatanes se nos fue abriendo un momento de tal intensidad que hasta ahora, décadas después, sólo comenzamos a descubrir su vitalidad y presencia en nuevas preguntas por el caminar heredado y abierto. En esos

senderos de los bosques fríos de Nebaj, Cotzal y Chajul caminó un pueblo que, en su impulso y deseo, hizo latir un horizonte de quiebre, de ruptura con más de 500 años de dominación y quién sabe cuántos más. Si queremos volver a hablar de revolución en Guatemala y el mundo, debemos referirnos a la especificidad de esos momentos que nos constituyen como llamas vivas escondidas en los bosques, en las fábricas tomadas, en las calles donde se regó la sangre de la transformación histórica humana. Algún día de septiembre de 1980 el joven sacerdote, Fernando Hoyos, en uno de los senderos abiertos por el machete guerrillero, escaló las montañas para, en el camino, *ir adquiriendo un nuevo nombre*, el de Comandante Carlos. En ese campamento había un niño ixil en el cual latía el corazón de su pueblo indígena entero, aquel guerrillero aún infante que se alzó en las montañas y que recordamos con el nombre de Chepito. Lo más importante de esa fecha en que se vieron por primera vez no es necesariamente lo que veían en sus mentes como imagen de la revolución, sino la profundidad del encuentro de dos colectividades hechas una en el éxodo de la opresión y la esclavitud. Después de todo, si algo debemos rescatar del sustrato histórico de la lucha es que, la revolución, antes que todo, *es un encuentro de dignidades*. El camino, el camino es pregunta, marchar y organizarse a partir de ahí.

Comandante Carlos desde el Frente Ho Chi Min: horizonte y contradicción social

Los constantes viajes de Fernando Hoyos entre Huehuetenango y la capital disminuyeron cuando, hacia mediados de 1980, la Dirección Nacional del EGP lo llama a formar parte del Frente Ho Chi Min. Localizado sobre todo en los municipios de Nebaj, Cotzal y Chajul, en el centro-norte del departamento de Quiché, este Frente había sido la entrada al



Fotografía No. 8

Fernando Hoyos en la Montaña, posiblemente octubre 1980.

Altiplano indígena desde las selvas del Ixcán. Esto había sucedido en los años 1972 y 1973 cuando grupos de catequistas y comerciantes ixiles de Cotzal realizaron una búsqueda de los guerrilleros que se preparaban en las selvas del Ixcán. Fernando Hoyos ahora pasaría a formar parte de la Dirección General del EGP a nivel nacional, ocupando el puesto de dirigente del área ixil, donde las comunidades indígenas históricamente habían resistido al Estado. En una entrevista realizada en 1980 por el periodista mexicano Mario Menéndez, no publicada por decisiones políticas, Hoyos, ahora Comandante Carlos, expresaría su sentir dentro de esta nueva etapa de su lucha junto al pueblo:

«En primer lugar, me siento orgulloso, pero sobre todo, me siento con una gran responsabilidad, porque ya el pertenecer a una organización de vanguardia de nuestro pueblo, no sólo es un motivo de orgullo, no es algo de prestigio, sino, ante todo, *una gran responsabilidad con nuestro pueblo*. Ya no es como antes, que uno camina sin una orientación, y su responsabilidad con el pueblo era con lo que uno conocía, con las limitaciones, ahora, como miembros del EGP, yo soy consciente de la responsabilidad ante todo el pueblo de Guatemala, y no sólo de Guatemala, porque esta revolución que hacemos en nuestras organizaciones de vanguardia, es también para el resto del mundo, es para el resto de Centroamérica, es para Latinoamérica y es para el mundo entero. Esa es nuestra visión. Entonces me siento con una gran responsabilidad, me siento feliz, porque es el instrumento que mejor me permite luchar por el pueblo, y por eso estoy en el EGP, por eso estoy aquí, porque es el instrumento que permite hacer la revolución, que el pueblo triunfe en la revolución, tome el poder y haga la revolución, por eso es que me siento contento, feliz, y a la vez, con una grave responsabilidad.» (Entrevista

Hoyos/Menéendez, 1980: 8; cursiva propia; Hoyos de Asig, 1997: 191)

La decisión estaba tomada por parte de Fernando, el camino era la revolución en conjunto con el pueblo. Notamos en esta respuesta un vocabulario distinto al que solía utilizar en sus cartas, aunque en el fondo trasluce el compromiso adquirido y la enorme responsabilidad de esta posición en la lucha revolucionaria guatemalteca. Al parecer, si bien se respetaban hasta cierto punto las creencias religiosas de los integrantes de la guerrilla, el marxismo-leninismo de muchos de sus integrantes todavía marginaba, de una u otra manera, el horizonte en la fe de la lucha particular. Por eso en esta entrevista Hoyos se pone en los zapatos de una parte integral de su vida, de esta nueva responsabilidad, la del Comandante Carlos. En toda la entrevista Fernando Hoyos centrará su mensaje en el recuento de las luchas organizativas del CUC, de las organizaciones de masas, de la Guerra Popular Revolucionaria, aunque, hacia el final de la misma, plantee un llamado radical a los cristianos a incorporarse a la lucha. Más adelante veremos la emergencia de esta radicalidad en la decisión cristiana y cómo Hoyos percibe en la lucha guerrillera la confirmación de un compromiso por el Pueblo tomado hasta lo último. Nada puede hablarse de esta decisión y del cambio de vocabulario si no se toma en cuenta que se vivía, todavía hacia finales de 1980, un proceso de escalada de la lucha que avizoraba realmente las posibilidades de una toma revolucionaria del poder. En una carta dirigida a su familia, Fernando hace distintos matices de este su alzamiento en la Montaña Ixil, mostrando el carácter vivo y persistente de su horizonte en la fe en sintonía con la lucha guerrillera que recién emprendía:

«Haré lo mejor que sé mi trabajo de orientación a los que están en esta lucha, aprendiendo cada día del pueblo he-

roico de Guatemala, aportando todo lo que he aprendido y superando los defectos que he ido acumulando en treinta y siete años de vida. La responsabilidad me hace temblar pero no me asusta porque sé que camino con otros y *confío en el triunfo del pueblo con la misma confianza en el Dios cristiano que he tenido siempre.*» (Hoyos de Asig, 2008: 98)

Común denominador de este momento histórico de Fernando: el sentimiento de responsabilidad. «Esta es una responsabilidad que le hace a uno preocuparse, que le impide incluso dormir y comer, porque es todo el pueblo lo que está en juego, la vida de todo un pueblo que ve en nosotros una esperanza.» (Ibídem). En su interior, consideramos, está luchando un agobio y una confianza, un temor y un horizonte, ambos en constante tensión, expresados como *camino en la fe renovada o de una desesperanzada fe, es decir, de la crisis de lo constatable.* Fernando está marchando y el pueblo a quien acompaña están caminando en los límites y adentrándose en terreno desconocido. Por eso el sosiego y la confianza que inundan por momentos sus cartas, aquellas nacidas de su *unio mystica* con las luchas del Pueblo, se convierten en preocupación, decepción y profundo temor. Ricardo Falla, atinadamente, llama a este querer ir más allá de Fernando Hoyos un «nadar mar adentro» (2008: 228). Precisamente porque, lejos de la imagen individual del guerrillero heroico, Hoyos está experimentando en carne propia algo que le rebasa y, al mismo tiempo, lo potencia. Allí en la Montaña no sólo está el EGP con su vanguardia y el apoyo de las *bases sociales*, ahí hay nacimiento social y conmemoración activa, las comunidades ixiles y k'iches están lanzándose a una rebelión mayor. ¿Cómo nombrar esta vivencia de liberación si se está en medio de ella? Semejante a como nos dice Adorno (2003) respecto al amor, no se puede expresar adecuadamente cuando se está en él, sino sólo se le concibe como experiencia

en el pasado, en el *amé*. La vivencia social que vivió Fernando era el eco de lo que él mismo sentía. Tal vez en el horizonte de muchos era el pueblo celebrando en el Parque Central, levantando los fusiles una vez derrocado el régimen militar y finquero. Payeras, por su parte, nos presenta su horizonte de la siguiente manera: «En nuestra insurrección urbana se verán, como en las fotografías de las revoluciones clásicas, destacamentos de obreros y ciudadanos, a bordo de camiones erizados de fusiles, entonando cantos de guerra y gritando consignas de victoria, en el momento de marchar a los combates finales.» (Payeras, 2006: 45)

Claro, ese horizonte también lo pudo haber compartido Hoyos. Pero la más hermosa constatación de su experiencia no se presenta en lo que vendrá, *sino en lo que ha vivido*. Esa experiencia que no tiene nombre, esa *unio mystica* con las luchas del pueblo, Fernando las captaba con una ternura impresionante y les daba nuevo aliento en la manera como las expresaba en sus cartas. Sólo un profundo revolucionario tiene el poder de percibir lo oculto en los detalles, aquello que Walt Whitman se refiere en un poema:

«¿Por qué habría de desear ver a Dios mejor que en este día?
Veo algo de Dios en cada hora de las veinticuatro y en cada
segundo también,
en los rostros de hombres y mujeres veo a Dios y en mi
propio rostro en el espejo;
encuentro cartas de Dios dejadas caer en la calle y todas
ellas están firmadas con el nombre de Dios,
y las dejo donde están porque sé que otras jamás dejarán
de llegar puntualmente.»¹⁰

10 Poema 48 en *Canto a mí mismo*. El original de estos versos es: «Why should I wish to see God better than this day? I see something of God each hour of the

Lo específico de Fernando Hoyos es que, desde los límites, fue capaz de captar la comunidad en movimiento, en nacimiento. Su misma vida individual se relativizó, ya no era la mónada sino el centro de una posible experiencia comunitaria. Tal vez uno de sus más grandes dolores haya sido algo que él mismo ya había reflexionado años atrás, el saber que la violencia del poder obliga al revolucionario a debatirse a través de medios hostiles. Aún así Fernando supo que lo que estaba viviendo y reflexionando día con día, desde las montañas ixiles, era algo único, tal como lo describe a su familia en una de sus cartas:

«Imaginaos un mundo de niebla de montañas y árboles, a cierta distancia de la población amiga en lucha. La vida transcurre desde las 5.50 en la mañana hasta las 6 de la tarde, en que entra la noche poco a poco. Imaginad ruido de helicópteros y aviones de guerra de vez en cuando y bombardeos más o menos cercanos y tendréis otro pedacito de ambiente. Caminos cuesta arriba y cuesta abajo, con la mochila algo más pesada que cuando caminábamos por montañas gallegas e imaginad también que ando uniformado de guerrillero y siempre alerta porque cada descuido, en una guerra, puede ser mortal.» (Hoyos de Asig, 2008: 110)

En ese mar de sentimientos y reflexiones, desde ese *mundo de niebla* del que nos habla Fernando, se toparía con aquel niño llamado Chepito, de 13 años. Un encuentro donde se unirían dos vidas más allá de los límites, desde una revolución que no ha terminado hasta hoy en día.

twenty-four, and each moment then, in the faces of men and women I see God, and in my own face in the glass; I find letter from God dropped in the street, and every one is signed by God's name, and I leave them where they are, for I know that others will punctually come forever and ever.» (2008: 192-195).

El niño *indio* y el sacerdote *español*: contra la historia

La fotografía siguiente fue tomada por Mario Menéndez en octubre de 1980, posiblemente en el campamento El Yuro, nombrado así por la famosa quebrada donde falleció el Che Guevara en 1967. En ella vemos varios guerrilleros indígenas, destacando Chepito quien muestra su arma y se distingue del resto por la boina ladeada. Su mirada tampoco está dirigida al lente de la cámara, sino está observando hacia arriba, a la izquierda. Seguramente por estos días Chepito conocería al Comandante Carlos y, por alguna razón que no tenemos clara, el niño ixil le acompañaría en reuniones de índole político. Hacia algunos meses Fernando había escrito cómo los niños



Fotografía No. 9

Chepito mostrando su arma junto a otros guerrilleros indígenas. Posiblemente en el campamento El Yuro en Chajul, Quiché, hacia octubre de 1980.

de una aldea de Santa Cruz del Quiché habían lanzado piedras contra las fuerzas castrenses mientras les gritaban Ejército asesino. ¿Quién hubiera imaginado que un niño rebelde sería con quien compartiría los últimos años de su vida?

Como hemos mencionado, ya para octubre de 1980 Fernando Hoyos era parte de la Dirección Nacional del EGP. Eran momentos centrales de alzamiento regional y de intensificación de la lucha revolucionaria. Entre el 10 y el 25 de agosto de ese mismo año el EGP había ocupado gran número de fincas de toda la Zona Reina, en el norte del Quiché. En el Polígono 18, Ixcán se había emboscado un camión entero del Ejército, recuperando armamento de la 3era. Compañía “Calaveras”, de las fuerzas especiales kaibiles¹¹. Asimismo, la lucha se había extendido a Huehuetenango el 24 y 25 de agosto donde, por primera vez, se tomaban las cabeceras municipales de San Miguel Acatán, San Rafael La Independencia y Santa Eulalia, realizando mitines revolucionarios y capturando armas del contingente estatal¹². Al mismo tiempo el EGP anunciaba la creación de un nuevo Frente Guerrillero nombrado Comandante Ernesto Guevara, ubicado en Huehuetenango¹³. Por su parte, el Frente Ho Chi Min, presente sobre todo en los municipios ixiles de Nebaj, Cotzal y Chajul, se consolidaba como una región indígena rebelde. Fernando Hoyos estaría encargado ni más ni menos que del Frente a través del cual se expandiría la rebelión y la Guerra Popular Revolucionaria al resto del país. Dicha responsabilidad, como él mismo lo decía, era enorme.

11 Parte de Guerra de septiembre 1980.

12 Parte de Guerra - Agosto: Mes de victoriosos combates revolucionarios.

13 Periódico *Impacto* - “Nuevo Frente Guerrillero Surge en Huehuetenango”. 20 de septiembre 1980.

El 28 de octubre de 1980 se establecía en Chajul la Compañía 19 de Enero, la cual reuniría diversos grupos guerrilleros para concentrarlos en una fuerza mayor, capaz de atacar un destacamento castrense fuertemente armado. La iniciativa estaba a favor de la guerrilla mientras que el Ejército incurría en las primeras masacres en Ixcán, lo que iba radicalizando la opción de muchos campesinos y parcelistas a favor de la lucha revolucionaria. Es desde este ambiente y acciones que se conocen Fernando Hoyos y Chepito, no desde la derrota sino desde el avance rebelde en Ixcán, la región ixil de Quiché y el norte de Huehuetenango. Fernando cuenta cómo se vivía este momento en el campamento guerrillero de Chajul:

«Fue en los días de Yuro, cuando el campamento se estaba vaciando en gritos de triunfo y colorido; cuando el triunfo estaba demasiado cercano para ser cierto, y el sol y las lluvias se empujaban compitiendo. Acabábamos de formar el pelotón que llamamos de Combate, queriendo embrujar con ese nombre la suerte que le esperaba.»

Lo fulminante del momento pareciera enfocarnos la atención solamente en los resultados militares victoriosos, en ese entonces, de la guerrilla. Pero hay algo más importante aún, el campamento El Yuro fue oportuno para *el encuentro entre diversas historias de dolor y de lucha*, de indígenas de distintos pueblos e idiomas, de ladinos de Oriente, de la Costa Sur y de la capital¹⁴. Si bien ya desde 1978 venían

14 Estos encuentros desde el dolor y la lucha, con sus contradicciones, suelen ser acallados por distintos académicos por homogeneizarlos bajo el juicio de que la guerrilla seguía una lógica militar y racista. Si bien en momentos estas relaciones se reprodujeron, se olvida cómo la lucha desde abajo es una posible apertura para transformar las relaciones cuando se cuestionan los patrones históricos de dominación, de propiedad privada y explotación. Dichos momentos de confluencia suelen ser ignorados por académicos como Charles

existiendo contradicciones entre algunos mandos medios y los dirigentes, en este momento todavía el énfasis en la unidad y la derrota del enemigo no daban cabida a una escisión del movimiento. Por eso lo característico de El Yuro es que todavía conjuraba un aura revolucionaria desde el avance y la masiva incorporación de cientos de pueblos indígenas a la lucha. La forma de relaciones de dominación estaba en crisis en el norte de Quiché y Huehuetenango, muchos indígenas dejaron de ir a las fincas y decidieron apoyar la lucha. Así lo muestra el fragmento en el que, según el comunicado, nos habla Chepito:

«La gente iba antes a la costa, ahora ya no porque tienen miedo de que dicen que son todos guerrilleros y los matan, y porque no quieren trabajar a los ricos. Ponen milpa para comer y para mandar a la guerrilla, venden ropa o animales o hacen otras cosas para ayudarse, compran entre todos, para tener algo de dinero y seguir ayudando, porque ahora la gente pasa muchas penas. Sólo las poblaciones saben cuál es el maíz de la guerrilla. Los ricos ya se fueron mucho de por allí. Estas tierras la trabajan todos. Si una compañera ya no tiene su compañero todos van a trabajar su milpa. Si alguno ya no tiene casa, si le queman la casa, van todos para ayudar a poner otra casa. Ponen posta también en cada lugar, y van avisando de lugar en lugar cuando viene el enemigo. Los compañeros preguntan qué podemos hacer, cómo podemos colaborar.» (Relatos de Chepito, 1983: 11)

Hale (2007) quien da relevancia a sus entrevistas con sacerdotes, militares, burócratas, pocos ex combatientes, construyendo cajas de clasificación que pretenden ser categorías analíticas como mestizo universalista.

Este quiebre de las relaciones de dominación propicia una crisis de lo que es normalidad y aceptación, deber estamental y resignación. Los ixiles están experimentando en ese entonces una ampliación de su lucha la cual coincide con ciertos horizontes propuestos por la guerrilla: la crítica a la finca, al Ejército, al gobierno de los ricos. No obstante, el impulso revolucionario no es solamente exterior, es decir, del Estado, sino también de la forma estamental de las mismas comunidades indígenas. Muchas jóvenes mujeres se están alzando junto a la guerrilla, toman sus decisiones consultándolo con sus padres pero con un margen de autonomía. Algunos apoyaban la decisión de las hijas de alzarse en la Montaña, otros no. Asimismo, la crisis provocada por la lucha, ponía en entredicho la supuesta superioridad del ladino propietario respecto a los indígenas. El mismo Stoll (1993: 204), entre los datos que aporta desde su idea de los dos fuegos, menciona cómo los finqueros del área y de la Costa están molestos por lo rebeldes que suelen ser los ixiles en los trabajos. En los campamentos, si bien existe la disciplina militar, se buscaría evitar un trato que reprodujera las relaciones personales finqueras. La palabra *compañero*, en tanto relación social, implica el internarse en un nuevo mundo en gestación, uno donde el revolucionar el horizonte implicaba, desde ya, una transformación de las relaciones sociales cotidianas de dominación¹⁵.

Chepito y Fernando se conocieron desde la experiencia de esta crisis, con sus profundas posibilidades y dificultades de emancipación. Se encontraron en tanto niño de 11 años

15 Esto, de nuevo, en tanto horizonte y apertura social que se dio, aunque también en los campamentos se reprodujeran dichas relaciones, se cambiarían los apelativos revolucionarios por eufemismos y las condiciones militares propiciarían relaciones de subordinación. Esto es parte de las contradicciones de la forma guerrillera de la lucha, la cual en este escrito sólo identificaremos para, posteriormente en otro trabajo, analizar detalladamente la contradicción entre socialidad de liberación, defensa y forma guerrillera.

y adulto de 37 años; en tanto ixil y gallego; en tanto niño guerrillero y comandante. Pero también, hoy podemos verlo, desde una relación histórica intrínsecamente constituida en las relaciones de dominación en Guatemala, Chepito y Fernando en tanto *indio y español*, en tanto *pueblo y sacerdote*. Resaltamos estas condiciones para mostrar las formas de dominación que se estaban quebrando en ambos. Sus propias experiencias de vida y lucha estaban superando lo que históricamente constituye ambas en tanto subordinado y subordinante, rebaño representado y voz representante. Desde los Cuchumatanes se están resquebrajando estas relaciones, esto lo evidencia el momento y el lugar del encuentro, en ellos no se estaría actualizando la Colonia en la división estamental del poder ni la subordinación institucional del polo pasivo frente al activo. Hay algo más. Aquí los nombres y las adscripciones exteriores están cuestionadas, el español no ha llegado al país a dominar al indio, como sí lo harían los Gutiérrez comerciantes contra los k'ichés pobres de Quetzaltenango (C.f. Grandin, 2007). Chepito es un niño ixil, miembro de un pueblo en proceso de liberación; Fernando es un joven sacerdote gallego, quien trae la lucha histórica de su pueblo en la convergencia y confluencia con la revolución guatemalteca. Hemos llegado a una instancia donde los nombres, las nacionalidades y lo históricamente determinado se desdoblan, se tuercen, se difuminan. Estamos ante una comunidad en construcción, una que no respeta lo que se ha hecho e impuesto como fetiche, como carga, sino que explota y da vida a un proceso de apertura. Lo distinto de Chepito y del pueblo ixil bulle como posibilidad de lo nuevo, pero también de la defensa de la socialidad comunitaria. Fernando está viviendo esta emancipación siendo parte del mismo, no como representante. Toda idea de representación cae al suelo ante la fortaleza histórica del encuentro entre Chepito y Fer-

nando, nadie está sustituyendo la experiencia particular de cada uno ni de su origen, al contrario, se está potenciando en tensión hacia algo innombrable.

Es cierto, no poseemos alguna carta donde Fernando, con su poderosa y, a la vez, sutil pluma, nos hablara de Chepito. Nos han llegado testimonios de sus compañeros, relatos y comunicados del EGP, fotografías tomadas en el mismo campamento, pero ninguna juntos. Ahora bien, lo que sí constatamos en las cartas de Fernando es ese universo al cual se estaba acercando, ese que le imbuía totalmente y le llevaba a viajar desde lo más profundo de su experiencia de lucha a los recuerdos de la infancia, olores, sonidos. Citemos *in extenso* uno de los escritos de la Montaña, fechado el 23 de mayo de 1981. En él vemos cómo Fernando vivió ese innombrable encuentro, ese del cual era parte sin lugar a dudas Chepito y el alzamiento popular:

«Hoy me llegan *los ecos de gaita y de marimba confundidos*, tratando de crear música y armonía. Reflejo de sentimientos de dos etapas distintas de mi vida. *Ayer era el niño de ojos y boca abierta ante el misterio de los sones de la gaita de mi tierra*, de notas agudas y cantarinas, como el acento discriminado de mi pueblo. Eran cantos de olas y tormentas, de salidas del puerto y despedidas, de olor a pez-pescado, de luz, sonido y viento. Los muelles de ayer y sus barcos dormidos, se me antojan de otros tiempos muy lejanos, pero dejaron una señal marina entre mis sentimientos, una clave de sentir y de pensar lo acumulado en un momento. Hoy se mezclan los sentimientos de la gaita lejana y el son de la marimba. Ya no son los ojos y la boca abierta, pero siguen abiertos mis sentimientos y *con la misma inquietud ante el misterio, trato de descifrar los sones que caminan entre ríos y montañas y se trasladan*,

suave y dulcemente, en mis pueblos de hoy. Hoy es el guerrillero el que escucha y mira con ojos siempre abiertos, atento al caminar de nuestro Pueblo. Tiene historias de dolor y alegría, de represión y de discriminación de muchas vidas, de explotación y esperanza de triunfo, de lucha y combate. Tiene notas de odio y de tristeza cuando recuerda al Ejército asesino masacrando a los niños de mi Pueblo. Tiene muchas notas de esperanza cuando habla de lucha y los avances de mi pueblo. Tiene notas de triunfo cuando canta nuestros éxitos. Y en las notas de marimba, voy mezclando las notas de la gaita de mi otro pueblo, montaña y mar, música y viento, niñez y días guerrilleros. Día tras día forman armonía y juntos se dirigen al triunfo de mi Pueblo. Así caminan hoy mis sentimientos, sonidos de gaita lejana, con mar salpicando las orillas de mis pensamientos y sonos de marimba, muy cercanos, que entrelazan lo pasado y lo cercano, con aires de montaña armada y guerrillera. La gaita y la marimba cantan hoy, juntas, la esperanza del triunfo y enfilan seguros hacia la victoria final, el barco de mi niñez y las montañas cada vez más altas y llenas de vida de mi Pueblo.» (Hoyos de Asig, Blanco, Corral, 2008: 76; cursiva propia)

En esta carta, lo indefinido sólo puede aprehenderse a través de imágenes del pasado hecho uno en la vivencia del presente. La línea temporal que afirma que lo pasado está muerto se quiebra, emerge un nuevo sentir que reconcilia los pasos del niño en el caminar del hombre. Pero no es un caminar solitario-individual, sino la conciencia de *lo colectivo* que va abriéndose paso en su vida, semejante a la risa entre amigos. Fernando no busca resolver el vacío que camina más allá de los límites, simplemente lo refiere en tanto *misterio*, uno al cual no le teme y más bien siente que se ha entregado

en su vida. La palabra dios desaparece de esta parte de la carta, no hace falta afirmarla. El hombre en su camino se ha reconocido, distinto y diverso, pero no anulado. Esta carta no debe interpretarse bajo los marcos cerrados de un nacionalismo o un doble localismo compartido. Verlo así iría en sentido contrario de lo que apunta. Aquí las vivencias concretas y particulares poseen el secreto de lo universal, ¿para qué utilizar conceptos totalizantes si el tesoro no yace en el territorio que abarca, sino en los detalles experimentados que salvaguardan la capacidad de comunión del particular? Los ojos y la boca abierta evidencian que la capacidad de asombro que poseía el niño en Vigo sigue presente en la música que escucha el guerrillero en los Cuchumatanes. La descripción del paisaje quiebra las separaciones históricas, la vastedad del horizonte marítimo y la altura de la montaña no son sólo apreciaciones cartográficas, *sino experiencias geográficas del alma humana, revolucionaria*. La altura a la vez como profundidad, la vastedad como sentido del respirar: el individuo histórico siendo movido por el misterio y el secreto, no para revelarlo en su encierro, sino para transmitirlo en cada movimiento de su cuerpo como llamado a la comunidad humana universal. Fernando, el guerrillero, ha roto lo asociado a lo español en Guatemala para convertirlo en el lenguaje de la lucha compartida. Es más, contra el ser histórico de lo español, en tanto recuerdo de conquista, se contraponen la fluidez y la hermosura de hacer de este idioma el vínculo solidarizado que rebasa las predisposiciones al poder. Las espadas de la conquista y los azotes de la Corona han sido abolidas en su acompañamiento del pueblo, antes bien la espada conquistadora y los azotes del finquero han tomado cuerpo en el himno nacional que canta el Ejército de Guatemala y en la bandera colocada en las aldeas luego de la instauración de las Patrullas de Autodefensa Civil. La comunidad es móvil y

choca contra las determinaciones históricas, precisamente en las vidas entregadas a la lucha desde el pueblo.

Fernando se fue haciendo uno con el pueblo, esto lo demostró hasta el final de su vida. No hace falta cubrir de discurso heroico guerrillero, basta con escuchar los recuerdos de quienes lo conocieron. Pero Fernando no fue el único, miles se alzaron desde las distintas posiciones en las que habían nacido en la división social del trabajo de Guatemala. Estudiantes ladinos rompieron lo conocido de su vida en la ciudad capital y se relacionaron con campesinos de la Costa y del Altiplano. Los indígenas, a su vez, discernieron quiénes eran los ladinos propietarios y finqueros que los maltrataban y buscaron relacionarse, no sin contradicciones, con sindicalistas mestizos y campesinos de la Costa Sur. La fuerza revolucionaria irrumpió contra las categorías fijas del poder, las mismas que imponen una reproducción de las relaciones sociales y eternizan la subordinación social. No sólo como discurso, como “saneamiento racial”, sino hasta el punto de morir juntos en la lucha. Sonia Magalí Welches, estudiante de derecho en la Universidad de San Carlos e hija de un obrero desaparecido, muere en la quema de la Embajada de España junto a Vicente Menchú y otros campesinos indígenas del norte de Quiché y obreros de la capital. Es a partir de aquí que nos vamos alejando de las aguas que surcaron los barcos de las llamadas revoluciones triunfantes. Se ha justificado en ellas el sacrificio, la entrega y el heroísmo de sus mártires, sobre todo en las impresionantes luchas de los pueblos cubano, vietnamita y nicaragüense. No podemos hacer lo mismo en la historia de la revolución en Guatemala, así como de otros pueblos o de individuos torturados, asesinados, desaparecidos, donde su muerte no fue coronada por el triunfo popular sino por el olvido, la confirmación de los dictadores y la apatía social.

¿Desaparece necesariamente el levantar el puño cuando el grito de muerte premió la osadía de soñar lo totalmente-otro? Fernando y Chepito vivieron ese proceso de ilusión y barbarie, ¿tendrán algo que decirnos desde la fría oscuridad de lo que experimentaron días antes de morir?

CAPÍTULO IV

La cruz histórica de la contrainsurgencia

CAPÍTULO IV

La cruz histórica de la contrainsurgencia

«¿Quién pudiera cambiar mi cabeza en una vertiente y que de mis ojos brotara un arrollo de lágrimas para así llorar, día y noche, los muertos de la hija de mi pueblo?»

Jeremías, 8, 23

Al conocer y recordar el año de 1982 nos quedan dos opciones, de las cuales una se suele escoger como deriva de la indiferencia. Empecemos por esta. Uno, el horizonte revolucionario se mostró falso y erróneo, lo cual se evidencia en que de nada sirvió la lucha, mucho menos las emociones y reflexiones que de ella brotaron: la dignidad, la ilusión por cambiar el mundo, la entrega. El que más de 250,000 mujeres, hombres y niños estén hoy muertos y muchos de ellos desaparecidos, es la constatación de la enorme derrota y fracaso. Independientemente de que esto se utilice para hacer apología de cómo el Estado logró defenderse de los terroristas y la expansión cubana, o que los guerrilleros estuvieron equivocados, ambas posiciones convergen: se acepta el pasado y se le cierra, no tiene nada que darnos. Pero también hay otra opción, por ende. Dos, la derrota y el fracaso no son configuraciones cerradas y dadas, el que haya sido aplastado el movimiento revolucionario bajo el peor exterminio social de la América contemporánea no determina que todo lo vivido anteriormente es falso o inocuo. Aquí lo vivido rebasa la guadaña contrainsurgente. Hay algo que sintieron miles de trabajadoras, obreros, campesinos, jóvenes estudiantes, maestros que es injusto cubrir con la misma tierra castrense del olvido. En ellos y ellas latió la indignación, la cual co-

rrespondió a una profunda experiencia de dignidad humana, cambiar el mundo no era tema de locos sino de responsables, la vida individual vibraba al unísono del colectivo en levantamiento. Esta opción es la más difícil, simplemente porque es encontrar la vida rebotante en un pasado que se quiere por marchito y enterrado. Esto nos plantea la pregunta por la empatía como movimiento social, no porque se haga unilateralmente con el pasado, sino porque el mismo conlleva acercarse al dolor del hoy como experiencia consecuente con los esfuerzos del ayer. Pero llegamos a las masacres de 1982 y la oscuridad se hace presente en nosotros. La nada, el sinsentido, la roca del destino parecieran pesar más que los intentos de revolucionar el mundo. Caemos. Quien busca amar desde la historia del pueblo sufriente necesariamente debe pasar y, a como van las cosas, incluso caminar con el pecho atravesado por una espada que no ha dejado de herir de muerte. Fernando Hoyos y Chepito, como veremos en este apartado, vivieron ambos momentos hasta su culmen, es decir, más allá de los límites. La enorme energía y motivación del pueblo en levantamiento se trastocó en el profundo dolor y decepción de verlo humillado y quemado esa tarde en el caserío Puente Alto. Ellos, como muchos que presenciaron este horror, fueron los primeros en hacer de su pecho un huracán de vida y muerte. En cierto sentido, antes de morir, ya habían muerto en el Pueblo masacrado. Recordar esto nos confirma que, si deseamos seguir caminando, debemos aceptar que nosotros mismos hemos muerto en esos cuerpos quemados de la masacre de Puente Alto. ¿Vivimos? ¿A pesar de la muerte? ¿Por qué?

Tinieblas de Hoyos y la tormenta se avecina

«Lo único que veo claro de momento en este problema es que una “formación” que fracasa en los momentos de peligro no es tal formación. La formación debe poder enfrentarse al peligro y a la muerte *impavidum feriunt ruinae* (Horacio): “las ruinas alcanzarán al intrépido” –aunque no sea capaz de superarlos–. ¿Qué significa superar? ¿Obtener el perdón en el juicio, o la alegría en el temor?»

Carta de Dietrich Bonhoeffer a Renate y Eberhard Bethge, 23 de enero 1944, p.142.

Salirse de los límites y romper con la identidad no es cuestión de aventura y seguridad de un final feliz. Si bien romper con el carácter cósico de la realidad permite abrir la experiencia hacia nuevos horizontes, no dictados ni impuestos, el sablazo de la violencia histórica está presto a lanzarse sobre el intrépido. Todo levantarse implica el peligro de la caída. Incluso el estudio más preciso de la realidad histórica y de las “correlaciones de fuerza” no es de por sí un dictamen determinante para la objetividad de la decisión de sublevarse. La crisis no es una ola en la que se monta la revolución, es el movimiento mismo de la revolución lo que provoca la crisis. Así, pues, contrario a quienes piensan que las rebeliones transformadoras del mundo se erigen sobre suelo seguro, sucede exactamente lo contrario. La revolución es un ir hacia un terreno inseguro, los pasos no están determinados sino se van construyendo. El muelle quedó detrás, las manos que una vez levaron anclas son las mismas que hoy deben enfrentar los vientos tormentosos de la historia de opresión y la amenaza estatal. El gran dolor de la neurótica repetición histórica reside en que el cuerpo alzado, aquel que se niega a seguir siendo *instrumentum vocale* de su amo, ha convertido en luz liberadora cada uno de sus movimientos,

por lo que corre el peligro de ser capturado, torturado, violado, flagelado por la oscuridad de la dominación. El poder, queriendo extirpar la luz, hace todo lo que tiene a su alcance para demostrarle la sacralidad fetichista que trasgrede y niega siquiera la posibilidad de existencia de la luminosidad del alzamiento. Levantar la cabeza es posibilidad de perderla, no hacerlo asegura el destino externo como mero valle de lágrimas ahistórico.

Fernando, como profundo cristiano, supo el carácter desdoblado del dolor social *de manera histórica*. Lejos de hacer del Cristo una figura mítica que salva como chivo expiatorio del pecado abstracto, penetró la fortaleza histórica de los sufrimientos de Jesús de Nazaret en el amor al reino, al pueblo. La cruz del mundo no es la apología al poder del Estado y los generales, es más bien la disposición última a negar el fetiche sobre el cual se erigen y que condena a muerte a los pobres, marginadas y, como no, alzados. ¡Cuántas veces morimos en la muerte ajena! No porque sea un acompañar la pasión desde afuera, sino porque lo que es destruido en el asesinato es, de una u otra manera, el secreto de nuestra propia palabra. Por eso no se puede nacer como proceso humano si no es tomando el impulso de las vidas segadas como propio. ¿Qué significa retomar el impulso y la respiración anhelante cuando el temeroso fetiche sigue dependiendo de su exterminio? En todo caso las llagas y la persecución no son sagradas en sí, esto sería afirmar al mismo tiempo al torturador y al explotador. Más bien el dolor existe como negación de la vida desde la misma fuerza que busca combatir al fetiche. La cruz, de manera teológica e histórica, es la afirmación del poder de la muerte sobre el cuerpo clavado y humillado, pero es, desde la fe, el *plus* inagotable del espíritu redentor que construye el Reino de Dios. Por eso la importancia de la resurrección en la fe cristiana, porque el cuerpo flagelado y adolorido es vivificado y dignificado desde

la fuerza de Dios. Con el grito de muerte de Jesús crucificado, la cortina del templo se rasga, con lo cual ninguna figura de Dios puede representarse ni afirmarse desde la institución que, en pos de sí misma, asesinó al individuo concreto que *se atrevió a amar*.

El cristiano asume lo que implica su amor a la vida, precisamente porque su camino en la fe es la fuerza que impulsa, contra toda esperanza, a rebasar los límites. En su camino no sabrá si será capaz de sortear los peligros de la persecución e incluso la muerte, no sólo física, sino del horizonte que cree, en su momento, es el Reino. El asumir la decisión va abriendo el camino pero, también, cerrando otros. Las figuras externas del consuelo, a medida que se avanza, van cayendo y la utopía ya no sólo ilumina las verdes praderas de la llegada, sino muchas veces se concreta como su contrario. La decepción y el miedo son parte de este rebasamiento de la forma, de los límites: «Quien no tiene miedo aquí jamás avanza hacia sí mismo. Es preciso que lo consuma a uno la propia debilidad y el escaso valor de cuanto puede dar de sí. “Pero, ¿adónde ir?”, ardua y tenebrosa es nuestra marcha. Tiene que darse en primerísimo lugar el miedo a perder la propia salvación, la cual nunca se logra inconscientemente. Caminamos sobre el filo de la navaja, vivimos en el intersticio, apenas sujetos por un hilo imperceptible que de momento nos va librando de la caída total. Si la noche nos sorprende lejos de la posada, perecemos; el cristiano sólo vive y se aplica en tal tensión constante. Y esta es la razón de que no se detenga, de que no refresque, voluptuoso, su fiebre en el falso césped, en la falsa paz de la carne; su alma, por el contrario, se mantiene vigilante, y es justamente en el temor y temblor cuando más se aferra a sí misma, y sólo quien en tal situación adopte una actitud valerosa y cuerda conocerá la bienaventuranza.» (Bloch, 2002: 206). La noche para Fernando empezaría con el intento de secuestro que sufrió

en 1977 por soldados y policías judiciales, pero, sobre todo, cuando comenzó a ver al pueblo asesinado al que tanto amaba.

Margarita Hurtado, revolucionaria del EGP, recuerda cómo vivieron Fernando, ella y otros compañeros la noticia de la quema de campesinos, estudiantes y obreros en la Embajada de España: «Una vez estábamos nosotros en unos cerros de San Antonio Huista, llegó Fernando justo cuando se estaba dando la toma de la Embajada de España en la capital, el 31 de enero de 1980. Él llegó feliz a contarnos las acciones de los campesinos en la ciudad de Guatemala, las reivindicaciones que estaban haciendo en diversas instituciones y la demanda de que el Ejército se retirara de la zona ixil. Ese día empezamos la reunión hablando de todo eso, con la expectativa de lo que se podía conseguir con la toma de la Embajada para que se conocieran las denuncias a nivel internacional. Fernando estaba feliz y esperanzado. Al mediodía, dijo: “Bueno, suspendamos aquí la reunión y oigamos el noticiero”. La desgracia fue que, al poner el noticiero, empezaron las noticias de la masacre que se estaba dando en la Embajada, donde quemaron a todos sus ocupantes. Entonces, de esa felicidad inicial que teníamos por la acción, pasamos a las noticias terribles de lo que estaba sucediendo, y yo recuerdo que todos nos quedamos consternados y callados, y todos empezamos a llorar. Yo vi llorar a Fernando, pero ¡amargamente!, tenía presente a la gente que él había dejado días antes, animada por la lucha que estaban haciendo, muchos de ellos compañeros y amigos y... fue impresionante.» (Hurtado, 2008: 146)

Dos masacres indignaron terriblemente aquellos años: la de los campesinos y campesinas indígenas de Panzós el 29 de mayo de 1978 y la quema de los ocupantes en esta Embajada el 31 de enero de 1980. En los disparos de la primera y en las llamas que abrasaron a los denunciantes se percibió, por primera vez, hasta dónde podía llegar el Estado guatemalteco

para contener la ola revolucionaria. Esos disparos y esas llamas sólo serían el anuncio de la peor barbarie contemporánea en la historia de todo el continente. Sin embargo, en esos momentos, contrario al pánico que pretendía inmovilizar las luchas, las azuzó. La indignación por la masacre motivó el alzamiento de muchos campesinos y estudiantes universitarios a lo largo y ancho del país. Menos de un mes después el Comité de Unidad Campesina (CUC) logró articular el descontento y la lucha campesina en las fincas agroexportadoras de la Costa Sur, completando así un proceso previo en el cual los trabajadores de los ingenios azucareros y de las fincas algodoneras se declararon en huelga. Esta era una demostración del deseo de lucha a pesar del efecto devastador de la masacre, tal como lo comenta un dirigente del EGP para el momento: «[...] lo que significó desafiar después de la Embajada de España, quince días después, o sea, dos semanas después de la masacre de la Embajada de España, estalla la huelga, la respuesta más combativa, más contundente. Pero no es una respuesta armada, bueno, entonces atacamos este cuartel... es responder con una huelga general.»¹⁶. El llanto amargo de Fernando Hoyos, Margarita Hurtado y otros revolucionarios se convirtió en un impulso a reivindicar su muerte, «el color de la sangre no se olvida». De manera realmente penetrante, Juan José Hurtado (2012) nos presenta una vivencia que refleja el impulso de lucha y dignidad de miles de jóvenes estudiantes en la capital tras la masacre de la embajada:

«Tras la masacre vinieron nuevas luchas y el FERG [Frente Estudiantil Revolucionario “Robin García”] se propuso crecer más en número para tener más fuerza, promoviendo la integración de nuevos miembros. Como un estímulo

16 Entrevista a dirigente del EGP - Ciudad de Guatemala, 4 de enero 2011.

para las y los nuevos integrantes, así como para quienes ya éramos parte de la organización estudiantil, antes de comenzar las reuniones y asambleas, cada una y cada uno de los nuevos miembros se presentaba ante los demás, diciendo su nombre y qué le movía a formar parte de la Organización. Y fue en una de esas asambleas que alguien dijo las palabras que se me grabaron para siempre y que ahora repito. Al momento de presentarse una de las nuevas participantes, con voz quebrada dijo: “Yo, de verdad, no sé mucho de política... pero yo era amiga de Sonia Magaly. Sé que era una buena persona. Y si a ella la mataron, yo estoy aquí para ocupar su lugar.”»

La barbarie, para 1980, todavía era un aliciente para entregarse más profundamente a los esfuerzos organizativos y revolucionarios. Sobre todo en las comunidades indígenas rebeldes del Altiplano la respuesta no era cohibirse sino precipitar el volcán de indignación. Para Fernando y Chepito era la montaña ixil, el campamento de El Yuro, las canciones revolucionarias y el crecimiento ofensivo de la guerrilla. Pero una cosa es cuando el horizonte de la toma revolucionaria del Estado parece redimir a los caídos en la entrega a la lucha, otra muy distinta cuando el mismo horizonte se convierte en el patíbulo de la ilusión. La muerte ya no se siente solamente en el compañero caído, sino en los conflictos internos de los revolucionarios, en el estallido de las contradicciones y en un cielo que no promete más la redención sino la amenaza de bombas. Hacia mediados de 1981 dos compañeros de Fernando Hoyos son secuestrados, el primero un sacerdote jesuita, el segundo un organizador indígena del CUC. Terribles dudas surgen en Fernando quien, a pesar de imaginar las torturas bestiales del Estado, se debate entre un sentimiento de traición y uno de esperanza. La victoria se ve lejana, el pueblo está siendo

masacrado, sus amigos son secuestrados y denuncian por distintos motivos, fuese o no por la tortura. Asimismo, el EGP entra en crisis profunda hacia noviembre de 1981, situación que se manifestará en fuertes problemas internos que se detonarán hacia finales de febrero de 1982. El *hombre nuevo*, tan anhelado desde la revolución cubana, así como el triunfo de los pobres, son cada vez más lejanos. Meses antes, todavía en 1981, Fernando expresaba desde la Montaña las tinieblas del momento y el presentimiento de la tormenta que se avecinaba:

«Hoy he vuelto a escribir, en medio de la tarde silenciosa. Algo se quiebra dentro de mí. Siento una vez más la extraña sensación no deseada que mezcla melancolía y tristeza de lo que no es tan perfecto y claro como se desearía y como debiera ser. Tal vez sea el descubrir las propias limitaciones o el ver que no todos los corazones son iguales, tal vez sea descubrir que no podemos descansar en el camino y recordar que también tenemos un corazón. Algo se crispa dentro y fuera a pesar de los esfuerzos, algo se quiebra y se rompe bajo el peso de demasiadas cosas que hay que volver a encerrar en aras del colectivo mucho mayor y más hermoso. Todavía no hemos llegado al triunfo, ni al hombre nuevo necesario. Veo muchos rasgos del hombre viejo en mí y en otros y eso me hace sufrir la parte de mi corazón idealista y rebosante de sentimientos. Algo quiere estallar en mi pupila, tengo que alejarme y esconderme en algún lugar donde no me vean llorar. Todavía es pronto para el despertar del hombre nuevo y hay que convivir con el que tenemos dentro y fuera de nosotros. Algún día será distinto, aunque ya no lo veamos con estos mismos ojos. Otros serán los hombres nuevos, pero tal vez alguno de ellos recuerde que se labraron con la sangre de los viejos.» (Hoyos de Asig, 2008: 111)

Sólo quien camina en la luz sufre la oscuridad como desgarramiento de su más profundo ser. La guadaña de la historia convierte el horizonte indefinido en su contrario: a la esperanza la transforma en desconsuelo, al motivo lo deja como sinsentido, al puño levantado lo amputa. Pero tal vez una de las amputaciones más dolorosas para Fernando fue el secuestro y asesinato de un colaborador del EGP, con seudónimo de Salo. Hacía apenas unas horas que se había juntado con él en la ciudad de Guatemala, en enero de 1982. Ahora probablemente estaba sufriendo la tortura. Profundamente herido le escribió: «En la oscuridad de la noche te lloré largamente, de coraje, de impotencia, de amor y de odio.» (Ibídem. 114). Al mes siguiente Fernando regresaría al Frente Ho Chi Min donde la contrainsurgencia militar estaba golpeando a las comunidades, obligándolas a sobrevivir en la montaña. No solo encontraría esto, sino un grupo grande de combatientes y mandos medios inconformes con la Dirección General. La matanza de comunidades y la impotencia para enfrentar al enemigo hicieron mella en los conflictos que ya venían desde hacía varios años. La sangre y la violencia hacían imposible siquiera ver el horizonte.

Contraingurgencia estatal y el horizonte como oscuridad

El encuentro entre Chepito y Fernando se dio a finales de 1980, posiblemente en septiembre u octubre cuando Fernando arriba a las montañas ixiles. Era el momento de la expansión guerrillera hacia Huehuetenango y la inminente radicalización del CUC en Chimaltenango, Sololá y sur de Quiché. La presencia organizativa del CUC propiciaba, según una línea del EGP, las condiciones para conformar un nuevo Frente en esos departamentos, el cual se crearía oficialmente el 19 de julio de 1981 con el nombre de Augusto César Sandino. No fue un

encuentro desde la retaguardia, sino desde el avance de la lucha revolucionaria, en un ambiente que Fernando percibió como «Montaña armada y guerrillera», la misma que hacía sentirle la unión entre la «música de gaita y marimba». Pero 1981 fue un año confuso para el movimiento guerrillero y revolucionario, una expansión territorial y una difusión del poderío militar, una masiva incorporación a la lucha y una penetración de la inteligencia estatal. La insurrección urbana había sido duramente atacada desde 1978, primero con el asesinato selectivo de líderes socialdemócratas y estudiantiles, luego con el secuestro masivo de sindicalistas en 1980. Las redes urbanas de la guerrilla comenzaron a ser infiltradas por la inteligencia castrense, fuese por la información sacada mediante torturas o militantes que habían traicionado, como mediante técnicas censuales y de investigación urbana¹⁷. Los reveses de las organizaciones guerrilleras, sobre todo del EGP y la ORPA, habrían de incrementarse en junio y julio de 1981, con el secuestro de cuadros organizativos y con el ataque desplegado por el Estado a las casas guerrilleras.

Mientras las operaciones guerrilleras se incrementaban en Chimaltenango y el sur de Quiché, el Estado iniciaba la primera gran ofensiva contrainsurgente: la desarticulación de la guerrilla urbana. Esto propició una ruptura de las comunicaciones guerrilleras con sus frentes rurales, un éxodo de las fuerzas urbanas del EGP al recién fundado Frente Augusto César Sandino, al Ho Chi Min e, incluso, a Nicaragua y México. Los guerrilleros urbanos se desconcertaron por el fugaz operativo estatal pero, al mismo tiempo, se sintieron motivados por el apoyo comunitario indígena al desarrollo de la lucha (C.f. Porras, 2009). Todavía el 28 de octubre de

17 Mario Payeras (2006) describe en su libro *El trueno en la ciudad* el actuar guerrillero por comandos y la ofensiva estatal a sus centros de operaciones.

1981 el EGP tomaría la cabecera departamental de Sololá, en medio de un gran júbilo de las comunidades aledañas y un fuerte apoyo en las labores defensivas. En ese mes Fernando escribía la carta donde reflexionaba sus limitaciones y la lejanía del hombre nuevo, citada en el apartado anterior. El Estado por su parte, en su *modus* de Ejército, ya había preparado la contraofensiva al movimiento revolucionario, primero con su plan de campaña Ceniza 81 y el próximo año con Victoria 82. El objetivo era revertir el avance guerrillero a las puertas de la ciudad de Guatemala y lanzar una ofensiva hacia todo el Altiplano indígena, con el fin de aplastar el levantamiento social. *El fin no era propiamente las unidades permanentes de la guerrilla, “el pez en el agua”, sino contener la inmensa rebelión de las comunidades indígenas que amenazaba los cimientos de las relaciones históricas de dominación en Guatemala*¹⁸. Este ataque sistemático contrainsurgente posiblemente era parte de la nube negra que presentiría Fernando en su carta: «Algo se crispa dentro y fuera a pesar de los esfuerzos».

Las riñas en el EGP se habían incrementado. Muchos de sus miembros percibieron que la Dirección Nacional no estaba conduciendo bien la guerra revolucionaria, lo que provocó problemas al interior de la organización. La crisis del EGP se recrudecería ante la enorme ofensiva militar lanzada, en su primera fase, en Chimaltenango, norte de Sololá y sur de Quiché a través de la llamada Fuerza de Tarea “Iximché”. Estas fuerzas de tarea constituirían una nueva estrategia contrainsurgente, las cuales combinaban la centralización de la información, la planificación de la ofensiva y la movilidad de las tropas a través de las aldeas y comunidades consideradas subversivas.

18 Este argumento lo desarrollo, con énfasis en el Estado y las relaciones de poder, en el escrito: *Rebelión y contrainsurgencia en Guatemala, 1980-1982*. (2011).

El objetivo, según creemos, era *quebrar la socialidad rebelde de las comunidades indígenas, extirpar las redes organizativas de la rebelión y someter la localidad a un control contrarrevolucionario desde las mismas comunidades*. Sólo así la guerrilla resultaría superflua ya que la rebeldía colectiva sería arrasada y, desde el límite ejemplificante de las masacres colectivas, convertido en movimiento contrainsurgente focalizado en lo que serían las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH-III, 1999: 309) la Fuerza de Tarea “Iximché” incrementaría las masacres colectivas en las comunidades indígenas entre los meses de octubre de 1981 y febrero de 1982, llegando a registrarse 36 en ese período, 13 de las cuales se realizarían en el mes de febrero.

Por su parte la Fuerza de Tarea “Gumarcaj” tendría como marco de operaciones contrainsurgentes los municipios desde Santa Cruz del Quiché hasta Nebaj, Cotzal y Chajul, todos en el departamento de Quiché. La conexión de Fernando con esta área refleja los distintos momentos de su labor con las comunidades indígenas de Guatemala. Santa Cruz del Quiché, San Bartolomé Jocotenango, San Pedro Jocopilas y San Antonio Ilotenango habían sido municipios donde Fernando ofició misas, seminarios campesinos, de alfabetización, de catequismo, así como participó en la organización del Comité de Unidad Campesina (CUC). Asimismo, la región ixil de Nebaj, Cotzal y Chajul había sido donde se integró como parte de la Dirección Nacional del EGP en septiembre de 1980. Según el CEH-III (1999: 310) el mes en el cual la ofensiva del Ejército causó más masacres en esa área fue en febrero de 1982, a pesar de que desde diciembre de 1981 había iniciado el ataque frontal a las comunidades indígenas rebeldes. Entre diciembre de 1981 y marzo de 1982 el Ejército realizó 39 masacres, 26 de ellas durante los meses de febrero y marzo (Ibídem).

Desde julio 1981 el EGP tenía problemas de comunicación entre los Frentes y malestar de algunos grupos respecto la Dirección Nacional. No sabemos con certeza si la Dirección y en general las comunidades alzadas estaban conscientes de la magnitud de la ofensiva estatal y del cambio radical que impondría en la contención de la guerra revolucionaria. Es bastante probable que no se percibiera el plan totalizante del Ejército, ni las implicaciones que tendría la ofensiva como masacre planificada e instauración de las PAC. La expansión de la guerrilla hasta las comunidades kaqchikeles colindantes con la ciudad de Guatemala, en realidad, *no reflejaba el poderío militar sino la especificidad de la insurrección indígena en Chimaltenango, norte de Sololá y sur de Quiché*. Precisamente por eso, la construcción de la defensa militar-guerrillera estaba muy por detrás de las acciones estilo guerrilla que realizaban las comunidades en estos departamentos. Incluso en el Frente Ho Chi Min, en la región ixil históricamente rebelde, la capacidad militar de la guerrilla debió seguir el camino de la autodefensa comunitaria ixil, muchas veces desde decisiones populares en contraposición a las directrices guerrilleras. Algo está claro y debe ser un punto central para repensar la historiografía de Guatemala: *el Estado actualizó en 1981 y 1982 el ataque histórico contra las comunidades indígenas desde la especificidad revolucionaria que habían alcanzado, por supuesto, en su confluencia armada con la guerrilla*. Será un gran error seguir concibiendo la guerra bajo la tríada Ejército-población-guerrilla, como lo expone Stoll (1993), es necesario partir de lo que significa un Estado construido desde la opresión histórica sobre los grupos indígenas, aunque no sólo se limite a ellos, es central especificarlo.

Es en estos momentos que se hace realmente oscuro el horizonte de Fernando Hoyos, no por estar separado del pueblo, al contrario, precisamente porque unió todas sus esperanzas a la de la lucha revolucionaria popular. Esto lo dejaría claro en

una de sus cartas de 1981: «Mi vida está aquí hasta el final, entregar mi vida por la causa por la que siempre he luchado. Hoy siento que, como se suele decir, he quemado las naves, he roto las amarras y eso me hace sentirme tranquilo y feliz, pues sé que en la vida, cuando se trata de una causa justa, ese es el mejor camino y el paso necesario. *Una vez echada la suerte con la del pueblo, yo sentiría grandes contradicciones sabiendo que en caso de no llegar al triunfo, podría sobrevivir. Si fracasa nuestro pueblo, prefiero correr todas sus consecuencias.*» (Hoyos de Asig, 2008: 106). La tranquilidad y paz que le provoca el haber quemado las naves por la lucha es, desde el más profundo golpe histórico, la que se convierte en intranquilidad y dolor ante la masacre del pueblo. En realidad parte de Fernando muere en la masacre del pueblo, los límites de la guerrilla los siente como el abismo que le impide defender a las comunidades. La potencia comunitaria que le hacía sentir parte de una lucha histórica de liberación es, ahora, transformada en impotencia ante el plan estatal contrainsurgente. Este inmenso dolor e impotencia lo describe en una carta cuando atravesaba los Cuchumatanes desde Huehuetenango hacia la región Ixil, a pesar de que todavía busca una luz en la posibilidad de revertir la ofensiva:

«En el camino encontramos grupos de familias que tuvieron que abandonar sus casas cargando todo lo que tienen, mujeres con sus hijos a cuestas. Varios niños han muerto de hambre y frío en medio de la ofensiva que obliga a aldeas enteras a huir a las montañas donde las mujeres dan a luz a futuros revolucionarios, sin otra comadrona que las sombras de la montaña y de los fusiles y sin otra música que los bombardeos y los disparos. Así se hace, sufre y gana la guerra, aunque se rompa el corazón cuando uno ve las casas quemadas, los muertos y los heridos. Sin embargo, no es el temor lo principal que hay en los corazones ixiles

cuando se retiran por emergencia, tal vez lo principal es la esperanza de que este ir y venir se acabe y que de una vez saquemos al Ejército. Quisiéramos multiplicarnos pero no siempre se puede. Con las patrullas civiles, el Ejército ha multiplicado sus posibilidades de movilización en grupos grandes, pero también debilita su fuerza y pronto se le revertirá.» (Hoyos de Asig, 2008: 115, 116)

Fernando Hoyos, quien había tomado de la muerte de sus compañeros una fuerza para impulsar la revolución, comenzaba a caminar en el terreno más doloroso de su vida, en el de su amado pueblo masacrado. Junto a él marchaba Chepito Ixil.

Julio 1982 y las voces de Puente Alto: *dolor inenarrable*

Para marzo de 1982 la contraofensiva militar había atacado duramente lo que comprendía el Frente Augusto César Sandino, el Frente Ho Chi Min y el Ixcán Grande. Miles de comunidades indígenas se vieron forzadas a huir a las montañas, fuese en San Martín Jilotepeque, Chajul o San Bartolomé Jocotenango. Las que no eran masacradas debían probar su lealtad al Ejército, sobre todo en la formación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Fernando Hoyos, por su parte, había estado realizando constantes viajes clandestinos entre el norte de Huehuetenango, la región ixil y ciudad de Guatemala. Posiblemente en enero de 1982 había acudido a una reunión de Dirección Nacional en el norte de Huehuetenango, por donde luego regresó a la región Ixil. En febrero fue a ciudad de Guatemala, al parecer en compañía de Chepito, donde se encontró con algunos militantes y colaboradores del EGP, entre ellos Salo, quien sería secuestrado como ya hemos visto. Para marzo estaría regresando a la región Ixil, al Frente Ho Chi

Min, en medio de la feroz contrainsurgencia y de la crisis del EGP. Ese mismo mes acudiría a una reunión en el campamento Van Troi, a un lado de la laguna Brava. Dicha reunión de Dirección Nacional se suspendería ya que varios miembros no podían asistir debido a la contraofensiva militar, así como la división interna del EGP.

El 23 de marzo de 1982 se produce el Golpe de Estado contra Romeo Lucas García, en el marco del malestar de ciertos grupos del Ejército. En lugar de detener los planes de campaña contrainsurgentes, el gobierno liderado por Ríos Montt continúa las masacres mediante un nuevo plan denominado Victoria 82. En el mismo se buscaba crear las condiciones para destruir el movimiento revolucionario y, al mismo tiempo, iniciar los pasos hacia el retorno constitucional del país. Ríos Montt pretende erigirse en el representante de una oficialidad disciplinada, apegada al orden y en plena lucha contra la arbitrariedad y corrupción heredada del gobierno de Lucas. Así, en medio de la contrainsurgencia, hace un llamado a los rebeldes a deponer las armas y a las comunidades indígenas a mostrar su lealtad al Estado. Para esto se plantea una amnistía que duraría el mes de junio de 1982, a manera de justificar el plan de exterminio y violencia en uno de los últimos bastiones de la guerrilla, el Frente Comandante Ernesto Guevara, en Huehuetenango. No obstante lo afirmado, la CEH-III (1999:311) evidencia que ya en ese mes se cometen ocho masacres en esa región. Si esto había pasado en tiempos de amnistía, los planes castrenses para la ofensiva al movimiento revolucionario en Huehuetenango superarían cualquier predicción.

El 2 de julio de 1982, tropas provenientes del destacamento de Barillas rodean la cabecera de San Mateo Ixtatán, fundando las PAC a partir del asesinato ejemplificante de diez indígenas (Kobrak, 2010: 105). La marcha de estas tropas sería recordada por su especial brutalidad, dirigida por el capitán Castillo,

reconocido por su sadismo y su atracción a la muerte. Castillo estaría a cargo de masacrar en aldeas, como Sebeb, Yocultac, Petanac, Bulej y San Francisco (C.f. Kobrak, 2010: 120; Falla, 2011). Menos de quince días antes, entre el 18 y 23 de junio de 1982¹⁹, Fernando Hoyos, Chepito y seis compañeros más salen del Frente Ho Chi Min, posiblemente del campamento de Sumal Grande, hacia los campamentos guerrilleros localizados en Nentón, en el norte de Huehuetenango. El objetivo de este viaje clandestino era adoptar posiciones comunes para enfrentar, desde las limitaciones evidentes, la contraofensiva militar. En esta reunión se decide crear una unidad especial de combate de la guerrilla para enfrentar ciertas incursiones castrenses. En este viaje clandestino pasan por las aldeas de Palo Grande y Santa Marta, en Chiantla, recibiendo provisiones e información de una familia en esta última. Luego se detendrían en el caserío Puente Alto, donde Fernando les prevendría de los ataques del Ejército y de la necesidad de protegerse ante una posible masacre. En una entrevista realizada por Pilar Hoyos, uno de los combatientes afirma que Fernando les había dicho lo siguiente: «Hay que tomar medidas, hay que salir de emergencia porque el Ejército va a venir de día, puede venir de noche, hay que poner seguridades, hay que tener vigilantes para que, cuando el Ejército viene, hay que esconderse, hay que salir»; “no hombre”, le dijeron, “porque nosotros cuando salimos, una o dos noches nada más, ahí sí nos matan las moscas, hay muchas moscas en el monte, entonces cómo es posible que vamos a salir, no aguantamos”. “Pero esas moscas no son nada”, les dijo él, “las moscas no nos matan, sí, tal vez nos pican pero eso no es nada; pero qué pasa si el Ejército viene, el Ejército no sólo viene a picar, sino que nos viene

19 La información del último recorrido de Fernando Hoyos y Chepito es tomada del libro *En la memoria del Pueblo* (2008: 121, 122) y de un documento compartido por Pilar Hoyos (2012).

a matar, nos viene a masacrar, les pueden tirar en el río”. Eso es lo que dice él.» (Hoyos de Asig, 2008: 128). Tal como veremos, apenas quince días después de la visita de Fernando, el Ejército cometería allí una de las peores masacres de su plan de campaña. Ya en Nentón, Fernando, Chepito y algunos de los compañeros del viaje se dirigen hacia el campamento Flor de Mayo, cercano a la laguna Brava. Chepito, debemos recordar, había sido asignado como miembro de su seguridad y le había estado acompañando incluso en viajes hasta ciudad de Guatemala, en febrero de ese mismo año.

La reunión de Dirección Nacional del EGP duraría alrededor de una semana, entre el 24 de junio y el 7 de julio. Sería desde aquí donde Fernando le enviaría la última carta a su familia, el 2 de julio, día en que el Ejército masacraba diez indígenas en San Mateo Ixtatán. La tormenta caía sobre el campamento guerrillero, como una especie de confirmación del momento implacable y violento que estaban viviendo las comunidades indígenas de Huehuetenango. Esto lo tiene presente Fernando en su última carta: «Estoy a la luz de la candela. Está lloviendo bastante. Los truenos son fuertes y los relámpagos también. Pienso en todos los niños que estarán sufriendo por el hambre, el frío y la lluvia, al tener que estar en la montaña en muchos lugares por temor al Ejército que cuando llega lo hace para asesinar. No me desanima sino que me da más ánimo y decisión para luchar por un triunfo cercano.» (Hoyos de Asig, 2008: 125). Ese mismo frío y lluvia que sufrían los desterrados y los masacrados estaba sintiéndolo Fernando, el vínculo con su amado pueblo era compartido desde el torbellino contrarrevolucionario. Hacia el 8 de julio Fernando y Chepito salen de regreso al Frente Ho Chi Min, acompañados por doce compañeros. Pronto pasarían por la finca San Francisco, Nentón, llegando hacia las cinco de la tarde. Ahí uno de los combatientes se acercaría para recoger información

con una familia colaboradora, respecto de los movimientos del Ejército. No dormirían en San Francisco, sino en la montaña. Días después, el 17 de julio el Ejército tomaría la aldea como un castigo social ejemplificante para toda el área chuj de Nentón y los municipios colindantes, asesinando alrededor de 376 hombres, mujeres, ancianos y niños (Falla, 2011: 12).

Entre el 9 y 10 de julio Fernando, Chepito y otro grupo de guías-combatientes pasan por las aldeas Bulej, Patalkal y Hok'ante en San Mateo Ixtatán. Aquí sufrirían una de las experiencias más dolorosas y traumáticas: al llegar al caserío Puente Alto, donde habían pasado hacia el 21 de junio, lo encuentran destruido, con alrededor de 353 mujeres, hombres y niños asesinados. Veamos, de manera general, cómo había sido la masacre que Fernando, Chepito y los combatientes del EGP encontraron. Apenas tres días antes, el 6 de julio, el Ejército había llegado y llamado a una reunión a todos los miembros de la comunidad. El que no asistiese sería considerado subversivo. El 7 de julio los miembros del Ejército «[...] obligaron a los vecinos a reunirse y, una vez hecho esto, encerraron a los varones en la escuela y a las mujeres y a los niños, en la iglesia. Posteriormente, los soldados escogieron a las mujeres menores de diecisiete años y las violaron; del grupo de hombres seleccionaron a doce, los sacaron a patadas uno a uno y los ejecutaron a pedradas y machetazos. Finalmente, efectivos militares ejecutaron al resto de personas usando ametralladoras y granadas y quemaron el templo con gente en el interior, a quienes trataron de escapar, los capturaron con una red y los ejecutaron. En total murieron 353 personas [...]» (CEH-VIII, 1999: 498, 499). Uno de los niños sobrevivientes nos relata su experiencia: «Después dijo un soldado que tenía la cara tapada: “les damos tres minutos para que miren lo que ya no van a volver a ver jamás”, luego agregó: “Esta leña va a servir para hacerlas chicharrón”. Todas las mujeres gritaban desesperadas, después continuó: “queda sólo un minuto”, y empezaron a ametrallar.

Mi mamá cayó al suelo, lo último que logré oír fueron sus gritos de “corre hijo, corre”. Luego echaron gasolina y nos prendieron fuego, en ese momento los soldados salieron mientras el fuego ardía. Vi cómo un niño de mi edad se quemaba y gritaba. Muchos niños fueron quemados vivos al lado de sus mamás sin vida por las balas asesinas que les tocó en sus cabezas. A otros no sé cómo, pero no nos alcanzó un tiro y logramos salir corriendo. Corrí por el monte sin ni siquiera voltear a ver atrás donde mi madre y mi padre estaban siendo quemados.»²⁰

Al entrar a la aldea, entre el 9 y 10 de julio, Fernando, Chepito y los combatientes del EGP encontraron los restos de mujeres, niños y hombres quemados, amontonados en dos grupos. Según la entrevista a *Pedro* (Hoyos de Asig, 2008: 129), uno de los combatientes-guía, Fernando Hoyos lamentó profundamente que el caserío no hubiese huido a la montaña: «Lástima la gente no cumplió lo que dejé dicho, puede que si la gente cumplió lo que yo le dije, entonces la gente no había muerto, pero al no aguantar que iban a salir en la noche, al no cumplir en hacer su vigilancia..., pero lástima la gente, la gente ya está muerta», eso es lo que dijo.». Esto es lo que Pedro recuerda de la impresión de Fernando Hoyos, pero leamos lo que el mismo Pedro sintió cuando vio la masacre de Puente Alto: «[...] pasamos ahí y había tres montones de gente, dos así a un lado, a la izquierda y otro grupo así, pero así bien amontonada la gente y quemada, lo vimos y pasamos de entre toda la gente, el ejército ya no estaba, ya había regresado, ya estaba muerta toda la gente. *Y al encontrar a los masacrados, yo pensé en el coyote que gritaba.*» (Ibídem. 128; cursiva propia). Un día

20 Testimonio recopilado en el sitio web: *Recordando la historia, sanando las heridas. ¡Guatemala, nunca más!* <http://pancholon23.wordpress.com/2011/10/28/testimonio-de-sobreviviente-en-la-masacre-de-puente-alto/>

antes Pedro había escuchado el aullido de un coyote el cual, en distintas comunidades indígenas, presagia una catástrofe.

¿Qué pudo haber sentido Fernando Hoyos? No podemos asegurar nada, este es el único relato que nos cuenta algo de su lamento. Ahora bien, en sus cartas y poemas hemos leído rasgos de su profunda sensibilidad y de una atención constante a los detalles, sobre todo en situaciones que normalmente pasarían desapercibidas para muchos. ¿Qué habrá experimentado al ver los cuerpos quemados de campesinos indígenas con quienes había conversado hacía menos de veinte días? Aquel horizonte por el cual había luchado, el del pueblo liberado, ahora aparecía reducido a cenizas en los propios cuerpos de niños y mujeres indígenas. El hombre que había dormido en las chozas pobres de San Bartolomé Jocotenango, el mismo que conversaba con los campesinos de Chimaltenango o admiraba la fuerza, socialmente ignorada, de las mujeres indígenas, ahora sufría el reino de la oscuridad y muerte. En estos cuerpos todavía vibraban los gritos y se hacían eco atemporal en el silencio de la noche. Pedro recuerda que todos escucharon esa noche los pasos de una muchedumbre entre los bosques, voces y caminar del colectivo asesinado por el Estado: «Pasamos un río, ese río es grande, entonces, pasamos, ya entró la noche y caminamos de noche, escuchamos que venía mucha gente atrás, hablando y caminando, nosotros nos escondimos, y no hay nadie; después caminamos y así nos siguió, siguió, y eran como las once de la noche o las doce de la noche cuando se nos pegó este ruido, entonces nos dimos cuenta que tal vez por los muertos, que habían hecho.» (Ibídem. 129).

Ya Fernando había estado caminando fuera de los límites desde hacía varios años, el suelo de sus pasos era la confianza en Dios y en el Pueblo. Su marcha, al igual que la de muchos revolucionarios y revolucionarias centroamericanas, era el de la ilusión y el sentimiento de comunidad, el de una lucha heroica

de la colectividad en una guerra justa contra la miseria, la explotación y la marginación. El Estado no era sólo el gobierno de los ricos, en realidad había demostrado ser verdaderamente el terror sintetizado, el asesinato de jóvenes y el dolor de tantas madres. Pero nunca hay que desestimar el poder destructivo de la propiedad privada y la apropiación de plusvalor, su síntesis histórica en el Estado y el mercado ha producido, bajo distintos contextos y experiencias, las mayores brutalidades en la historia humana. Fuese en los campos de exterminio nazi, en los gulag stalinistas o en las bombas atómicas estadounidenses, la centralización y burocratización de la muerte han sido los pilares de la totalidad capitalista. Incluso para países como Guatemala, donde las relaciones estamentales de poder fueron potenciadas por el mercado mundial capitalista, la contrainsurgencia de 1981 y 1982 actualizó, desde distintos patrones, la represión colonial desde la administración estatal de las horrendas masacres a los pueblos indígenas. El que los niños fuesen desmembrados con cuchillo por los kaibiles o golpeados contra un poste, no elimina el hecho de que los planes de campaña estuvieran basados en una acumulación y procesamiento de información estatal. La barbarie del poder soberano, en términos de Foucault (2006), no respondió al desorden de una orgía de sangre, sino a la planificación, cálculo de fuerzas y diseño estatal de la contrainsurgencia.

Entre la racionalidad de la muerte y las voces de los muertos, escuchadas por Pedro, hay una profunda relación inversa. El haber visto los cadáveres del terror castrense, como momento objetivo; el haber sentido la presencia de un pueblo sufriente en la noche, como momento subjetivo. El temor, la desesperación, la apatía, el sinsentido pudieron haber sido emociones y reflexiones que invadieron a aquel grupo que presencié los cadáveres carbonizados. ¿Dónde puede resguardarse la fe en la bondad, el amor, el eco de la amistad desde el terror

y el sinsentido de la masacre del Pueblo? En realidad no hay refugio posible, el impulso al amar tiende hacia afuera, hacia la experiencia concreta de a quien se ama. Dionisio Areopagita escribió alguna vez: «*Amor extasim facit*, el amor empuja hacia afuera. El amor no permite al amante descansar en sí mismo, lo saca de sí para estar totalmente en el amado.». Fernando había superado, desde hacía mucho tiempo, la creencia de que Dios se encuentra en los templos en tanto lugares sagrados. Había experimentado su presencia en los pobres de la tierra, en las marginadas y explotados trabajadores estacionales de las fincas, en la mirada de los niños con desnutrición crónica. La cualidad del esperar amante, la esperanza, fija su atención en cómo puede ayudar a crecer y a vivir al amado, a la amada; a veces su entrega regresa como aliento, caricia, mirada. Se espera en la vida, ¿se podrá acaso esperar a pesar y desde la muerte? Fernando hizo de su camino un acompañar las luchas de liberación del pueblo, el cual le llevó desde las misas en San Pedro Jocopilas hasta los campamentos guerrilleros de Chajul. Ahora estaba ahí, parado ante los cuerpos masacrados de Puente Alto, escuchando las voces de la noche.

Muerte de Fernando Hoyos y de Chepito Ixil

El 12 de julio Fernando, Chepito y dos combatientes del EGP, miembros de la seguridad, pasan la noche por una aldea de Barillas, Huehuetenango, llamada Trapichito. En ella, según la reconstrucción histórica de Pilar Hoyos (2008: 122), encuentran seis o siete familias quienes les advierten de la presencia de Patrullas de Autodefensa Civil en la aldea próxima, Chojzunil. Los turnos nocturnos ya eran parte de la organización contrainsurgente de la aldea y el respaldo del Ejército. A las tres de la madrugada, el 13 de julio de 1982, los cinco pasan por la aldea Chojzunil, queriendo evitar la luz del

día y encontrarse de frente con el grupo organizado de patrulla aldeano. No obstante en el camino se topan con un aldeano organizado de las PAC que regresaba, al parecer, de su turno de vigilancia. Este patrullero dio aviso a los otros, pero, al parecer, ya algunos aldeanos habían controlado sus movimientos desde un día antes. Luego de pasar la aldea, cruzaron un río y se detuvieron. En ese momento, ante la posibilidad de toparse con el grupo de las PAC, el combatiente Pedro recuerda tal vez la última advertencia que Fernando les dio a los combatientes:

«Y él nos dijo, no hay que disparar, si en caso, si las patrullas nos encuentran, no hay que disparar, porque el disparar a esa gente no va bien, no hay que disparar, nos dice, está bueno dijimos, y seguimos caminando para arriba[...]»
(Hoyos de Asig, 2008: 130)

Al reanudar la marcha, cuando intentaban cruzar el río San Juan, las PAC dispararon. Fernando, Chepito y los acompañantes se apresuraron a pasar el río pero en ambas montañas estaban siendo perseguidos por los patrulleros. Fernando volvió a advertir de no disparar a las PAC, pero en medio del escape algunos combatientes adelantados debieron hacerlo. Buscaron un lugar como retaguardia debido a que las PAC los perseguían desde arriba de la montaña. Luego de pensar en los posibles caminos, deciden salir hacia el mediodía, bajo una intensa lluvia desde las laderas que daban directamente al río Yula San Juan. Pedro, uno de los miembros de seguridad, había dejado por un momento a los demás para encontrar alguna ruta alterna, topándose de frente con cuatro patrulleros y entablando combate. Es así que decide regresar y ya no encuentra al resto de compañeros, por lo que decide seguir sus huellas. Poco después los encuentra, pero sucede la primera tragedia. Chepito es herido de bala en la espalda debido a los constantes disparos que lanzaban los patru-

llos. Chepito se lamenta de dolor y el resto de los compañeros le llevan su arma y su mochila, todo esto desde la dificultad del terreno y la lluvia que arreciaba. Es posible que Fernando haya recibido una fuerte pedrada en la cabeza durante este escape, pero todavía le permitió seguir la marcha.

Al retomar la marcha uno de los combatientes, quien iba adelante, pasa encima de una piedra grande junto al río. Advierte al resto de los compañeros que dicha piedra está bastante resbalosa, mientras los disparos y las piedras de las patrullas arremeten contra el grupo. Chepito, fatigado y herido, al pasar sobre la piedra se resbala hacia el río y Fernando, al intentar sujetarlo, cae también. El resto de los compañeros está siendo, para ese momento, atacado desde arriba por las patrullas y no pueden acudir con Fernando y Chepito. Pedro recuenta la caída de ambos en el río: «Nos estaban disparando atrás y pasó, y yo estoy defendiendo porque yo estoy de último, entonces el compa que ya había pasado al otro lado, me dijo: “Ya se resbaló el Chepito”, entonces, por agarrar al Chepito, el finado se resbaló también y se fueron los dos, en esa piedra, se resbalaron; hay una grada abajo y ahí el río está más cerca, entonces ahí se fue él, y ya no pudimos ir a agarrar porque rápido se resbaló [...]» (Ibíd. 132). Así, la tarde del 13 de julio de 1982, Fernando Hoyos y Chepito caen al río Yula San Juan, donde fallecieron posiblemente ahogados tras ser perseguidos durante horas por las Patrullas de Autodefensa Civil. Dos días atrás Fernando, Chepito y el grupo había visto el caserío de Puente Alto arrasado, ametrallado y quemado. En ese momento, camino de regreso a la región Ixil, la cual estaba siendo acosada por la contrainsurgencia y la instauración de las Patrullas de Autodefensa Civil, Fernando Hoyos y Chepito mueren a manos de la contrarrevolución implementada en cientos de municipios de toda Guatemala. En el momento de su muerte, Chepito y Fernando tenían 13 y 39 años, respectivamente.

Reflexión
Fernando y Chepito:
encuentro histórico,
comunión y resurrección

Reflexión
**Fernando y Chepito: encuentro histórico,
comunión y resurrección**

*Y vendrán las mujeres
con su huipil florido
y cargarán los hijos
hermosos y sin hambre
Y correrán los ríos
para lavar la sangre
que ha sido derramada
en años de combate
Guatemala es corazón
Canción revolucionaria²¹*

Suele hablarse por separado del luto y de la memoria. Mas una no existe sin la otra justamente porque el dolor inunda la partida de a quien se ama. De luto se visten hasta los rayos del sol cuando los ojos, cansados del llanto, sólo perciben la ausencia como norma general de todas las cosas. La respuesta al luto y la memoria no es general, cada quien va aprendiendo —o desaprendiendo— a relacionarse con el mismo. Algunos por largo tiempo deciden silenciar sus recuerdos, aunque estos le salgan al paso como la respiración a la vida. Otros, poco a poco, deciden enfrentarse al dolor del fallecido haciendo del recuerdo una sonrisa de la nada o un breve instante de vacío ante el objeto que les trae su faz. Pero dejar que el recuerdo del amado o la amada dialogue con nuestras vidas es un paso que

21 Titulada *Guatemala es corazón*. Letra y música de Alí Primera. Intérprete: José Montecano.

pocos dan de manera realmente profunda. *Lo vivo* en nosotros aprende a hablar con *lo vivo* de quien murió, con el tremendo sentimiento de soledad que puede provocar el sentirse tan cerca de quien ya no se tiene físicamente al lado. Convivir desde el recuerdo es llevar el luto como palabra aún pronunciada al fallecido. Por eso duele tanto y tantos dejan de esforzarse. Sin embargo, posiblemente la única manera de plantearse la vida como apertura y constancia sea, precisamente, el hacer del luto una lucha contra la muerte, la apatía y el ensimismamiento. Esto parece contradictorio, ¿cómo el recuerdo de la muerte puede ayudarnos a batallar contra las fuerzas históricas de la muerte? Esta pregunta, lejos de ser una paradoja, es un motor que sólo se resuelve discerniendo el carácter histórico y el horizonte al que se apunta. Primero, la muerte y la ausencia no cortan de tajo las experiencias singulares, sonrientes, de esperanza que vivimos junto a quien ya no está. La muerte nos separa pero no nos borra el amor, ni la sonrisa, si concebimos que, en su recuerdo, late todavía en nosotros. Segundo, las fuerzas históricas de la muerte, en situaciones tan duras como las que hemos vivido en la contrainsurgencia de 1982 en Guatemala, existen como hambre, como propiedad privada, como apropiación de la fuerza de trabajo y adoración del capital. Para quienes fueron asesinados en la guerra, para quienes fueron violadas y reprimidos, la muerte del ayer se actualiza en los encarcelados, en los secuestrados, en los desalojos, en el hambre de quienes han sido despojados de toda posibilidad para subsistir, ya que son tirados a la frialdad del mercado laboral, a enfrentarse entre sí para ocupar los puestos de explotación del capital. Estas son las fuerzas históricas de la muerte: la desesperación de la madre frente al hambre de su bebé, el trabajo agobiante en la maquila, el miedo por el desalojo debido a finqueros, congresistas, policías y narcotraficantes. Muchos de quienes hace un poco más de treinta años se levantaron contra el estado de cosas de muer-

te, de hambre, discriminación y explotación, ahora yacen en fosas aún perdidas en las montañas o en los destacamentos. Su lucha, nuestra esperanza por la vida, fue apagada por la tortura y la desaparición. Pero aquí, justamente en este vértice entre las fuerzas históricas de la muerte y el recuerdo de la experiencia de la vida, nuestra pregunta por el amor se vuelve denuncia contra el saqueo, nuestra ternura se hace tenacidad en el horizonte de liberación, nuestras manos que encienden veladoras se aprestan a prender la chispa de la transformación radical del mundo. Allí, nuestros muertos, tienen mucho que decirnos. En ese diálogo, en esa lucha, resucitamos en comunidad contra las fuerzas históricas de la muerte. Algo y alguien nos ha estado *esperando*, por eso en el silencio de nuestros labios vivimos ese encuentro como *esperanza*.

El dolor histórico y una memoria sin héroes

En una de sus cartas escribió Fernando: «El Ejército que entra en casas de familias, matándolos a todos y después les prende fuego, o el Ejército que envuelve con una sábana a un niño de seis meses y lo echa al fuego, o el Ejército que le quita a una madre un niño de apenas tres meses y juega al fútbol con él hasta matarlo a patadas, o el Ejército que viola mujeres... Estos son solamente algunos ejemplos de lo que acontece en Guatemala. Yo no puedo contentarme con decir, “que horror” o que “barbaridad”.» (Hoyos de Asig, 2008: 79). Tanto Fernando como toda la generación que convergió en los esfuerzos revolucionarios de esos años, fueron rebasados por el terror estatal. A tal punto se impuso el poder sobre las comunidades y los rebeldes que terminó inculcando una culpabilidad social por haberse levantado en armas, tachando su lucha como un engaño o de haber sido simples instrumentos del expansionismo cubano. Una vez aplastados los cráneos de los revolucionarios

y violadas las mujeres, el terror estatal aprovechó las riñas comunitarias y las potenció, formando un proceso de separación, humillación y apropiación a costa de la misma comunidad. No era suficiente con quitar a la guerrilla su *base de apoyo*, esto en realidad era sólo un subterfugio, el más profundo golpe fue el haber roto el horizonte inmediato de emancipación social desde la muerte provocada por el mismo colectivo desde su supervivencia. Así se fundaron muchas PAC, allí donde los tenientes ponían el precio de la sobrevivencia colectiva en la extirpación de los líderes comunitarios o guerrilleros. Después de eso quedaría la zozobra de la culpa, pesadilla que el Estado a través de su forma ejército expandió a todos los rincones del país. Ya no bastaba con asesinar aldeas enteras, extirpar las “manzanas podridas” y líderes revolucionarios, motivar el robo de las tierras de aquellos que se marcharon, sino de imponer, en términos freudianos, el principio de la realidad. Como lo dicta el poder, la realidad *es* la servidumbre, *es* la aceptación del destino, *es* el llevar la “vida” de manera solitaria y sin relaciones.

El discurso del heroísmo también comparte ciertos rasgos de esta culpabilidad. Por paradójico que pareciera, los héroes de las luchas emancipatorias suelen ser convertidos en cánones de moral intachable, de actuación ejemplar, modelos a seguir a partir de los cuales se fundan sentidos estatales de la lucha, incluso desde la guerrilla y no digamos de los países de revoluciones triunfantes. Sino mírese lo que se ha hecho de Miguel Hidalgo y Emiliano Zapata en el México de la guerra contra el narco de Calderón o del revolucionario Carlos Fonseca Amador en la Nicaragua acumulada por la camarilla orteguista. El fetichismo social prefiere vestir de mantas blancas el actuar de un luchador o luchadora y, sobre ellos, construir un estado, con lo cual se inicia un proceso de momificación de la revolución, el cual termina construyendo de nuevo palacios que se

justifican en el cuerpo sin vida de un Lenin o un Mao, a partir de los cuales los estados edifican gulags y el salvaje capitalismo.

Hoy en día actualizar la revolución debe ser al mismo tiempo desembarazarse del pensamiento sintético. Los héroes y asesinados por el poder ya no deben convertirse en estatuas, «[...] para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura», como diría Augusto Monterroso. Una sola estatua del héroe que sea una remuneración simbólica para aceptar la propiedad privada y la explotación capitalista es, en realidad, semejante al sacrificio humano. El valor, la capacidad de entrega y el amor concreto del revolucionario asesinado, es pasado de nuevo por las armas. Ahora su efigie es el recordatorio de lo *commensurable* que es para el Estado aquel a quien se mató, nuevo símbolo de gobernabilidad que los ejércitos y empresarios toleran en la estatua mientras explotan hombres de carne y hueso. El recuerdo del caído no puede servir para asentar el mundo, sino para revolucionarlo. Nada ni nadie puede constituirse en el representante del héroe, mártir o santo, precisamente porque al apropiarse de su memoria prostituye su recuerdo en el provecho que sacará del mismo. Es completamente falso que la memoria sirva para la reconciliación, discurso diplomático que canjea la sangre por un puesto remunerado en el estado de cosas. La memoria no puede ser un discurso, se mueve más bien como expresión no representada de la actualización revolucionaria. La memoria se vive y por eso duele tanto, porque nos muestra a quien no está con nosotros y que la realidad sigue siendo mísera. Pero, precisamente porque lo evidencia, no se reconcilia y más bien se convierte en crítica radical, en grito, en denuncia, en sufrimiento. Este profundo dolor y grito ya no es memoria desde el canon sujeto-objeto, es experiencia, *unio mystica*, hacia preguntas heredadas por la emancipación humana. El decir que nosotros no necesitamos héroes no equivale al olvido,

sino a romper lo que se esconde en su contrario, la afirmación que el sujeto camina con la memoria siendo *su* objeto. Esto es tremendamente falso e invertido, la memoria no es nuestro objeto, precisamente porque está viva, nos interpela, nos cuestiona, nos demanda y nosotros, si aceptamos palparla, estamos dispuestos a conversar con ella, a llorar en ella, a alegrarnos en el recuerdo. La heroicidad se diluye, en cambio los actos históricos de fuerza, de entrega, de entusiasmo y lucha los heredamos como motores del combate que nosotros mismos emprendemos. *Fernando y Chepito se hacen nuestros hermanos en la lucha, nos hacemos compañeros.* Walter Benjamin potenció tanto el marxismo como la tradición judaica de la resurrección en sus *Tesis sobre el concepto de la historia* (1940). Al respecto nos precisa:

«La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. *Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como desnudo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos.* Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia.» (Benjamin, Tesis 4; cursiva propia)

Chepito y Fernando Hoyos mueren en el río Yula San Juan, en el municipio de Santa Eulalia, el 13 de julio de 1982. Mueren como tantos otros campesinos indígenas, mujeres, niños

en ese fatídico mes contrainsurgente en Huehuetenango. Pero al desaparecer en las aguas de aquel río, una frase de Fernando nos impone una nueva tarea para la memoria revolucionaria y la historia como quiebre: «Yo no puedo contentarme con decir, “que horror” o que “barbaridad”».

El encuentro en la muerte: grito y caída del templo

*«Pero Jesús, dando un fuerte grito, expiró.
En seguida la cortina que cerraba el santuario del Templo
se partió en dos, de arriba abajo.»*

Marcos, 15, 37-38

Fernando tenía razón cuando aseguraba cómo el Evangelio se transforma en su convivencia con los pobres y marginados de Guatemala. Las mismas palabras, las mismas lecturas, eran nuevas cada vez que las leía desde el pueblo; no es casualidad que a través de él empezase a experimentar su fe y que tantas veces le dolieran las contradicciones entre sí mismo y su horizonte. Mientras más se hace el individuo uno en la experiencia desde el dolor y las esperanzas de un pueblo, más el cristianismo deja de ser una institución y se convierte en movimiento histórico, redentor, *sin nombre*. La fe ya no es necesariamente consuelo, la esperanza no denota un horizonte seguro y alcanzado, por no decir que la salvación universal tampoco está resuelta. Pero los cristianos desde el pueblo en éxodo siempre han sabido esto, el poder, el lobo disfrazado de oveja, lo niega. Aquel hombre, Jesús de Nazaret, murió verdaderamente abandonado²², sus

22 Incluso dentro de los Evangelios hay que aprender a leer históricamente los propósitos de cada uno de los escritores. Conuerdo con la exposición de José Antonio Pagola (2007), quien muestra el público creyente a quien iba dirigido cada evangelio y las construcciones de fe que los mismos evangelistas construyeron,

amigos temerosos lo dejaron y lo negaron, estuvo en manos de soldados imperiales y acusado por los jefes sacerdotales, los mismos que hacían los ritos de purificación del Templo. Jesús, quien anunciaba el Reino de Dios, muere con un grito desgarrador después de haber sido torturado, humillado y crucificado. Al hacerlo, según el Evangelio de Marcos, «la cortina que cerraba el santuario del Templo se partió en dos, de arriba abajo». Desde la fe, esta fue la antesala de la profunda transformación teológica que promulga simbólicamente una profunda revuelta. El grito de Jesús, como el de todos aquellos que han muerto torturados o en el completo abandono, en las bartolinas y fosas cavadas por el poder, propicia el rompimiento con toda institución edificada sobre el dolor de un solo ser humano. Desde la teología de Marcos, Dios ya no reside desde entonces en ninguna institución, sea de la religión que sea, Dios volvió a salir en éxodo como lo había hecho con los hebreos cuando eran esclavos. Ahora, sin embargo, es más profundo este éxodo pues, lejos de la idea del dios patriarcal que crea las condiciones para el sacrificio del cordero –tal como lo analiza Borges cuando piensa la culpa de Judas–, en realidad Dios mismo sufre y muere en Jesucristo²³. Cualquier sentido externo de Dios mientras observa la muerte de su hijo, como la de tantos hombres y mujeres en la historia, hace del mismo tan solo un sádico emperador más divirtiéndose desde su tribuna.

Esta imagen teológica es profundamente actual, tanto para el momento de Fernando como al nuestro. Todo discurso de

tal como Lucas que pone en labios de Jesús una seguridad y entrega al Padre en sus últimos momentos. No así Marcos, quien desnuda esta relación y muestra el abandono de Jesús por todos, incluso Dios.

23 Respecto el sufrimiento y muerte de Dios en Jesucristo, véase Moltmann (2003; 2010).

sentido en el mundo deja de existir cuando sus forjadores son exterminados y torturados. Lo que queda es la fría roca del templo, del palacio, del congreso, la cual promete como sentido y horizonte la continuidad del sometimiento humano, de ser representantes del pueblo, de succionarles la sangre como derecho de propiedad privada mientras le brindan el cielo y la democracia desde la ciudadanía estatal y la espera del feligrés. Adorno penetraría profundamente el sinsentido de la vida bajo las actuales circunstancias de la totalidad histórica capitalista. Todo consuelo puede ser la voz disfrazada del general que justifica la masacre ante la supuesta invasión comunista. Fernando se aferró a una causa guerrillera que fue derrotada por la barbarie estatal. El pueblo en rebelión buscaba sobrevivir en las montañas o en el refugio. Otros decidieron por convicción escoger la contrarrevolución a través de las PAC o bien la sufrieron para sobrevivir colectivamente. 1982 es el año en que la espada del poder sienta nuevas bases de lo que significa la realidad, la convicción revolucionaria se convierte en un simple haber sido engañado, la solidaridad en la lucha se premia con el castigo, las manos que se alzaron son arrancadas literalmente. Desde la historia que construyó el poder de dominación Fernando fue, ante todo, un *extranjero*, un sacerdote comunista culpable de haber sembrado ideas equivocadas en los pueblos indígenas, los cuales fueron arrasados por su culpa y la de tantos otros que escogieron las armas que amenazaban al estado. Azuzaron algo que no controlaron y que fue relativamente fácil de resolver para el Estado mediante la masacre de poblaciones desarmadas. El estado se legitima, así, en su propia existencia, simplemente se defendió frente a miles de *engañados* y reaccionó *como se debe hacer* ante una amenaza a su continuidad. El ser se justifica en el haber sido y seguir siendo, simple tautología que denota el sinsentido del Estado como “ente regidor y organizador de la sociedad”. La cruz, desde el poder de dominación, es un sacri-

ficio ya acabado de un dios que legitima el que sigan habiendo cruces para los no-idénticos, es decir, los rebeldes, los marginados, los homosexuales, los pobres. No hay transformación en su ámbito, es sólo repetición de lo idéntico, simple logos haciéndose el mismo a partir de la subordinación de todo lo que no encaja en su modelo.

Esta es la realidad del juicio jurídico, el cual no se critica nunca desde la “izquierda” sino se le da por sentado. Aquel donde el mismo Estado que sigue cimentándose en la explotación humana se da todavía el derecho de monopolizar el sentido de justicia, de equidad y neutralidad. ¡Falsedad! El mismo fetiche que un día masacró para detener un movimiento revolucionario, de vida, es el que, mediante los alegatos de democracia y participación ciudadana, se lava las manos ensangrentadas como Pilatos y se erige juez de la sociedad, condenando “guerrilleros y militares del ayer”, mientras enriquece nuevos empresarios y militares. Aceptar que la justicia sea monopolio del Estado es confirmar su derecho a mantener la injusticia como base de la explotación humana. Pero precisamente por eso la memoria revolucionaria debe dejar de ser estatal, el horizonte no puede seguir siendo el fetiche, aunque tampoco signifique ignorarlo, sus armas son reales. Sólo si se cambia el horizonte y la experiencia de dignidad vuelve a crecer en nosotros, las migajas del estado fundante de historia y la apatía como memoria ya no son absolutas, se resquebraja la misma realidad que impuso como totalidad a partir de 1982. Sólo así el horizonte, que alguna vez fue uno en la experiencia de vida e incluso de muerte de Fernando y Chepito, es nuestro bastión, nuestra luz, nuestra lámpara. No en tanto recogemos la historia como *ciudadanos*, sino en tanto campesinos, estudiantes, mujeres, niños, desde nuestro específico dolor, el horizonte se convierte en llamada a la redención, el camino es colectivo naciendo hacia lo nuevo desde lo extirpado en el pasado. Sólo

así Fernando y Chepito, como tantos anónimos de la lucha, son la memoria viva contra toda institución anquilosada desde el olvido, la muerte y la hipocresía. Rebasamos el ser, éste se queda corto y simple ante el Reino que abre la experiencia hacia algo innombrable, la comunión humana como camino de apertura desde el Misterio liberador. Chepito y Fernando murieron juntos, juntos... ¿y nosotros?

La vida como encuentro: la cruz de Chepito y el cáliz de Fernando

Chepito solía llevar una cruz en el pecho. No sabemos por el momento quién se la dio, a lo mejor pudo haber sido de su familia masacrada o bien obsequio de un compañero alzado, incluso tal vez de un sacerdote revolucionario. No hay certeza. Siempre nos llamó la atención esta fotografía, ese niño de profunda mirada, uniformado de guerrillero, sosteniendo un arma y con una cruz colgada al cuello. No la esconde. No la tiene debajo de la camisa. Está allí, a la vista, en su pecho. Esa cruz es cualitativamente distinta a la de muchas catedrales y cuarteles, la está llevando un niño que sufrió la muerte de sus familiares y decidió empuñar las armas de la revolución. Muchos niños como él morirían en las aldeas arrasadas por el ejército, el mismo que estaba luchando contra los ateos comunistas y en defensa de los valores religiosos, tal como lo anunciaba Ríos Montt en sus sermones contrainsurgentes. Hoy en día se puede juzgar fácilmente como una contradicción el que este niño esté llevando un arma y una cruz, porque, después de todo, el cristianismo es la religión del amor. ¿Qué amor? Por supuesto, si en lugar de portar el arma llevase un machete para cortar caña o una cesta para recoger café, a lo mejor podría salir en una portada de Anacafé, como lo fue en



Fotografía No. 10
La cruz de Chepito.

1974²⁴. *Por lo menos está haciendo algo productivo...* para el capital finquero. Si bien la otra opción de Chepito era bajar a la Costa, finalmente decidió tomar las armas y abrazar la decisión de levantamiento de su pueblo indígena. El ataque militar y finquero ya había iniciado desde el gobierno de Arana, cuando se promulga la Franja Transversal del Norte y se impulsa la expropiación de las tierras. La temible contradicción entre fusil y cruz no la impone el comunismo ateo, como vulgarmente necesitaba recitarlo el cuartel y la iglesia conservadora, sino la misma explotación del hombre por el hombre. Jesús mismo es crucificado por predicar un Reino comunitario donde los pobres reirán y los ricos llorarán. Este Jesús es sancionado en los Estados y las Iglesias, prefieren sólo enseñar que murió por un reino que *no es de este mundo* y, sarcásticamente, apresurarle su marcha a dicho reino matándolo en la cruz de los esclavos. ¡Qué misericordiosos los señores que promulgan esta religión del cordero sustituable! «Porque si así tratan al árbol verde, ¿qué harán con el seco?»²⁵ Chepito fue parte de este movimiento histórico de la lucha, el dolor que lleva en el pecho y en su cruz no es algo que haya escogido desde la tranquilidad de una realidad neutral, su pueblo lleva más de quinientos años explotado por el imperio de la cruz y la espada actualizado en el Ejército, finqueros e industriales. Después de todo, ¿no era en la cruz y en los empalamientos que el ejército romano castigaba, con supremo dolor, a los esclavos rebelados en la Via Apia? Chepito y cientos de comunidades indígenas se rebelaron contra la muerte y el sometimiento. Su cruz en el pecho constata el dolor histórico que ha sufrido su pueblo,

24 Véase la Fotografía No. 2.

25 Lucas, 23, 31.

su fusil en la mano la negación a tener dicha cruz como destino.

Años atrás un joven sacerdote, Fernando Hoyos, viajaba en motocicleta al pueblo de San Bartolomé Jocotenango. Según ha recopilado González (2002), allí oficiaba dos misas, la normal y la misa de los pobres. En esta segunda, como ya dijimos, se entonaban canciones religiosas de liberación y recibían la comunión compartiendo el pan, bebiendo el vino de un cáliz de barro. Muchos detestaron estas misas de los pobres y las condenaron. Otros, en cambio, campesinos pobres que llevaban su propio proceso de reflexión, recibieron alegres a este joven sacerdote que hacía de la comunión verdaderamente un acto comunitario. Fernando solía decir: «Sobre el por qué entré a formar parte del EGP, tendría que decirnos que lo vi como una exigencia para concretar mi compromiso de lucha del pueblo y hacerla efectiva. Desde que llegamos a Guatemala, nos dedicamos al trabajo entre la gente más pobre y explotada, con la idea de organizarla para que diera su lucha en contra de la explotación y para conquistar sus derechos; motivaciones cristianas y por tanto humanas, estuvieron y han estado y están siempre en el fondo de estas luchas que tratamos de dar. Para mí, nunca fue una contradicción el ser sacerdote y pertenecer a una organización revolucionaria como el EGP, con la clara conciencia de que todo es instrumento de un objetivo mayor, que es la liberación total del pueblo por el que luchamos.» (Hoyos de Asig, 2008: 95). *Fernando aprendió a dar la comunión dándose a sí mismo.* Esto lo demostró al morir junto a Chepito, no se reservó para sí sino se dio por entero. Las aguas del río Yula San Juan bautizaron algo que no se da con un certificado municipal, *la íntima unión con el pueblo que lucha y que sufre hasta el final.* Este es el profundo vínculo entre Chepito y Fernando, la cruz del niño y el cáliz de barro del joven sacerdote, ambos con

sus limitaciones y errores, pero también con la enorme fuerza que es capaz de derrocar el destino y abrir la dura roca.

Porque la comunidad no es algo dado, sino preguntas y actos que podemos rescatar del pasado. No todo fue negro en las décadas de 1970 y 1980, como muchos quisieran hacerlo creer. Posiblemente prefieren guardar silencio para no conocer lo distinto, el valor, la entrega, el entusiasmo y la energía de transformación. Chepito y Fernando, sea desde el impulso colectivo que hicieron vida, como en su más profunda individualidad, son parte de ese pasado que se pretende ahogar, de ese horizonte que sólo se respira en las montañas y en los volcanes, en los ríos limpios y potentes, en las selvas y bosques. No son la cruz de la resignación, sino del amor que cree en la vida a pesar de la muerte. Fernando y Chepito son el pueblo vivo, alegre, el que camina y marcha, el que come en común, el que comparte. Sólo el pueblo reconociéndose como constructor y creador rompe las paredes de los templos y hace caer los rascacielos que se le enfrentan, que le humillan. Ahí, en esa fuerza constructora, creadora, camina con Dios, descubriéndose asimismo y, a la vez, descubriéndole hacia el infinito. Ahora bien, la profundidad del mensaje de Jesucristo, a quien seguía Fernando y quien llevaba Chepito en su cruz, sólo comienza a emerger desde el misterio de la resurrección, del cuerpo transfigurado. La experiencia desde la oscuridad, cuando se desciende al infierno, no necesariamente permanece allí..., aquí nuestra palabra es un llamado al pasado, a nuestros muertos, quienes nos han estado esperando en cada instante de nuestras vidas. El amor es eco, diría Adorno, por eso podemos orarle al pasado para irrumpir contra la muerte, romper los sarcófagos del día a día y ayudar a parir un cielo nuevo y una nueva tierra.

Revolución como éxodo y resurrección de los muertos

«A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado.»

Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 378

La esperanza no cae como una manzana del árbol, implica actividad, implica caminar buscando la luz y llevándola, a pesar de las tinieblas. La esperanza, cuando es realmente fuerte y nace del dolor, es más bien un grito hecho pregunta, una pregunta hecha grito, lo que aparentemente se muestra como desesperanza. Ahí, donde la marcha sigue a pesar de todo, la esperanza se encarna en los ojos fatigados pero profundos del revolucionario, del místico. Chepito nos legó su cruz como una pregunta abierta por la vida redimida; Fernando alzó el cáliz de barro para invitarnos al banquete universal, allí donde los pequeños de la tierra entran en el festín de un nuevo camino, de un nuevo Reino, de *lo* sin nombre. En lo que Chepito y Fernando abrieron, nosotros podemos volver a nacer, una entrega del pasado que nos invita a abrazar la tierra y a disponernos a su defensa, un atravesar los cerros oscuros de nuestras dudas en la certeza de que somos el retoño de una vida en apertura. El luto es necesario, pero como pregunta por intensificar el amor vital en la memoria de nuestros muertos. La sombra de la guadaña se presta a caer sobre los alzados y las rebeldes, pero la dureza cósmica estalla ante la comunidad que llevamos en cada uno de nuestros dedos, piernas, labios, ojos, pecho. Porque la lucha no es esconder la cabeza para evitar el dolor, sino enfrentarlo con el

riesgo de mirar cara a cara a la muerte. La presencia redentora del recuerdo en esa noche, como un relámpago diría Benjamin, es el estar conscientes del peligro a pesar de que en ese instante nos encontren los miedos y el terror en el silencio tortuoso de la nada. No hace falta suponer que estaremos acompañados, al contrario, la nada podrá derrumbar nuestros horizontes e incluso reducir a cenizas nuestras temporales esperanzas. Pero enfrentados a la nada, ahí en el más completo abandono, en la constancia y la tenacidad de afrontar el momento, puede surgir la *comunidad* desde el instante vacío, del silencio. La constatación ha dejado de ser terreno firme, los pasos desde la nada se dan desde la fe en la experiencia que está dando a luz un impulso, un coraje.

Pero, ¿de qué comunidad hablamos cuando la nada y la muerte parecen haber arrancado todo sentido positivo, toda esperanza como proyección de lo fáctico? Para eso, quién mejor que Fernando para explicárnoslo en su profunda experiencia en el campamento de El Yuro hacia 1980:

«¡Permiso para interrumpir! Fue en los días de Yuro, cuando el campamento se estaba vaciando en gritos de triunfo y colorido; cuando el triunfo estaba demasiado cercano para ser cierto, y el sol y las lluvias se empujaban compitiendo. Acabábamos de formar el pelotón que llamamos de Combate, queriendo embrujar con ese nombre la suerte que le esperaba. Delante de nosotros estaba aquella joven compañera, de nombre Zoila, con la sonrisa en los labios, que sustituía las palabras desconocidas en castilla. Con palabras breves y cortadas nos pidió que se le integrara al pelotón. Quería salir a combatir al enemigo. Pero Zoila ya tenía otras tareas y la composición del pelotón había sido largamente meditada. Así que le explicamos que no podía ser por el momento, pero que, como a todos, le llegaría la hora del

combate. Pensamos que esta explicación era suficiente y seguimos discutiendo otras tareas. Pero allí siguió la compañera esperando el cambio de nuestras opiniones, como si su presencia y su sonrisa fueran el argumento necesario para convencernos. Hubo que explicarle tres veces, cuatro veces, antes de que se retirara, si no convencida, aceptando con disciplina la decisión tomada. Pasaron las semanas y los meses, y como estaba dicho, Zoila fue al combate. Fue una tarde de verano, su primer enfrentamiento al enemigo. Después de haber combatido valientemente, Zoila se retiró, como resultado de no sé qué extraños destinos, por el lado equivocado. Nunca sabremos si cayó inmediatamente o si durante horas caminó tratando de unirse al pelotón. Tal vez en este angustioso camino volvió a encontrar al enemigo. Le hizo sus últimos disparos y cayó, como había vivido, combatiendo. *Su presencia sigue entre nosotros y el rumor del río nos trae a cada rato su sonrisa y sus palabras: "Permiso para interrumpir"*. Hasta la victoria siempre, *compañera Zoila, héroe de la lucha revolucionaria. Llegarás con nosotros al triunfo.*» (Hoyos de Asig, 2008: 104; cursiva propia)

Hundirnos en las aguas del pasado es hacernos parte del movimiento de su dignidad. No son las aguas estancadas del estado, aquellas que otorgan un pantano a cambio del manantial de nuestros deseos. Son la fuerza incontenible del espíritu de libertad, de lucha y sacrificio de quienes se enfrentaron a reyes, presidentes, generales y finqueros, sus cuerpos humillados en las fosas, transgredidos por la bestialidad, burlados desde los brindis asesinos. Es el río de la vida que desborda, de la dignidad que apabulla, de la certeza en el puño y la profunda mirada que penetra la mentira de los cuarteles y los palacios. Este vasto movimiento es el de la apertura, el del quiebre de los diques, el de la anulación de la explotación

humana y del robo. Fernando hizo realidad esta destrucción de los fetiches, fue un *sacerdote* que aprendió el Evangelio desde los pobres y los llamó a su experiencia; fue el *español* que hizo suya la lucha rebelde de las comunidades indígenas, demostrándolo en su muerte mística con Chepito; fue el *guerrillero* que no quiso dispararle al pueblo, incluso cuando era ya parte del movimiento contrainsurgente. Nosotros, quienes buscamos el horizonte de una nueva tierra y un cielo nuevo, cada vez hacemos más nuestras la música de su gaita y marimba, queremos beber de su cáliz de barro el nuevo sueño despierto de una humanidad liberada. Tal como decía en uno de sus escritos teológicos: «No vale decir que los tiempos han cambiado tanto que esa situación ya no se da. Al que lo diga se le aconseja un análisis a fondo de la realidad en que vive, que salga de su casa y deje lo que tiene para ver cuál es la situación real que le rodea. Futuro oscuro e incómodo para el cristiano comprometido..., “pero, ánimo, yo he vencido al mundo” (Jn 16, 33), nos recuerda Jesús. *Pero no olvidemos, nosotros los cristianos, que lo vence en su muerte, y solo después de ella llega a resucitar.* » (Hoyos, 1973a: 3). Pero nadie más puede ser testigo del vencimiento de la muerte si no la ha sentido en sí mismo, por eso el concepto y la experiencia de resurrección es eminentemente comunitario, histórico, porque resucita al que, descendiendo a los infiernos, ha sentido la fuerza de un manantial que no acaba. De ahí que el ser humano, desde la caída de todo sentido positivo, pueda aún volcarse radicalmente a crecer en la semilla del Reino que ha heredado. Más histórico no puede ser un cambio, más llamado a la redención comunitaria.

Es una comunidad sin nombre, pero que nombra su deseo de liberación. Aquella donde Sonia Welches encuentra a su padre, el obrero desaparecido; donde Vicente Menchú y Gregorio Yujá regresan al norte de Quiché. Esta comunidad *ya fue*

y *el poder la extirpó*. Esta comunidad vive porque nosotros la tomamos por nuestra. Aquí su felicidad sigue siendo nuestra tarea, por mucho que nos duela el no verlos junto a nosotros o el saber cómo murieron. El encuentro abortado es un llamado a encontrarnos desde lo más profundo de nosotros, allí donde reside ese «algo más» con el que Fernando (s.f.: 1) afirmaba su fe en Jesucristo. La teoría crítica, en tanto profundamente materialista, sólo puede subsistir si busca experimentar el secreto oculto del movimiento de la comunidad universal, a pesar o precisamente porque deba hacerlo negativamente. El pasado, en la fortaleza de un Jeremías, de un Benjamín, nos llama a revivir a nuestros muertos como *profunda comunión con la fidelidad* que les debemos por un mundo donde, incluso su dolor, sea nuestra pregunta por la felicidad humana. Así se lo agradecía Florestan a Leonore, en la ópera *Fidelio* de Beethoven, una vez liberados del tirano: «Sólo tu fidelidad me mantuvo vivo.»²⁶. 1982 es el año de la barbarie y de la imposición de la culpa. Mas aceptarlo así solamente es dejar la muerte como norma de la realidad y la culpa como silencio que se tapa los oídos ante la responsabilidad de transformación. Pero 1982, aunque parezca paradójico, es también el año que evidencia los extremos crueles y sádicos de exterminio que debió adoptar el Estado, los finqueros y los empresarios para frenar el mayor levantamiento social en la historia de Guatemala. Debieron arrasar para imponer el miedo y separar el caudal peligroso que había adquirido el que cientos de comunidades indígenas, de sindicalistas, de maestros, de estudiantes y campesinos se propusieran dejar de ser objetos explotables. Por eso no podemos quedarnos en 1982 sin referirnos a la rebeldía de los parcelistas del Ixcán en 1979, cuando se burlaban de los coroneles en su cara. No podemos bajar la cabeza en 1982 si en 1979 un niño

26 «Deine Treue erhielt mein Leben.» *Fidelio*, Acto II, Escena 8.

ixil decidió tomar las armas y el sacerdote gallego se dirigió a la «montaña armada y guerrillera». 1982 es el asesinato de la lucha histórica de nuestro pueblo, por lo que recordarlo es llevar el luto como compromiso desde la esperanza que no se nombra a sí misma como sentido.

La memoria no es para reconciliar el presente mientras el capital y el estado siguen matando niños, mujeres, hombres y ancianos, sea de hambre, explotación o represión. La memoria más bien es una puerta por donde se va entrando a un terreno de responsabilidad con la comunidad negada, sea en el pasado o en el presente. El 1 de febrero de 1944, desde una cárcel nazi, el pastor protestante Dietrich Bonhoeffer mencionaba cómo la inconstancia y lo efímero eran características que impedían a sus contemporáneos profundizar en un horizonte, en su memoria y responsabilizarse por el mismo. «¿Dónde se encuentra hoy semejante “memoria”? La pérdida de esta “memoria moral” —¡espantosa palabra!— ¿no es la razón que explica la ruina de todos nuestros vínculos con el prójimo en el amor, el matrimonio, la amistad y la fidelidad? Nada ata, nada encuentra base firme. Todo es a breve plazo y de corto alcance. *Pero los bienes de la justicia, de la verdad, de la belleza, en general todas las grandes realizaciones requieren tiempo, perseverancia y “memoria” o bien degeneran. Quien no tiene la intención de responsabilizarse de un pasado y de configurar un futuro es “olvidadizo”,* y no sé cómo se puede agarrar a tal persona, plantearle las cuestiones, hacerle reflexionar. Pues toda palabra, aunque de momento le impresione, cae luego en el olvido. ¿Qué puede hacerse? He aquí un gran problema de la pastoral cristiana.» (Carta de Bonhoeffer a Eberhard, 1 de febrero 1944, p. 148; cursiva propia).

De nada servirá tener una memoria *oficial* si esta no mueve a la indignación con la catástrofe que actualmente se vive. Para penetrar su secreto es necesario una disposición a internarse en la oscuridad, a dejar lo seguro y salir más allá de los límites. La

memoria sólo es luz desde la oscuridad, precisamente porque para hacerla vida se requiere un abrirse paso por lo desconocido. Sólo así su palabra adolorida es lumbre y su modo de andar es la revolución como éxodo. En la responsabilidad con la comunidad desgarrada, de la cual fueron parte Fernando, Chepito y tantos masacrados en 1982, emerge el vínculo por una verdadera universalidad desde la particularidad. En este impulso al movimiento, a la salida y al derrocamiento de las relaciones de opresión, el eco del niño ixil es un llamado prístino a la fiesta de lo nuevo por construir, tal como alguna vez lo escribió el estudiante revolucionario, Robin García (2009: 30), meses antes de ser secuestrado en 1977 por el Estado: «Cuando tu corazón te pida que te vuelvas un niño, aligera el bagaje de tus sapiencias, lávate el rostro del alma, ensaya tu mejor sonrisa y corre en busca de los párvulos llenos de gracia, para tener con ellos la fiesta de tu retorno a la matinal desnudez de las cosas.» En esa fiesta, *la del retorno*, el horizonte del ayer nos hereda el impulso desde preguntas contrastadas con una realidad histórica distinta. La comunidad humana, la de Fernando Hoyos y Chepito Ixil, avanzará en el recuerdo como instante de encuentro en la resurrección de nuestro ímpetu por un cielo nuevo y una tierra nueva

Glosario

- Cochito:** cerdo pequeño
- Chapín:** guatemalteco
- Patojo:** niño en Guatemala
- Pisto:** dinero
- A tuto:** expresión que significa llevar cargado; e.i. Llevar a tuto al niño.
- Tecomate:** recipiente fabricado de calabaza para almacenar líquidos.

Bibliografía general

- Adorno, T.W. (1951/2003). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. España: Editorial Akal.
- Adorno, T.W. (1975). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, pp. 409.
- Appelbaum, Richard P. (1967). *San Ildefonso Ixtabucán, Guatemala. Un estudio sobre la migración temporal, sus causas y consecuencias*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, Cuaderno No. 17, Ministerio de Educación, pp. 79.
- Bloch, Ernst. (1921/2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la Revolución*. España: Antonio Machado Libros / La bolsa de la Medusa, pp. 258.
- Bloch, Ernst. (1938-1947/ 2004). *El principio esperanza*. Tomo [1]. Madrid: Editorial Trotta. pp. 515.
- Bloch, Ernst. (1938-1947/ 2006). *El principio esperanza*. Tomo [2]. Madrid: Editorial Trotta. pp. 533.
- Bloch, Ernst. (1938-1947 / 2007). *El principio esperanza*. Tomo [3]. Madrid: Editorial Trotta. pp. 541.
- Bonhoeffer, Dietrich. (1977/ 2004). *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 299.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico(CEH-III) (1999), «XX. Las masacres: violencia colectiva contra la población indefensa.» (pp. 249-313) en: Guatemala, *memoria del silencio*. Tomo III. Las violaciones de los derechos humanos

- y los hechos de violencia. Guatemala, UNOPS (Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas).
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH-VI). (1999). «Caso ilustrativo No. 9 Masacre de Panzós.» (pp. 13-24). En: *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo VI. Casos Ilustrativos Anexo I. Guatemala, UNOPS (Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas).
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH-VI). (1999). «Caso ilustrativo No. 51 Desaparición forzada de miembros de la Central Nacional de Trabajadores (CNT) en la Ciudad de Guatemala y en la Finca “Emaús Medio Monte”.» (pp. 183-192). En: *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo VI. Casos Ilustrativos Anexo I. Guatemala, UNOPS (Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas).
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH-VI). (1999). «Caso ilustrativo No. 65 Ejecuciones arbitrarias de Alberto Fuentes Mohr y Manuel Colom Argueta.» (pp.133-144). En: *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo VI. Casos Ilustrativos Anexo I. Guatemala, UNOPS (Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas).
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico(CEH-VIII) (1999), «Casos presentados - Anexo II.» (Caso 6031, pp. 498, 499) en: *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo III. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia. Guatemala, UNOPS (Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas).
- Dante Alighieri. (2007). *La Divina Comedia*. México: Editores mexicanos unidos, pp. 320.
- Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). (1980). Parte de Guerra - *Agosto: Mes de victoriosos combates revolucionarios*.

- Colección Holandesa. Cartapacio No. 3 EGP I 1978-1996 -CIRMA.
- Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). (1980). Parte de Guerra — septiembre 1980.
- Esquit, Edgar. (2010). *La superación del indígena: La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: IDEI-USAC, pp. 483.
- Falla, Ricardo. (2011). *Negreaba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*. Guatemala: AVANCSO, pp. 437.
- Foucault, Michel. (2006). *Surveiller et punir*. Gallimard. France, pp. 360.
- García, Robin. (2009). *La marcha de los claveles rojos. Poemario y biografía de Robin Mayro García Dávila*. Guatemala: SEPAZ, pp. 40.
- González, Matilde. (2002). *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche', 1880-1996*. Guatemala: AVANCSO, pp. 500.
- Grandin, Greg. (2007). *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Hurtado, Margarita. (2009) *Organización y lucha rural, campesina e indígena: Huehuetenango, Guatemala, 1981*. Guatemala. Versión electrónica.
- Hurtado, Juan José. «Signos de esperanza.» en: *Revista Albedrío - Guatemala*, 31 de enero 2012. <http://www.albedrio.org/html/articulos/j/jjh-007.html>
- Kobrak, Paul. (2003 / 2010). *Huehuetenango. historia de una guerra*. Guatemala: CEDFOG, pp. 192.
- Luján Muñoz, Jorge. (2003). *Inicios del dominio español en Indias*. Guatemala, Editorial Universitaria. pp. 466.
- Moltmann, Jürgen. (1967/ 2003). *Teología de la esperanza*. España: Editorial Sígueme.

- Moltmann, Jürgen. (1990/ 2003). *El camino de Jesucristo*. España: Editorial Sígueme.
- Moltmann, Jürgen. (1973/ 2010). *El Dios Crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 383.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). «Semblanzas de vida: Sonia Magalí Welches Valdez.» (pp. 151-153) en: *“Era tras la vida por lo que íbamos...”* (2004). Guatemala: Diakonía / CRS, pp. 267.
- Periódico *Impacto – Nuevo Frente Guerrillero Surge en Huehuetenango*. - 20 de septiembre 1980. Cartapacio No. 3 EGP I 1978 – 1980 (No. 233) - Archivo Histórico CIRMA
- Pagola, José Antonio. (2007). *Jesús: aproximación histórica*. Madrid: PPC editorial, pp. 523.
- Palencia, Sergio (2011). *¿Entre dos fuegos?* Neutralización de la lucha Ixil en David Stoll y la cuestión de la memoria revolucionaria en Guatemala (1970-1983). en: Revista Albedrío, 9 de mayo 2011. <http://www.albedrio.org/html/otrosdocs/comunicados/issuus/Documentos-0012.htm>
- Payeras, Mario. (1987 / 2006). *El trueno en la ciudad*. Guatemala: Ediciones del Pensativo, pp. 113.
- Porras Castejón, Gustavo. (2009). *Las huellas de Guatemala*. Guatemala: F&G editores, pp. 459.
- Quijano, Hernán. (circa 1949). *Galicia Martir - Episodios del terror blanco en las provincias gallegas*. Buenos Aires: Edicions Neos, pp. 158.
- Revista Diálogo*. ¿Hacia dónde vas Guatemala? Año IX, Junio / Julio 1979. No. 46. Guatemala. «Siempre en el año internacional del niño. Chepito y sus catorce años.» (pp. 64, 65).
- Revista cafetalera ANACAFE* - Asociación Nacional del Café. Guatemala, noviembre 1974, No. 138.

- Revista *Informativo* - Cristianos revolucionarios (CR) «Vicente Menchú.» Integrante del FP - 31. Noviembre de 1981, No. 2.
- Stoll, David. (1993). *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press. pp. 383.
- Velasco, Juan Martín. «Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas.» (pp.133-172) en: López, Tobajas y Tabuyo. (2007). *El conocimiento y la experiencia espiritual*. España: Mandala / José J. de Olañeta, Editor, pp. 241.
- Whitman, Walt. *Hojas de hierba. Antología bilingüe*. Madrid: Alianza editorial, pp. 270.

Escritos testimoniales sobre Fernando Hoyos y Chepito

- Levy, Rosa. «Chepito» en: *Revista Zunzun*, La Habana, número 77, mayo de 1988.
- «Guatemala. Julio 13: Fernando Hoyos y Chepito.» en: *La sangre por el pueblo*. Memoria de martirio en América Latina. Instituto Histórico Centroamericano de Managua. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1983.
- «Carlos y Chepito caídos en combate.» en: *El Informador Guerrillero*. Revista del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) No. 21. Guatemala. C.A. 1983.
- Fernando Hoyos, Compañero “Carlos”, miembro de la Dirección Nacional del EGP, revolucionario ejemplar, caído en combate. Documento del EGP: Guatemala, marzo 1983.
- «A los cristianos que luchan junto al pueblo. (Fragmentos, julio 1980.» (pp. 5) en: *Fernando Hoyos, Compañero “Carlos”, miembro de la Dirección Nacional del EGP, revolucionario*

- ejemplar, caído en combate*. Documento del EGP: Guatemala, marzo 1983.
- «Carta de un compañero a los padres de Fernando Hoyos.» (pp. 6, 7) en: *Fernando Hoyos, Compañero “Carlos”, miembro de la Dirección Nacional del EGP, revolucionario ejemplar, caído en combate*. Documento del EGP: Guatemala, marzo 1983.
- «Cartas de Fernando desde el frente. (21 de octubre 1981 y 3 de abril 1982).» (pp. 8, 9) en: *Fernando Hoyos, Compañero “Carlos”, miembro de la Dirección Nacional del EGP, revolucionario ejemplar, caído en combate*. Documento del EGP: Guatemala, marzo 1983.
- «Relatos de Chepito (fragmentos).» (pp. 10, 11) en: *Fernando Hoyos, Compañero “Carlos”, miembro de la Dirección Nacional del EGP, revolucionario ejemplar, caído en combate*. Documento del EGP: Guatemala, marzo 1983.
- «Fernando Hoyos, compañero “Carlos”, miembro de Dirección Nacional del EGP, y el compañero “Chepito”, ejemplares revolucionarios, cayeron en un enfrentamiento con el Ejército genocida de Ríos Montt, en las márgenes del río San Juan, cordillera de los Cuchumatanes, Guatemala.» en: Comunicado nacional e internacional - Guatemala, 13 de julio 1982.
- Revista *Informativo* - Cristianos revolucionarios (CR) «Vicente Menchú.» Integrante del FP - 31. Noviembre de 1981, No. 2
- «Carta dirigida a llamar a los cristianos a unirse a la revolución por la sangre de los sacerdotes y catequistas mártires de la represión» en: Carta Fraternal a organizaciones populares guatemaltecas - Ejército Guerrillero de los Pobres. Guatemala, agosto de 1980, No. 7
- «Siempre en el año internacional del niño. Chepito y sus catorce años.» (pp. 64, 65). en: *Revista Diálogo*. ¿Hacia

dónde vas Guatemala? Año IX, Junio / Julio 1979. No. 46. Guatemala.

Hoyos de Asig, Pilar. (1997). *Fernando Hoyos ¿Dónde estás?* Guatemala: Fondo de Cultura Editorial, pp. 215.

Hoyos de Asig, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). «Perseguido por causa de la justicia. Cartas de Fernando Hoyos.» (pp. 69-74) en: *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Hoyos de Asig, Pilar. (2008). «En el corazón del pueblo.» (pp. 79-142) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). «Voces y testimonios del Comité de Unidad Campesina y del Ejército Guerrillero de los Pobres.» (pp. 143-154) en: *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Hurtado, Margarita. (2008). «El día de la masacre de la Embajada de España» (pp. 146-147) en: *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Contreras Flores, Omar. «El quehacer de un niño latinoamericano.» (pp. 197-200) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Hernández Pico, Juan. «Desde dónde y cómo vi a Fernando Hoyos.» (pp. 177-184) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pue-*

- blo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo.* Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- Araguas, Vicente. «Galicia y Guatemala.» (pp. 205-208) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo.* Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- Falla, Ricardo. «Fernando Hoyos, amor, revolución y eso que dicen dios.» (pp. 223-230) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo.* Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- Nogueira, Camilo. «Yo no puedo contentarme con decir qué horror.» (pp. 231-238) en: Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo.* Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- Hoyos de Asig, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008). «Fernando y Galicia. Poemas de Fernando Hoyos.» (pp. 75-77) en: *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo.* Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.

Escritos teológicos y diversos de Fernando Hoyos

- Hoyos, Fernando. (1970). «La Alianza.» Febrero-Junio 1970. Seminario sobre la Alianza en el Antiguo y Nuevo Testamento seguido durante el segundo semestre del curso 1969-1970. Institut d'Etudes theologiques Saint-Albert-de-Louvain.
- Hoyos, Fernando. (1971a). «El pecado en el Antiguo Testamento.» 17 de noviembre 1971.

- Hoyos, Fernando. (1971b). «Moral cristiana y violencia.» Madrid, diciembre 1971.
- Hoyos, Fernando. (1972). «El pecado original.» Mayo 1972.
- Hoyos, Fernando. (1973a). «Cristianismo y violencia.» 7 de junio de 1973.
- Hoyos, Fernando y Cruz Salazar, José Luis. (1973b). «Postura política de los Oficiales del Ejército guatemalteco». (pp. 96-119). en: *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*. Universidad Rafael Landívar No. 10, septiembre-octubre, 1973. Guatemala: Instituto de Ciencias Políticas Sociales - ICPS.
- Hoyos, Fernando. (1973c). «Violencia en Guatemala. La actitud de la Iglesia ante la violencia opresora y la violencia con intentos liberadores.» Agosto 1973.
- Hoyos, Fernando. «La conciencia religiosa de Jesús como Hijo.» Sin fecha. Apuntes del curso de Cristología Fundamental (P. Losada). Seminario de Cristología fundamental. Grupo Centroamericanos-Venezolanos.
- Hoyos, Fernando. «Utopía -Tomas Moro.» Sin fecha.
- Hoyos, Fernando. «Un día en la vida de una mujer indígena.» Sin fecha.

Fotografías

- No. 1 - Foto de Chepito probablemente en el Campamento guerrillero El Yuro, Quiché, a finales de 1980. Revista Semanal Independiente *Por Esto!* No. 5 - 30 de julio 1981. Portada.
- No. 2 - Dos niños y una niña descalzos recogiendo café en una finca.
Revista cafetalera ANACAFE - Asociación Nacional del Café. Guatemala, noviembre 1974, No. 138, Portada.
- No. 3 - Chepito chorti', niño que había visto el secuestro de su padre por los soldados.

- Revista Diálogo*. ¿Hacia dónde vas Guatemala? Año IX, Junio / Julio 1979. No. 46. Guatemala, pp. 64.
- No. 4 - Niños con armas de palo. Título de la fotografía: «Entrenamiento para integrar las Fuerzas Irregulares Locales (FIL). Huehuetenango, ca. 1981». Archivo del Ejército Guerrillero de los Pobres - EGP -. Fototeca Guatemala CIRMA.
- No. 5 - Fernando Hoyos en el Lago de Atitlán, en 1977.
Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008: 152). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- No. 6 - Fernando Hoyos perseguido por el Estado de Guatemala, octubre / noviembre 1982.
Hoyos, Pilar; Blanco, Antonio; Corral, Enrique (coords.). (2008: 71). *En la memoria del pueblo. Homenaje a Fernando Hoyos. / Na memoria do pobo*. Galicia: Fundación 10 de marzo, pp. 253.
- No. 7 - Fernando Hoyos, Comandante Carlos
- No. 8 - Fernando Hoyos en la montaña, posiblemente octubre 1980.
- No. 9 - Chepito mostrando su arma junto a otros guerrilleros indígenas. Posiblemente en el Campamento El Yuro en Quiché.
Revista Semanal Independiente Por Esto! No. 3 - 16 de julio 1981 pp. 8 - 12
- No. 10 - La cruz de Chepito.
Revista Semanal Independiente Por Esto! No. 1 - 9 de julio 1981 pp. 7-13.



Sergio Palencia, autor del libro, es un sociólogo guatemalteco, con estudios de posgrado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Ha analizado la dominación estatal-capitalista y su interrelación con el racismo, en tanto flujo de dominación, en su libro *Racismo, Capital y Estado en Guatemala*, de próxima aparición. Actualmente estudia la memoria revolucionaria desde el proyecto *La rebelión social en el Altiplano indígena de Guatemala, 1972-1982*.

La Fundación Guillermo Toriello y el Centro Rolando Morán trabajan en la recuperación de la memoria histórica y en la dignificación de los y las que entregaron su vida en la lucha revolucionaria y democrática de Guatemala.



CENTRO ROLANDO MORÁN



Fundación Guillermo Toriello