

Este libro es una puerta de entrada para reconstruir históricamente las circunstancias en las que se consolida un sujeto político que, por primera vez en el siglo XX, pone en duda a todo un sistema económico-social erigido sobre la explotación finquera. Es, además, una reconstrucción desde la mirada de la Costa Sur y desde la profunda relación socio-religiosa de los protagonistas en Santa Lucía Cotzumalguapa. Más allá de esto, el libro tiene sus raíces en la historia que no podemos arrancar como sociedad guatemalteca, porque con ello estaríamos negando lo que somos ahora. Las vidas que pueblan la Costa Sur persisten en su lucha y en sus convicciones; tienen anhelos, luchas, logros, dificultades y fracasos. Sin lugar a dudas, su gran herencia son las vidas de sus hijos, hijas, nietos y nietas. A estas generaciones van dirigidas especialmente estas páginas, renovando las búsquedas para un horizonte de vida digno.

LUCHA CAMPESINA Y TRABAJO PASTORAL EN LA COSTA SUR DE GUATEMALA

¡Estamos vivos! Logramos sobrevivir y seguimos luchando

ISBN: 978-9929-688-87-2



9 789929 688872

LUCHA CAMPESINA Y
TRABAJO PASTORAL EN
LA COSTA SUR DE
GUATEMALA

¡Estamos vivos! Logramos sobrevivir y seguimos luchando

Lizbeth Gramajo, Karen Ponciano y Juan Vandevaire

Título: Lucha campesina y trabajo pastoral en la Costa Sur de Guatemala. *¡Estamos vivos! Logramos sobrevivir y seguimos luchando.*

Autores: Lizbeth Gramajo, Karen Ponciano y Juan Vandeveire.

Revisión inicial: Mario Coolen

Fotografía de portada: Piet den Blanken.

Diseño de portada: Juan Moncada.

Diagramación: Juan Moncada

Una publicación de: Asociación Civil Verdad y Vida, Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza (AMDE), Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO); y Vicerrectoría de Investigación y Proyección (VRIP) de la Universidad Rafael Landívar (URL).

La impresión de esta publicación fue posible gracias al generoso apoyo de: Solidair met Guatemala, OEVER vzw (Overleg Ethisch Vermogensbeheer-Samenwerkingsverband van Congregaties) de Bélgica, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD Guatemala) y del señor Charles Hooper.

Agradecemos a Mario Coolen por sus observaciones y revisiones al texto.



ISBN: 978-9929-688-87-2

El contenido de esta obra puede ser utilizado citando la fuente.



Impreso en:



3a. avenida 14-62, zona 1
PBX: (502) 2245-8888
www.serviprensa.com
Guatemala, Centroamérica

Esta publicación fue impresa en septiembre de 2016.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I	
<i>“Para que jamás se olvide, sembré allí mismo unas rosas blancas”</i>	
Mártires y sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa	5
1. Gente que recuerda a sus mártires	7
2. Rutas para interpretar la historia de los mártires de Santa Lucía	10
3. Una familia marcada por sufrimientos y luchas	14
4. Luchar contra las causas del sufrimiento	22
5. Por qué es absolutamente necesaria la memoria del pasado	32
Capítulo II	
<i>“Así empezó nuestra historia”</i>	
El Naranjo y la lucha agraria en la Costa Sur	39
1. Configuración del territorio cañero	41
1.1 El espacio finquero (1821-1944)	43
1.2 Elementos conexos en la constitución del espacio finquero	51
1.3 Fractura del espacio finquero durante los gobiernos revolucionarios (1944-1954)	54
1.4 Reorganización y consolidación de la institucionalidad finquera	64
2. Siglo XX y litigios de tierras: el caso de El Naranjo	65
2.1 Litigios de tierras en El Naranjo	66
2.2 Alcance de la relación Costa Sur y Altiplano desde el caso El Naranjo	73
Capítulo III	
<i>“No podíamos ser iglesia en un contexto de tanta injusticia”</i>	
La formación del sujeto misionero: el caso de la CICM en la Costa Sur de Guatemala	81
1. Los términos de negociación y el contrato misionero	83
2. Condiciones de arribo e instalación	89
3. Las fuentes para la introducción de un nuevo proyecto pastoral en Escuintla	100

Capítulo IV

“Estaban como presos en esas grandes fincas. Campesino levanta tu frente también”

Trabajo pastoral y organización campesina en Escuintla	109
1. Familia de Dios: un acercamiento monográfico	111
2. Qué significaba la Teología de la Liberación en la Costa Sur de Guatemala	121
3. Los Proyectos	141
3.1 Asentamientos de colonización	141
3.2 Cooperativas de ahorro y proyectos productivos colectivos	148
3.3 Centro de Apostolado Seglar “Emaús”	153
3.4 El crepúsculo de Familia de Dios	156

Capítulo V

“Y como fuego se extendió la huelga en todos los cañaverales”

Los 15 días que paralizaron la Costa Sur: la huelga cañera de 1980	165
1. El surgimiento de un nuevo sujeto político: el Comité de Unidad Campesina (CUC) en la Costa Sur	166
2. Cronología de los 15 días de huelga cañera de 1980	177
3. Las implicaciones políticas y sociales de la huelga cañera	187

Capítulo VI

“Nos abrazamos y lloramos las dos de alegría de vernos vivas”

La formación del grupo de sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa	197
1. La búsqueda inicial de los sobrevivientes y las primeras acciones (1999-2009)	199
2. El inicio de los Grupos de Apoyo Psicosocial (2010)	201
3. Exhumaciones en el cementerio de Escuintla y toma de muestras de ADN (2011)	204
4. Publicación del primer libro de semblanzas <i>Porque queríamos salir de tanta pobreza</i> (2011)	206
5. Del “Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa” a la conformación de la “Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza –AMDE –” (2011-2015)	209

“Ayer y Hoy. Y también mañana”

Reflexiones conclusivas	213
--------------------------------	-----

Referencias	217
--------------------	-----

Anexos	231
---------------	-----

INTRODUCCIÓN

**“¡Estamos vivos!
Logramos sobrevivir y seguimos luchando”¹**

Durante los años setenta y ochenta del siglo XX surgió un extraordinario movimiento social en Santa Lucía Cotzumalguapa, en la Costa Sur de Guatemala, a una distancia de 90 kilómetros de la ciudad capital. Desde Santa Lucía, una pequeña ciudad rodeada de tierras fértiles y regables pero casi en su totalidad ocupadas por fincas, se mira hacia el norte el borde de las tierras altas: una majestuosa cadena de volcanes en cuyas faldas se cultiva café. Ya en las propias tierras costeñas, de clima tropical, el principal cultivo es la caña de azúcar. El movimiento social del que hablamos no era un fenómeno aislado, era parte de un contexto histórico que desembocaría en una guerra o “conflicto armado interno” de alcance nacional. Sin embargo, la lucha en la Costa y especialmente la que emergió en Santa Lucía, es hoy relativamente poco conocida. Por eso, se ha hecho un largo trabajo con testigos que han sobrevivido y que en muchos casos son los herederos y en mayor porcentaje, las herederas, de quienes cayeron como víctimas de una sangrienta represión a inicios de la década de los ochenta.

El proceso al que nos referimos tuvo diversos momentos y diversos rostros. La experiencia de una gran variedad de líderes campesinos durante el azaroso siglo XX en Guatemala, ha sido registrada en contadas investigaciones sociales. La Asociación Civil Verdad y Vida contaba con un acervo de testimonios de protagonistas del movimiento socio-religioso en Santa Lucía Cotzumalguapa durante la década de los años setenta y ochenta. De hecho, el antecedente y una de las fuentes principales de la investigación son los libros testimoniales ya publicados ***Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas*** (2011)² y ***Hasta ver la justicia: Memoria y esperanza en la Costa Sur de Guatemala*** (2016)³. Las palabras recopiladas bajo la forma del testimonio, expresan las vivencias de estos sujetos sociales: sus recorridos personales, su visión sobre la realidad social de la Costa Sur guatemalteca, sus esperanzas, sus temores, sus luchas; atravesadas también por sus formas particulares de vivir la fe.

¿Qué nos proponemos con el libro que ahora presentamos? El testimonio es, por sí solo, un documento valioso para entender la experiencia de estos sujetos sociales. Pero es, sobre todo, una puerta de entrada para reconstruir históricamente las circunstancias en las que

¹ Testimonio T1-23. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

² El libro en formato digital puede ser consultado en la página de la Biblioteca Dr. Isidro Iriarte, S.J., de la Universidad Rafael Landívar. Véase: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2013/pqsalipobre.pdf>

³ El libro en formato digital puede ser consultado en la página de la Biblioteca Dr. Isidro Iriarte, S.J., de la Universidad Rafael Landívar. Véase: http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Libros_y_mas/2016/03/hast_ver_just.pdf

se consolida un sujeto político que, por primera vez en el siglo XX, pone en duda a todo un sistema económico-social erigido sobre la explotación finquera. Es, además, una reconstrucción desde la mirada de la Costa Sur y desde la profunda relación socio-religiosa de los protagonistas. Los alrededor de cincuenta testimonios recopilados para los dos libros de semblanzas fueron la base a partir de la cual se realizó una investigación que pudiera dar luces sobre el contexto social, económico e histórico de las trayectorias de vida de las personas que generosamente han compartido sus historias de vida.

El acervo testimonial fue, evidentemente, nuestro punto de partida para la investigación. Los testimonios sirvieron de ventana para plantear un proceso de investigación que inició en 2013 apoyado por el Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IIHR) de la Vicerrectoría de Investigación y Proyección (VRIP) de la Universidad Rafael Landívar (URL), la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala (AVANCSO), la Asociación Civil Verdad y Vida; y el grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa que desde 2014 se ha constituido como Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza (AMDE). Como parte de este proceso de investigación se procedió a la realización de visitas de campo y la realización de más de cuarenta entrevistas en profundidad en Santa Lucía Cotzumalguapa, territorios aledaños y en la ciudad de Guatemala. También se realizaron tres talleres con el grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa.

Como segundo paso, profundizamos en la recopilación de información a través una revisión de archivos, documentos e investigaciones sobre cada uno de los temas, cruzando los datos del material oral con los datos extraídos de esta revisión. El trabajo de campo también fue necesario para situar al territorio y a los sujetos sociales. Se consultó el Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala en CIRMA, el Archivo General Scheut-CICM en KADOC (Lovaina, Bélgica), el Archivo General de Centroamérica (AGCA) y la Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas; también se tuvo acceso a archivos privados de misioneros de CICM así como de pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa.

El libro se ha dividido así en seis capítulos que dan cuenta de:

1. Un acercamiento a las y los protagonistas de la historia de Santa Lucía Cotzumalguapa: los mártires y los sobrevivientes. Para este apartado tomamos prestados los postulados de Walter Benjamin que sostiene que quienes *conocen* la historia y además, quienes *hacen* la historia, son los que sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento.
2. Una reconstrucción del contexto histórico-económico del territorio en cuestión. Se ha tratado de entender cómo se consolidaron los monocultivos (particularmente de la caña de azúcar), cómo ha funcionado y se ha reproducido la economía finquera en la zona. A partir de la historia del microparciamiento El Naranjo, se podrá situar los elementos que caracterizan esta compleja lucha por la tierra en la Costa Sur.
3. Una exploración de la presencia misionera de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM) en la Costa Sur desde el punto de vista histórico-antropológico.

4. Una descripción de lo que se entendía por la Teología de la Liberación (TL) y cómo se intentaba practicarla en el contexto regional escuintleco. Exploramos cómo las historias de vida de estos sujetos sociales nos acercan al significado de la TL en las prácticas sociales. Se suele hablar de las implicaciones en las luchas sociales de las TL, en términos generales: el punto de partida de las historias de vida, es una oportunidad única para entender cómo ésta se inserta en un territorio específico y cuál es la relación que se establece con las dinámicas propias de la religiosidad en Santa Lucía Cotzumalguapa.
5. Una historia de la organización social de la Costa Sur. Los testimonios son una herramienta para analizar cómo las trayectorias individuales reflejan el proceso de constitución de una identidad colectiva (el CUC) que marca un hito en la historia social contemporánea guatemalteca. En términos generales, los análisis sobre este fenómeno han enfatizado los procesos sociales en el altiplano guatemalteco. La contraparte “costeña” de la formación del CUC ha sido relegada en los análisis, a pesar de que constituye la clave de las lógicas económicas que a su vez explican la irrupción del movimiento campesino y su virulenta represión. En ese sentido, los testimonios y una minuciosa investigación de archivo han servido para reconstruir la historia de la “Huelga de febrero de 1980”. Rastrear la continuidad de la memoria organizativa de la zona ha sido importante para entender que el CUC no surge del vacío, sino de un largo recorrido en el territorio finquero de la Costa Sur, que ha sido invisibilizado en los documentos, artículos y libros escritos sobre el tema.
6. Una mirada a la historia del presente. Este libro hace un recuento histórico para poder contemplar con más elementos cómo la vida y la resistencia han sido posibles en Santa Lucía Cotzumalguapa. Por eso, en la investigación se hace un esfuerzo por sistematizar cómo los sobrevivientes se han organizado en los últimos años. Ellos y ellas son la fuente de este libro, una fuente que no se ha secado a pesar de las inclemencias de la historia.

En términos teóricos, hubo tres tipos de acercamientos y/o cuestionamientos: a) cómo construir la historia de un territorio, el de la Costa Sur, a través de la historia local de Santa Lucía Cotzumalguapa; b) cómo entender las misiones religiosas y las lógicas de poder en dicho territorio y c) cómo entender la guerra a través de la mirada de la Costa Sur.

Nada de esto hubiera sido posible sin las historias de vida de cada una de las personas que pueblan estas tierras cálidas. Agradecemos infinitamente la disposición y el entusiasmo para que este libro fuera posible. Ellas y ellos han insistido en la necesidad de no silenciar la historia, aunque remueva recuerdos, aunque provoque desgarramientos. Es difícil, diría Adriana Cavarero (2009), hablar de cosas que hacen enmudecer o, quizás, gritar. Pero no podemos quedarnos mudos ante la violencia ciega que todavía hace convulsionar a Guatemala.

La admisión del círculo de la muerte puede cerrar el duelo: por eso es que se ha insistido y se seguirá insistiendo en la búsqueda de los restos de los seres amados. Este cierre tiene un

potencial regenerador, porque no se trata solamente de un ejercicio de memoria centrado en la figura de las víctimas. Este libro es mucho más que eso: es la historia que no podemos arrancar, porque con ello estaríamos negando lo que somos ahora. Estas vidas que pueblan la Costa Sur persisten en su lucha, en sus convicciones, tienen anhelos, luchas, logros, dificultades, fracasos, y un gran acervo en las vidas de sus hijos, hijas, nietos y nietas. A estas generaciones van dirigidas especialmente estas páginas, con el fin de persistir en la construcción de un horizonte de vida digno.

CAPÍTULO I

*“Para que jamás se olvide, sembré allí mismo unas rosas
blancas”*

Mártires y sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fragmento de primera manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa.

CAPÍTULO I

“Para que jamás se olvide, sembré allí mismo unas rosas blancas”⁴

Mártires y sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa

Este nuevo libro sobre Santa Lucía Cotzumalguapa en los años setenta y ochenta del siglo pasado aparece en un momento de postguerra en que asistimos a una explosión de publicaciones de múltiples documentos, de diversos géneros literarios sobre la guerra interna en Guatemala (1960-1996): estudios, relatos, testimonios, novelas, teatro y otros. Además, la misma temática no solo es tratada en las letras sino en otras muchas formas de arte como la fotografía, el cine, las artes plásticas o visuales, incluyendo nuevas formas artísticas performativas.

Pretendemos hacer una lectura de los sufrimientos y luchas de los protagonistas desde un enfoque que hemos tomado prestado a Walter Benjamin, quien presenta como privilegiado sujeto de la historia aquellos y aquellas que sufren y luchan. Este autor coloca al nuevo sujeto histórico en contraposición con el sujeto ilustrado, introducido por Kant. Lo contrapone también a aquellos que buscan calmar sus dolores a base de drogas o ahogándolos en el alcohol. En tercer lugar, no coincide totalmente con los obreros de la industria en los que Marx confiaba por su poder como enterradores del capitalismo. Y finalmente y con mayor razón, nuestro sujeto se contrapone a aquellos que causaron y siguen causando los sufrimientos a través de la explotación y opresión o quienes se dedican a legitimarlas: los finqueros, sus aliados como el ejército y demás fuerzas represivas, sus ideólogos e historiadores.

A pesar de que partimos de casos individuales, aclaramos que en este trabajo no consideraremos a los sujetos prioritariamente como individuos. De preferencia enfocaremos a los actores sociales y las fuerzas sociales, que son más que la suma de individuos. Con otras palabras, nuestra mirada es más socio-lógica que psico-lógica. Reflexionando sobre “quienes sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento”, según el marco teórico de Benjamin en sus tesis sobre la historia, queremos evitar presentarlos solo como víctimas. No queremos caer en el error de verlos aprisionados y aprisionadas por el “síndrome de las víctimas”, que precisamente llevaría a convertir a este sujeto en objeto o al menos a disminuir a estas personas en su calidad de sujeto. También destacaremos la fibra rebelde y revolucionaria que les caracteriza. Además de víctimas, también son “luchadores y luchadoras contra la causa de su sufrimiento”. Queremos dar atención en todo momento al doble atributo de sufrimiento y lucha, para no desdibujar la identidad del sujeto histórico, según la misma visión de Benjamin.

⁴ Expresión de una de las mujeres sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa. Conversación personal en Santa Lucía Cotzumalguapa, 31 de octubre de 2013.

1. Gente que recuerda a sus mártires

Para la familia de los mártires⁵ de Santa Lucía Cotzumalguapa, las personas que fueron arrancadas violentamente de la vida: su papá, su mamá, su hermana, su hermano, su esposo u esposa, su primo, su novio... todavía tienen su lugar en la casa. Ciertamente, ya no están físicamente presentes. Su silla y su lugar en la mesa han quedado vacíos. Pero aquella ausencia, que todavía hoy hace llorar a sus familiares, después de tantos años, es también una presencia. Así lo confiesa Alejandra Ramírez quien no puede olvidar a Isidro, su esposo secuestrado en 1983:

*Hasta la fecha yo lo recuerdo
y cuando lo hago termino llorando
porque eso es como una herida
que yo tengo aquí dentro,
que a pesar de tantos años
no se puede olvidar tan fácilmente...
Pareciera que mis ojos nunca se cansan de llorar.⁶*

Igual dice Julia Salpec, sobre el momento en que 12 hombres armados entraron a su casa a las cuatro de la mañana, para golpear y patear brutalmente a su esposo Román Reyes Elías y luego llevárselo:

*Recordar ese momento es terrible y muy duro,
nunca se acaban las lágrimas
porque, mire, ¿cuántos años han pasado?
y lo recuerdo como si hubiera sido apenas ayer.
Ya son 24 años y él nunca regresó...⁷*

Otro testimonio, el de Gloria Almira, nos repite la imposibilidad de olvidar cómo fue arrancado violentamente su papá de en medio de su hogar:

*Después de tantos años,
no he podido olvidar ni olvidaré nunca
ese día en que me quitaron a mi padre.⁸*

Es como el estribillo que se vuelve a cantar después de cada estrofa de una canción: así en cada semblanza de los mártires, cada uno de los testigos, hombres y mujeres, vuelven a asegurarnos: “no lo puedo olvidar”, “es imposible borrar de mi memoria ese terrible momento en que lo llevaron, golpeado y lleno de sangre, para nunca verlo más”. Lo volvemos a oír en

⁵ El uso de la palabra mártir amerita una pequeña reflexión. Etimológicamente, mártir es la palabra griega que significa testigo. El primer sentido que le atribuye el Diccionario de la Real Academia Española (23ª edición) es el siguiente: *persona que padece muerte en defensa de su religión*. Y el segundo: *persona que muere o sufre grandes sufrimientos en defensa de sus creencias o convicciones*. En ambos sentidos, entonces, nos parece pertinente llamar mártires a los caídos y caídas en Santa Lucía Cotzumalguapa. Primero porque con su actuación en vida y con el asesinato que sufrieron de los represores daban testimonio de su compromiso por una Guatemala con justicia social. Y segundo, porque lo hicieron, la mayoría de ellos y ellas, motivados por su fe. En un sentido más teológico y siguiendo un pensamiento de Jon Sobrino, se puede afirmar su calidad de mártires, no tanto por su fe en Jesús de Nazaret cuanto por haber vivido y muerto como Jesús: por su entrega a los demás.

⁶ Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

⁷ Testimonio T1-16. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

⁸ Testimonio T1-24. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

el relato de Jacoba Sián, cuando habla del día en que los secuestradores se llevaron a su hija Miriam del Cid Sián, de 18 años:

*fue lo más doloroso que hemos vivido en la vida
y que hasta la fecha me tiene enferma
porque es algo que ya no tiene curación.
Es una herida que está allí
y que cada vez que hablo de eso
me pongo a llorar.
Siento que fue ayer que pasó todo esto
y es cierto que recibo apoyo con la psicóloga
pero esto es duro y sólo uno que lo vivió
sabe lo que es ese sufrimiento.⁹*

También Dolores Girón expresa la ausencia dolorosa de su esposo Fidel, otro de los “desaparecidos”:

*A mi esposo se lo llevaron
una tarde de noviembre de 1982.
Fue muy doloroso, todavía
lo lloro porque no sé qué pasó con él,
pareciera que se lo hubiera tragado la tierra.¹⁰*

Este sufrimiento de Dolores fue llevado al extremo, medio año después, cuando también fue atacado su hijo Leonel, de 17 años, y ya herido, lo llevaron:

*Esta vez usted no se imagina cómo me puse,
pasé meses sin comer de la pura tristeza.¹¹*

Se trata, paradójicamente, de la presencia de una gran ausencia. La vida de uno se llena de un enorme vacío. ¿Cómo podrían olvidar a quienes todos los días, aún hoy, les hacen falta? La Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza (AMDE), formada por el grupo de familiares sobrevivientes de Santa Lucía son los guardianes de un incalculable tesoro. Son las portadoras y los portadores de una memoria preciosa. Son los conocedores y conocedoras de unas páginas inolvidables de nuestra historia.

De este grupo de personas sobrevivientes que mantienen viva la memoria de sus seres queridos perseguidos, torturados, asesinados y desaparecidos se puede decir algo más: son el sujeto privilegiado para conocer la historia. ¿Por qué? Porque son los que sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento. Con este escrito intentamos contribuir a mantener viva la memoria de los mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa. Ellos dieron su vida en la lucha por erradicar en Guatemala las causas de la pobreza y la injusticia social que sufrían ellos, sus familias y la gran mayoría la población, no solo en la Costa Sur sino en la casi totalidad del país.

En la llamada postguerra vemos multiplicarse las publicaciones dedicadas a la “memoria histórica” que en gran medida es la memoria de quienes lucharon por haber esperado y creído en la posibilidad de un cambio en Guatemala. Creemos que esta multiplicación de

⁹. Testimonio T2-8. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

¹⁰. Testimonio T1-5. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹¹. Testimonio T1-5. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

publicaciones se debe a la urgencia de mantener vivo el recuerdo de los miles y miles que compartieron este sueño por una sociedad más justa y más igualitaria. No queremos olvidarles, porque no queremos que se eche a perder lo que motivó sus luchas ni la verdad de su sueño de ver respetados los derechos humanos –no de unos cuantos sino de la totalidad de las familias guatemaltecas, incluyendo las más humildes, las más sufridas, las más despreciadas y las más descartadas–.

No es éste el primer libro sobre los y las mártires de Santa Lucía. Hay otros dos libros primeros, en los cuales familiares sobrevivientes, en su mayoría mujeres, han sacado a luz sus testimonios. Han publicado en aquellos dos libros los terribles relatos acerca del secuestro, torturas y asesinato de sus seres queridos. El primero de los libros que contienen las semblanzas lleva por título: ***Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas*** (2011). En estas palabras está plasmada claramente la motivación de las luchas: “salir de tanta pobreza”. Luego, fue necesario publicar un segundo libro, con más testimonios sobre los mártires: ***Hasta ver la justicia: Memoria y esperanza en la Costa Sur de Guatemala*** (2016).

Figura No.1
Portadas de los libros de semblanzas de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Elaboración propia a partir de las portadas de los libros.

“No hay mayor verdad que la que se defiende con la propia vida”, esta expresión de Franz Rosenzweig resume la historia de los y las mártires. Cuando en la gran huelga de febrero y marzo de 1980 reclamaron un salario justo y condiciones más humanas para sus familias, para salir de una pobreza degradante y muchas veces letal, les tocó defender la justeza de sus reivindicaciones con su propia vida. Porque cayeron como víctimas de finqueros y militares que durante años desencadenaron represión, muerte y terror.

El presente es otro libro más que intenta ayudar en comprender mejor las semblanzas recogidas en los dos primeros, que siguen siendo aquellos que recogen los testimonios junto con valioso material fotográfico: el martirologio de Santa Lucía, en la que “sus protagonistas” describen la vida, la lucha, los sufrimientos indescibles y la muerte de los mártires. Las

personas de AMDE que sobrevivieron a los mártires, también sufrieron y también lucharon. Pasaron por un interminable calvario de pobreza extrema, soledad, hambre, angustia y persecuciones. Son como la segunda generación de mártires: la de quienes hoy viven y se inspiran en sus familiares de la primera generación, de quienes están dispuestas y dispuestos a retomar la bandera de lucha.

Aquellos dos libros primeros son ahora, en manos de los familiares y vecinos, documentos que contienen la historia de sus seres queridos. Recogen datos sobre su itinerario, sobre su toma de conciencia, sobre la inspiración que les movía a organizarse y a luchar, sobre su fe en Dios: un Dios Liberador que no puede tolerar la esclavitud de sus hijos e hijas. Son libros que rescatan la dignidad de sus familiares desaparecidos con violencia: no eran malhechores, no eran criminales sino personas sensibles y valientes que se preocupaban y se comprometían por el bienestar de sus propias familias y por las de su prójimo. Por eso, lo que se escribe sobre ellos y ellas logra también dignificarles. Queremos honrar su memoria, reconociendo los valores humanos y cristianos que estaban en la base de su compromiso y de su decisión de liberarse a sus familias y de liberar a las familias de sus compañeros y compañeras de la esclavitud que era el trabajo en las fincas y en los ingenios de la Costa Sur.

Este nuevo libro, entonces, reflexiona sobre los testimonios originales, colocándolos en un contexto más amplio: económico, social, político y eclesial, para hacer más entendibles los acontecimientos de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Añade información sobre la estructura agraria y la economía predominante en la Costa, especialmente la producción del azúcar, que parece haberse convertido en la más importante. Pero también tiene su peso en la economía costeña la producción del café, del algodón, del hule y de la ganadería. Llama la atención que todos estos productos tienen en común que no son consumidos prioritariamente por los trabajadores y trabajadoras que se dedican a producirlos, sino son destinados para consumidores de mayor fuerza adquisitiva, especialmente en mercados extranjeros, sobre todo estadounidenses y europeos. El presente estudio trata también de ofrecer elementos de la historia anterior, sobre el origen de los grupos que pueblan la región. Y sobre cómo vivía antes y cómo vive hoy la gente en las fincas, aldeas y pueblos de Santa Lucía.

Esperamos, entonces, que esta publicación ayude a recuperar y mantener viva la memoria de los mártires y de lo que significa para la gente de hoy su lucha, con sus logros y fracasos. No permitimos que se les olvide. A pesar de su ausencia física y a pesar del dolor que cada día nos causa el lugar vacío que dejan en nuestras casas y en nuestras vidas, sabemos que siguen presentes en el momento histórico que hoy vivimos en Guatemala.

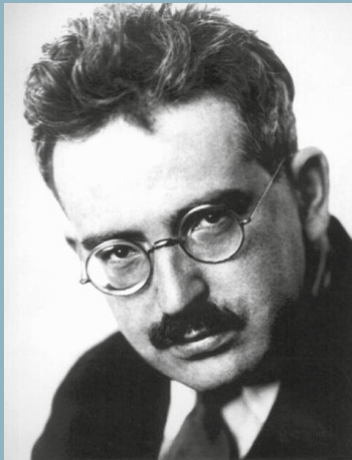
2. Rutas para interpretar la historia de los mártires de Santa Lucía

Para ayudarnos a interpretar la historia de los mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa, los testimonios escritos en los libros de semblanzas son nuestro punto de partida. También lo son los testimonios completos de los que fueron seleccionados los fragmentos publicados. Son nuestra fuente principal, aunque los podemos completar con otras cosas, por ejemplo con lo que nos cuentan las y los mismos testigos cuando conversamos con ellos en alguna entrevista, sea individual o colectiva, o en algunos de los talleres y otras actividades. Ahí conseguimos luces que iluminan mejor lo que se menciona en el testimonio. Estas entrevistas y talleres ofrecen información adicional importante que nos ayuda a comprender mejor lo que les ha tocado vivir.

También, ya que se trata de historia, del pasado –después tendremos que decir que no del todo “pasado”– y de memorias, igualmente individuales y colectivas, nos dejaremos guiar, en la lectura de lo que las y los testigos nos relatan y comentan, por personas que se han destacado por pensar sobre la historia y sobre la conmemoración de lo pasado. En este caso, confiaremos en uno de estos pensadores o filósofos, autor de una serie de “tesis sobre la historia”, el judío alemán Walter Benjamin. Tomando a Benjamin como guía en la lectura de los testimonios, seguramente ganarán en profundidad nuestra comprensión y nuestra interpretación de lo que vivieron y nos cuentan las familias de los mártires.

Pero antes de hacer el experimento de leer la historia contada por los testigos sobre sus familiares mártires de Santa Lucía –con el enfoque que tomaremos prestado a Walter Benjamin–, debemos dar respuesta a la pregunta: **¿quién es Walter Benjamin?**

Figura No.2 Quién es Walter Benjamin



Durante largos años fue un nombre poco conocido. Pero recientemente, ha ido creciendo su fama y ha comenzado a ser estudiado por un gran número de lectores y lectoras. Sus obras han tenido que traducirse a diversas lenguas, entre ellas al español.

Fue un filósofo y un escritor, nacido en Berlín en el año 1892. Al inicio, su estrella como escritor no brilló en muchos aspectos. Por ejemplo, los examinadores no le aceptaron la tesis que escribió para obtener el título que le hubiera permitido ser docente en alguna universidad de Alemania. También le costó encontrar revistas académicas que le publicaran sus artículos, de manera que no logró asegurarse ingresos económicos regulares. Era judío y era marxista, pero ni era un judío ortodoxo ni un marxista ortodoxo. Se apartaba de lo establecido. No

era un autor fácil de entender. Le interesaba el arte, porque estaba convencido de que las obras de arte ayudan a comprender la cultura y la sociedad en determinados momentos, pero muchos de sus colegas no compartían esta visión y optaban más bien por las rigurosas metodologías científicas.

La inestabilidad en que vivía Walter Benjamin aumentó en los años treinta del siglo pasado, cuando Adolfo Hitler llegó al poder en Alemania y comenzó la persecución de los judíos que luego iba a volverse genocidio. Como otros muchos, Benjamin tuvo que emigrar y se fue a Francia. En París le interesaba, además de la literatura francesa, el trazo urbano de la ciudad y la arquitectura. Especialmente le llamaban la atención los “pasajes”*, con sus tiendas construidas de materiales novedosos como eran el hierro y el vidrio, con escaparates, donde se ofrecían las múltiples mercancías, producidas por la industria capitalista en auge. Eran tiempos en que todavía no estaban los supermercados y los grandes centros comerciales que hoy se multiplican en las grandes ciudades. Los “pasajes” * parisinos eran para Benjamin la ventana sobre lo que desde el siglo XIX iba configurándose como la nueva sociedad. Trabajó en la preparación de una gran obra sobre ella y pensaba darle el título: “Paris, capital del siglo XIX”.

Pero la vida difícil de Walter Benjamin iba a terminar prematura y trágicamente. Cuando el ejército de Hitler invadió también Francia, él ya no estaba seguro y se preparó para emigrar a Estados Unidos, donde varios amigos suyos ya se habían adelantado. Quería dirigirse a Portugal para embarcarse ahí y trasladarse a América del Norte, adonde varios de sus compañeros judíos de la “Escuela de Frankfurt” ya lo estaban esperando. Pero quedó atrapado en el camino, en los Pirineos. Acababa de salir de Francia pero las autoridades migratorias no le permitían entrar en la España de Franco. Regresar a Francia significaría caer en manos de los nazis. Ahí le esperarían torturas y campos de concentración. Aunque no está completamente comprobado que así fue su muerte, parece que, desesperado, tomó la decisión de suicidarse, tomando una sobredosis de morfina. Tenía 48 años de edad.

Pero hoy Benjamin sigue siendo leído, entre otros un escrito que él llevaba como un tesoro consigo en su caminata por los Pirineos: las “Tesis sobre la historia”, donde precisamente encontraremos unas claves de lectura que nos serán muy útiles a la hora de abordar la historia de nuestros mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa.

**Parecidos al Pasaje Rubio, que conocemos en la zona 1 de la ciudad capital, entre 6ª Avenida (en el punto donde fue asesinado Oliverio Castañeda, líder de la Asociación de Estudiantes Universitarios –AEU- el 20 de octubre de 1978, después de haber pronunciado un discurso en la Concha Acústica del Parque Centenario) y la 8ª y 9ª calle.*

Fuente: Elaboración propia.

Claves de lectura o herramientas teóricas

Las tesis de Benjamin son como unos ladrillos, que no forman en su conjunto un gran edificio terminado, pero que de todos modos nos van a servir en la reconstrucción de la historia de Santa Lucía. Nos basaremos en la traducción y las explicaciones de Mate Rupérez (2006) en su libro: *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*.

Una primera cuestión es: ¿quiénes pueden ser conocedores y conocedoras de la historia? Contrario a lo que esperaríamos, Benjamin no dice que son los historiadores profesionales o los universitarios. Quienes *conocen* la historia y además, quienes *hacen* la historia, para él, son **los que sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento**. Aquí nuestro autor define un nuevo sujeto de la historia. La respuesta desconcertante de Walter Benjamin va en contra de quienes han pensado que el sujeto de la historia es el sujeto ilustrado. El sujeto de la Ilustración, tal como lo pensó por ejemplo el filósofo Immanuel Kant, era aquel o aquella que confiaba en su propia razón. Aquel o aquella que se dejaba iluminar, o ilustrar, por la razón. Para Kant, el sujeto de la historia era aquel que anteriormente había confiado en autoridades académicas o religiosas, pero de repente descubre que no, que no hay que confiar en ellas sino en la propia inteligencia. Por eso, decía Kant: “¡hay que atreverse a pensar!”. Solo quienes dan el paso de abandonar la fe ciega en lo que otros les enseñaban, y comienzan a confiar en su propio pensamiento son los sujetos. Son los que han dejado atrás las creencias infantiles y se han hecho adultos.

Pero los sujetos ilustrados, con tal de conocer lo que su propia razón les dicte, a menudo se alejan de la realidad histórica. Serían como aquellos sujetos de la mitología antigua que comían la flor del loto, que les anestesiaba, de manera que durmiendo plácidamente, se

hicieran felices sin que la realidad les preocupara. Pero en el fondo, no es satisfactoria la felicidad que produce amnesia (que quita la memoria): no pueden ser realmente felices quienes consumen la flor del loto o cualquier otra droga porque la felicidad implica la conciencia y la verdad.

En lugar del sujeto ilustrado y en lugar del sujeto anestesiado, Benjamin opta por el sujeto que asume la experiencia del sufrimiento y lucha contra sus causas. Sin embargo, este sujeto consciente y luchador no lo identifica con el proletariado comprometido en la lucha de clases, como haría Marx. Porque Benjamin no comparte con Marx su opción por los proletarios, obreros en pie de lucha, a pesar de que como él admira su beligerancia, su espíritu de lucha. Pero en el fondo, Marx confiaba en ellos por su poder. Los obreros que iban a enterrar al capitalismo eran para Marx el sujeto más poderoso, el que ocupaba el lugar céntrico del sistema, capaz de transformarlo triunfalmente en socialista y comunista.

El sujeto por el que opta Benjamin es el sujeto desprovisto de poder. Opta por los que sufren y luchan contra las causas de su sufrimiento, pero sin hacerlo desde una posición de poder. Opta por ellos por su debilidad y por su rechazo del progreso. Lo que aumenta la capacidad visual de los que sufren y luchan contra lo que causa ese sufrimiento es que entienden la falsedad del progreso. El progreso siempre es el progreso de unos cuantos, mientras las mayorías siguen en la desgracia. Los sujetos conocedores de la historia para Benjamin, los más débiles entre quienes sufren y luchan, son capaces de darse cuenta de que en la historia los oprimidos viven en un estado permanente de excepción, están permanentemente excluidos del disfrute del progreso.

Nos parece que Benjamin, cuando habla del sujeto conocedor de la historia está hablando, sin haberles conocido por supuesto, de los mártires de Santa Lucía. Porque cabalmente, ellos eran personas que sufrían y luchaban para acabar con las causas de su sufrimiento. No eran detentadores de grandes poderes. Al contrario, eran muy débiles. Eran hasta fracasados en la historia, porque aunque fueran tal vez triunfadores en algunos momentos, por ejemplo cuando lograron con la huelga un aumento salarial (de Q. 1.20 a Q. 3.12), este no fue un triunfo duradero. Fueron más sus momentos de derrota que sus momentos de victoria. ¿Y qué derrota mayor que la de haber sido abatidos y aniquilados como los peores enemigos del “progreso”, defendido a capa y espada por los triunfadores, que en Guatemala eran los finqueros junto con los defensores de su progreso: las fuerzas armadas?

¿Sufrían? Sufrían lo indecible. Sufrían una vida de subhumanos o inhumanos. No solo sufrían sus familiares cuando caían víctimas de la represión. Ya antes de esa muerte violenta, habían sufrido la opresión. Hay un sufrimiento primero, que es el sufrimiento que les toca aguantar a los trabajadores que, a cambio del sudor y las labores agotadoras en los cañales bajo el sol tropical, recibían un salario totalmente insuficiente para cubrir los costos de toda una familia. Estamos hablando de un salario que en los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado era de Q. 1.12 por día o por tarea. Es cierto, los quetzales de ese año no eran los mismos de 2016. Estaban a la par del dólar. Su salario por día o por tarea habría sido más o menos el equivalente de Q. 1.12 por Q. 7.50, es decir Q. 8.40 en la moneda de hoy. Este ingreso a todas luces no alcanzaba para alimentar, vestir y atender la salud de los cinco o a veces más miembros de una familia campesina. Estas condiciones significaban para los cortadores de caña y trabajadores en los ingenios y sus familias una miseria degradante, desnutrición, imposibilidad de darles educación escolar a los hijos, enfermedades y muerte “antes de tiempo”. Cuando a una mamá se le preguntaba cuántos hijos tenía, la

respuesta podría ser: “en vida, tres; y muertos, cinco”. Solía ser mayor el número de hijas e hijos muertos que el de los vivos.

Además de andar todo el tiempo extenuados, los trabajadores de la caña, fueran peones o “eventuales”, mozos colonos (un grupo que desapareció luego, tal como se describirá más adelante) o los cuadrilleros, llevaban la tristeza de no poderle dar a su familia lo que se merecía. Ver el sufrimiento de sus esposas e hijos aumentaba el propio. Además, cada día tenían que soportar los malos tratos y la discriminación, característicos del orden finca que los tenía como presos. Eran considerados, no como seres humanos, sino como “brazos”. Brazos para levantar la cosecha durante la zafra: es decir, durante los seis meses de la estación seca. Como si los brazos fueran parte del paisaje, de la tierra costeña fértil y regable. Tierra y brazos: propiedad privada del finquero, medios de producción necesarios para el azúcar que, al ser vendida, se convertía en cuentas bancarias cada año más abultadas. Otra finalidad no le interesaba a la oligarquía agraria. Otra preocupación, como por ejemplo el bienestar de los pobres, no cabía en el planteamiento finquero, aunque sí figuraba en su discurso y en su publicidad.

Si los brazos ya no eran fuertes para cortar caña, se los despedía y se contrataba a brazos más jóvenes y potentes. Y si querían una remuneración más digna y un tratamiento más humano, si los campesinos se rebelaran contra la injusticia sufrida y se levantaran para pedir aumento de salario y prestaciones, los terratenientes y quienes administraban sus intereses nunca pensarían en cómo responder a las demandas sino en la solución tradicionalmente practicada en nuestro país: “matar a unos cuantos indios”... ¡remedio comprobado para detener su movimiento y su lucha! En el apartado que sigue, examinaremos los sufrimientos y las luchas, tal como son relatados en la historia de una de las familias de Santa Lucía Cotzumalguapa.

3. Una familia marcada por sufrimientos y luchas

Abundan en los dos libros de semblanzas, hasta ahora publicados, detalles acerca de lo que sufrieron los mártires y acerca de sus luchas para quitar las causas de sus sufrimientos. Como ya se dijo, sufrieron y lucharon estos mártires, en quienes reconocemos una primera generación, pero también sus familiares sobrevivientes compartieron ambas cosas: es decir, también a esta segunda generación le ha tocado sufrir y luchar. Vemos, entonces, que son al menos dos generaciones de sufrimiento y de lucha.

Para ilustrar este rasgo del sufrimiento y de la lucha que para Walter Benjamin es la base para identificar a quienes son el verdadero sujeto de la historia, se puede leer el ejemplo de la familia Juárez Catalán. No escogemos el ejemplo de esta particular familia porque ha sufrido más o menos que otras ni porque ha luchado más o menos que otras familias, sino porque nos permite analizar diversas formas de sufrimiento y diversas formas de lucha. Por otra parte, reconocemos que escogiendo el ejemplo de otras familias, igualmente hubiéramos encontrado sufrimientos similares y posiblemente también luchas parecidas.

En el primer libro de semblanzas, René Juárez, antes de morir de cáncer en 2014, al contemplar retrospectivamente su vida, dijo que sus únicas “ganancias” habían sido una interminable cadena de sufrimientos “muy dura, muy delicada y terrible, muy difícil de llevar, tanto para ellos (sus hijos) como para mí”:

*mi pata desbaratada,
mi esposa desaparecida,
la desintegración completa de mi familia,
en general, esas fueron mis ganancias.*¹²

Pero en contraste con estas ganancias de puro sufrimiento, René añadía un elemento positivo: el consuelo por haber podido participar en la lucha de toda su vida contra las causas del calvario que no solo su propia familia sino también otras muchas tuvieron que aguantar:

*A pesar de todo me siento satisfecho
de haber podido dar mi granito de arena.*¹³

Numerosos sufrimientos descritos por René eran, en realidad, consecuencia de su lucha. Pero anteriores a esta lucha, él también había conocido y experimentado los sufrimientos que se soportaban en las fincas. Aunque el sufrir y el luchar son dos atributos inseparables que reconocemos en la historia de la familia Juárez Catalán, en este apartado queremos primero enfocar especialmente los sufrimientos. Pretendemos dejar claro que en esta familia, se sufre. Luego en el siguiente apartado, se ofrecerá más información sobre el aspecto de la lucha. Y veremos que en esta familia se sufre, pero también se lucha contra las causas de este sufrimiento.

Los hijos mayores de Marcelina y René recuerdan sus primeros años de vida como los menos sufridos. Aunque les afectaba la pobreza, hubo una cierta estabilidad. Después de que fueran expulsados de la finca donde antes vivían y trabajaban, les costó encontrar un lugar donde trabajar, una comunidad donde vivir y un techo donde abrigarse, pero estaban unidos. Se tenían unos a otros. Pero cuando, principalmente a raíz de la gran huelga de febrero y marzo de 1980, se disparó la represión violenta, se terminó esta relativa seguridad. Comenzó la persecución, debido a la militancia de René en organizaciones populares y revolucionarias. La brusca desaparición de la madre y del padre fue el inicio de un largo calvario insoportable para las dos hijas y los tres hijos, del que se presentarán algunos fragmentos a continuación.

La familia Juárez Catalán, después de haber cambiado varias veces de domicilio, primero un par de años en la aldea Las Playas donde llegó en el año 1974, luego temporadas en el centro de Santa Lucía y en Río Bravo, finalmente estableció su domicilio en diferentes lugares de Suchitepéquez. Alicia y su mamá ya habían captado el alto nivel de peligrosidad que corrían por causa de la militancia de René y que las fuerzas represivas iban estrechando el cerco represivo en torno a su hogar, aunque él solo muy esporádicamente aparecía ahí. Fue después de la cena, el 24 de septiembre de 1981,¹⁴ cuando los asesinos irrumpieron con brutal violencia en la casa y al no encontrar a su esposo, descargaron su rabia contra Marcelina Catalán Yoché, golpeando y pateándola con saña. Alicia, la hija mayor, quien en ese momento tenía 13 años, sus hermanitos Ángel de diez, Rubén de ocho y Manuel de

¹² Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹³ Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁴ Hay un elemento de inseguridad acerca de la fecha exacta. El libro *Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2011) repite 24 de septiembre, pero como año le pone 1980. Consideramos que el año debe de haber sido el 1981, como afirman tanto Alicia como René en sus testimonios. Por otra parte, René especifica el 9 de septiembre de aquel año en lugar del 24. Opinamos que esta última fecha es la de mayor probabilidad, por el recuerdo de los hijos de haber presenciado el desfile del 15 de septiembre en San Antonio Suchitepéquez.

cinco años, y Aída de apenas dos años de edad, en su vida no han podido ni podrán olvidar el terrible martirio de su mamá. Habla Alicia:

*En ese mismo momento la agarran para llevársela
y así como estaba, bien golpeada
y amarrada con las manos hacia atrás,
recuerdo todavía que se volteó y me dijo:
'hija, te encargo a mis hijos para que me los cuides'.¹⁵
Recuerdo que mi mamá no lloraba ni se resistía,
yo la miraba tan serena y tan tranquila
a pesar de la golpiza que le estaban dando.¹⁶*

Esta escena del supremo sufrimiento de una joven madre, culmen de una vida de sufrimientos, coincide con el comienzo de otras vidas de sufrimientos para los hijos. René llegó después de que se la llevaron, encontrando a sus hijos aterrorizados, abandonados, desesperados, con hambre y necesitados de su mamá y de su papá. Él los llevó a una casa en las orillas de Santa Lucía Cotzumalguapa, donde vivía su mamá, Cruz Pérez Ajú, es decir, la abuela paterna de los patojos. Él mismo quedó ahí, saliendo y regresando, y luego una segunda temporada cuando se quedó un mes entero pero sufriendo fuertes dolores porque se le agravó la herida en un pie, causada meses atrás durante su participación en una operación de sabotaje. Por fin, un día lo recogieron unos compañeros guerrilleros. Se fue con ellos para no volver más en largos años, creyendo que sus hijos iban a estar a salvo con su abuelita Cruz. Pero, ¡qué esperanzas!, ella era de doble cara: mientras estaba René, se portó amable con sus nietos, pero después, especialmente al darse cuenta de que él no enviaba dinero ni se comunicaba, no les daba de comer ni se preocupaba por ellos. El dinero que una familiar le entregaba, ella lo gastaba para comer mejor que los nietecitos. Dormía en cama, los nietos en un nylon sobre el suelo.

Alicia, entre los sufrimientos que describe en casa de su abuela Cruz, menciona que tenía que ir a trabajar junto con su hermanito Ángel, en los cañales en el “pelillo”. Este trabajo consistía en limpiar la caña recién sembrada del monte o zacate que sale alrededor y recuerda Alicia:

*El pelillo de la caña lo raya a uno todo,
uno queda bien lastimado
y el gran calorón y el sudor
hacen que las heridas ardan terriblemente.¹⁷*

Pero más que este dolor físico, le dolía a Alicia el trato que ella misma le dio a su hermanito de apenas diez años:

*le pegaba porque él no me ayudaba,
me arrepiento de haberlo hecho
pero ¿qué culpa tenía yo?
Sólo era una niña.
También hoy cuando lo recuerdo*

¹⁵. No podemos evitar percibir en esta recomendación de Marcelina a Alicia el eco de la que dirigió Jesús de Nazaret desde la cruz al discípulo en una despedida similar: 'Ahí tienes a tu madre' (Jn 19,27).

¹⁶. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011

¹⁷. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

*lloro amargamente como en aquellos momentos...
a veces no me perdono todo esto
pero pienso al mismo tiempo
¿qué culpa tenía yo?
Él tenía razón,
ninguno de los dos tenía la culpa
de lo que estábamos viviendo.*¹⁸

Alicia logra evocar en su testimonio el dolor de unos niños de corta edad, inocentes y desamparados, que no tenían respuestas ante las inquietantes preguntas que se les cruzaban por la mente:

*Recuerdo que con mi hermanito
nos hincábamos a medio montarral
y llorábamos juntos los dos
por el sufrimiento que estábamos viviendo.
Y no era sólo eso
sino que no teníamos una mamá o un papá
que nos estuviera esperando en la casa
tan siquiera para mostrarnos un poquito de cariño
o alguien que nos dijera que siguiéramos adelante,
que lo estábamos haciendo bien
o que realmente a pesar de todo éramos muy valientes.
Pero nada.
Y eso nos dolía en el alma.*¹⁹

En este fragmento, Alicia revela el mayor sufrimiento de los cinco hermanitos: el tener que sobrevivir sin mamá y sin papá. Más falta les hacía la mamá, dice, porque se habían tenido que acostumbrar a las frecuentes y prolongadas ausencias de su papá, debido a su militancia en el CUC y en el EGP y debido también a que las fuerzas represivas lo perseguían y que su misma presencia en su familia hubiera significado mayor peligro. Aunque igualmente resultó siendo fatal la ausencia del papá, ya que los represores, al no encontrarlo, desaparecieron a la mamá. Más tarde, Alicia caería en la cuenta de que ni tuvo tiempo, en su momento, para llorar la muerte de su madre:

*A veces me pongo a pensar
que yo no tuve ni tiempo para sufrir su muerte
y es ahora cuando la lloro amargamente.
Desde el momento en que ella nos dejó
para nosotros fue muy duro
porque tuvimos que sobrevivir
y enfrentarnos a un montón de cosas horribles.*²⁰

La abuela Cruz no era capaz de convertirse en una segunda madre para Alicia y sus hermanitos. No sabía consolarlos. Un día, en aquella aldea de Santa Lucía que, para mayor ironía, se llamaba “Las Delicias”, anunció que ella ya no aguantaba y que se marchaba a vivir con una hija, abandonando a los cinco pequeños solitos en una casa vacía.

¹⁸. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁹. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²⁰. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

En esta situación Alicia, quien en su cabeza continuaba oyendo la recomendación de su mamá: “hija, te encargo a mis hijos para que me los cuides”, se puso triste y preocupada por sus hermanitos. Pero al mismo tiempo no dejó de ser “arrecha” y creativa. Decidió ir con ellos a pedir posada a los abuelos maternos, en la aldea El Rosario. Ahí llegaron rendidos, descalzos y llevando puesta la única mudada de ropa que tenían. El abuelito Roberto, casi sordo, y la abuelita Josefa (Chepa), que estaba perdiendo la vista, ya eran muy mayores y vivían en gran pobreza. Al principio el abuelo, quien a raíz de la trágica desaparición de su hija estaba resentido con René, no quiso recibirlos pero las lágrimas de la abuelita, al darse cuenta de que nadie podía ayudar a los pequeños que eran “sangre de su sangre”, lo hicieron cambiar de opinión. Pero le dijo a Alicia que sólo ofrecía techo, ya que no tenía para darles de comer.

Resultó ser una nueva etapa de sufrimientos. Además de la ausencia dolorosa de sus padres, tenían que soportar pobreza y enfermedades, dormir en el suelo, no poder ir a la escuela,²¹ no poder gozar de su niñez como otros niños y niñas. No entendían por qué les tocaba pasar de desgracia en desgracia. Recuerda Alicia que cuando no tenían nada que comer, les decía a sus hermanitos: “vamos al río”. Ahí se bañaban mientras lavaban y se secaba la ropa (no tenían otra para ponerse durante la lavada). Después, cuando todos estaban limpios, les decía: “¡a buscar leña, ahora!”. Luego, iban donde una señora que vendía tortillas. Con ella intercambiaban la leña por tortillas. Otras veces, los hermanos, cuando tenían hambre, le decían a Alicia: “decile a Dios que tenemos hambre y ¿qué vamos a hacer?”. Se iban, entonces, a conseguir hierbas y frutas. Alicia se acuerda en concreto que comían la flor de una planta que se llama “*huisnay*”.²²

Otro sufrimiento era el trabajo. Ángel, a pesar de su corta edad, tenía que acompañar al abuelo a trabajar en una finca cercana. Pero, cuando se dio cuenta que trabajaba él más que su abuelito, fue a trabajar por su cuenta, ganando otro salario. Y a su hermano Rubén le dijo que ayudara a su abuelito. Alicia consiguió trabajo con una señora en el mercado de Santa Lucía, donde tenía que trabajar desde las 6 de la mañana hasta las 5 y media de la tarde. Le pagaban 25 Quetzales al mes, que entregaba a su abuelo Roberto.

De repente, Alicia es secuestrada durante algunas horas. Una noche, la llevan inconsciente a un cañal, donde la interrogan, para sacarle pistas acerca del paradero de su papá. Después de soltarla, la mantienen controlada y le siguen todos sus movimientos durante 15 días. Sin duda, se trató de la G2 y de un nuevo intento para, a través de su hija, ubicar a René. Cuando Alicia contó a su abuelo acerca de ese seguimiento descarado durante tantos días, él le contestó que lo sentía mucho pero que, para proteger a la familia, tenía que apartarse de su casa y buscar dónde vivir en otro municipio. Esto fue otro golpe doloroso, no solo para Alicia sino también para sus tres hermanos y su hermanita menor, ya que ahora les abandonó aquella que se había convertido en su segunda mamá. Así lo cuenta Aída, la más pequeña:

*... cuando yo era muy pequeña,
mi hermana Alicia por razones
que yo no sabía en aquel tiempo...
se tuvo que ir de la casa,
quedándonos nosotros, cuatro hermanitos,*

²¹. Después, los más pequeños (Rubén, Manuel y Aída) pudieron estudiar hasta segundo o tercer año de Primaria.

²². Huisnay, huishnay o guznay o buxnay (*Symgoniumdonnellsmithi*) es una planta que da flor comestible en forma de gusano, que se emplea para preparar chirmoles o para envolver en huevo.

*viviendo en casa de mis abuelos...
Yo quería mucho a mi hermana
porque la veía como mi mamá,
porque según sé desde que a mi mamá se la llevaron,
Alicia fue la que se hizo cargo de nosotros,
siendo yo todavía una nena.
Y cuando esta mi hermana se fue de la casa
yo era apenas una patoja.
Yo me había quedado muy triste por mi hermana,
pues me hacía mucha falta
y cuando preguntaba por qué se había ido,
me contestaban mis abuelos
que era porque ella se estaba portando mal
y que así mi abuelo no la quería en la casa.
Además me dijo que ella ya nunca iba a regresar a la casa.²³*

No todos logran sobreponerse a los sufrimientos padecidos en la niñez. Fue la más chiquita quien, tal vez peor que nadie más, quedó herida para siempre por el conjunto de traumas de su infancia, niñez y adolescencia. No tuvo en aquel momento la información mínima que le habría ayudado a comprender el porqué de tantos sufrimientos. Desde muy pequeña tenía que trabajar en las fincas con sus hermanos y con ellos se drogaba, para no sentir el cansancio y la tristeza. A la edad de trece años fue acosada y obligada a vivir maritalmente con Luis, un agente de la G-2, quien pretendía de esta forma ubicar a René. En una oportunidad, otro hombre saca pistola y la amenaza de muerte:

*Yo le contesté que si él me mataba
me hacía un gran favor
porque ya estaba cansada y
aburrída de la vida tan pura lata que llevaba.
Entonces el tipo cuando escuchó
que yo le contesté de esa forma
con mucho enojo me dio tal bofetada
que me hizo gritar fuerte del dolor.²⁴*

La reiteración constante de golpes recibidos, las enfermedades, las humillaciones, el sentirse abandonada por todos hasta por Alicia, la falta de salidas,... todo esto la llevó a la desesperación, al punto de quebrar su resistencia y a concluir:

*me sentía perdida,
mi vida no valía ni un comino,
no tenía a nadie sobre la tierra
que se preocupara
de lo que a mí me estaba pasando...
Honestamente le digo
que me sentía perdida
y sin esperanzas.²⁵*

²³. Testimonio T1-1. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²⁴. Testimonio T1-1. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²⁵. Testimonio T1-1. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Cada uno asimiló la experiencia de ese calvario a su manera. Por ejemplo, Alicia, después de tanta desgracia, se dijo a sí misma: “voy a cambiar”. Y lo pudo hacer, con la ayuda, indudablemente, de un esposo y una familia que la querían y apoyaban:

*me constituí en una mujer fuerte y luchadora,
que supo valorar la vida.*²⁶

Cosa que Aída no ha podido. Es otra personalidad. Se ha enfermado muchas veces. Le afectan las consecuencias de la adicción a la droga y al alcohol. No cuenta con el amor y el apoyo de una familia comprensiva. Sufre mucho hasta ahora. En su caso, no podemos hablar de un alivio ni mucho menos de la superación de su condición de víctima. Y tiene la impresión de quedar atrapada para siempre:

*Estoy sumida en un pozo
del que ya no puedo salir.*²⁷

Todos y todas han sufrido mucho en esta familia, pero no de la misma manera ni en el mismo grado. Algunos logran sobreponerse a lo sufrido mientras que a otros el dolor parece haberles destruido la resiliencia, la capacidad de recuperar sus fuerzas. Sin embargo, no podemos decir de estas personas que algunas de ellas ya han abandonado definitivamente la lucha contra el sufrimiento y contra sus causas.

Todos y todas llevan la marca del sufrimiento. Llevan las cicatrices. Por lo que podemos concluir, después de haber escuchado su historia, que cumplen con el primer requisito que apunta Walter Benjamin para que puedan ser sujeto de la historia. Para él, recordamos que son sujeto, es decir *hacen y escriben* historia, aquellas personas y grupos que sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento. El primer rasgo, el sufrimiento está presente de una manera abrumadora. El segundo atributo, la lucha contra el origen del sufrimiento, está también presente con mucha claridad en algunos de los miembros de la familia, aunque en algunos otros, no lo vemos y no lo sabemos.

Al terminar este primer recuento, aunque muy incompleto, de la historia familiar Juárez Catalán, nos quedamos impresionados por la cantidad y la intensidad de los sufrimientos que les ha tocado soportar y que son al mismo tiempo como un espejo de lo que han aguantado otras muchas familias del grupo AMDE. Están, en primer lugar, los sufrimientos físicos causados por heridas, golpes, trabajos en la mayoría de los casos legalmente prohibidos para menores, por el hambre y la escasez de otros bienes necesarios para el bienestar mínimo y la salud integral de las personas. Sabemos que la falta de nutrientes causa daños irreparables, por ejemplo en el cerebro. Es decir, aunque estas personas más adelante sí se alimentan adecuadamente, no es reversible el daño que les causó la malnutrición durante su niñez.

Luego, están los sufrimientos psíquicos a raíz de las experiencias traumáticas que tuvieron que vivir. Especialmente los niños y niñas estuvieron en muchos casos presentes cuando su mamá, su papá o algún otro familiar fueron salvajemente golpeados y maltratados, antes de ser llevados y para siempre “desaparecidos”. Esta violencia hizo pedazos a la familia. La misma ausencia de los padres ha marcado para siempre a estos niños y niñas. Les hicieron falta en etapas cruciales de su desarrollo. Perdieron la oportunidad de una educación esco-

²⁶. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²⁷. Testimonio T1-1. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

lar o si la tuvieron, fue de uno o dos años de Primaria... No entendieron, especialmente los más pequeños, por qué pasó lo que les pasó. Lo explica Alicia:

*Recuerdo que nos juntábamos los cuatro hermanitos
y nos poníamos a llorar,
como que no le encontrábamos sentido
o alguna explicación a nuestro sufrimiento.*²⁸

Siendo menores de edad, los hijos de Marcelina y René seguían estigmatizados y señalados por otras personas como gente peligrosa, de segunda categoría, inferiores, parias, proscritos... Todo esto les afectó profundamente en su baja autoestima. Y por encima de todo, se les impuso el silencio, no solo por la falta de confidentes con quienes podrían desahogarse y encontrar consuelo sino también por la amenaza que continuaba pendiendo sobre su familia y por el hostigamiento con el que las fuerzas represivas seguían persiguiéndola. El mismo terror les hizo callar y desconfiar de cada persona desconocida.

Hoy, mucha gente afectada por la represión, ha logrado superar los traumas y las cicatrices. La vida sigue. No puede uno quedar tirado para siempre en la desgracia. Hay que ponerse de pie, superar el "victimismo", darse cuenta de que uno no es el único que sufre y que dejarse aplastar por la amargura y la depresión sería darse por vencido y hacerse uno incapaz de vivir y hacer algo positivo para otros, también inocentes y también necesitados. Ciertamente, a veces las víctimas necesitan un apoyo psico-social tal como lo pueden dar profesionales especialmente capacitados, para que les ayuden en este proceso de elaborar los duelos, restañar las heridas que llevan dentro, recuperar su autoestima y restaurar su vida interior con sus fuerzas y talentos para ayudarse a sí mismas, a sus familiares y a sus conciudadanos. Este tipo de ayuda terapéutica, las personas de AMDE la han buscado y compartido, por ejemplo con la guía del Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP).

Aquí vamos a dejar el análisis de los sufrimientos, aunque muchos de ellos hasta el día de hoy se continúan viviendo. Por ello, los testimonios hablan de lágrimas que no dejan de brotar, ni siquiera después del paso de años y décadas. Cada día se sufre de nuevo porque cada día hacen falta los seres queridos que nos fueron arrebatados violentamente del seno de nuestro hogar. Pero dejaremos por ahora de centrarnos en estos sufrimientos, ya que consideramos que hemos comprobado que en estos sobrevivientes se cumple al pie de la letra lo que Benjamin dejó dicho: son, por su sufrimiento, sujetos concedores de la historia. Con esto afirmamos que quienes no sufren y quienes se anestesian ante el sufrimiento no son sujetos de la historia como lo son aquellos. En el campo de visibilidad sobre la realidad histórica que tienen los que sufren, hay un plus en comparación con otros sectores, ya que solo ellos son capaces de ver la realidad social y de ver la historia en sus potencialidades de transformación. El pueblo que sufre y lucha conoce la realidad presente y pasada no solo en los meros hechos, en la pura facticidad. Conoce, además de lo que es y está delante de nuestros ojos, también lo que puede ser.

²⁸. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011. El sufrimiento adicional de no encontrar sentido ni explicación a su dolor, en el caso de Santa Lucía Cotzumalguapa que era de represión más bien selectiva, lo sufrieron también, en estos mismos años, las comunidades enteras del altiplano, víctimas de la represión masiva practicadas en las masacres. Véase en el Informe *Guatemala: Nunca Más* del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) el Tomo I: Impactos de la violencia, Capítulo 4. Enfrentando la violencia, 3. Buscando la explicación. Disponible en red en: <http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/guatemala/informeREMHI-Tomo1.htm#top-t1c4e3>

Quienes en lugar de sufrir hacían sufrir a los pobres disponían de todos los medios materiales para disfrutar de la realidad del presente, construido sobre la base del triunfo de los vencedores en la historia pasada, por lo que eliminaban de su campo de visibilidad la posibilidad de que la realidad histórica fuera estructuralmente transformable. Para estos opresores tanto los de antes como los de hoy, la realidad histórica debe seguir, en el fondo, inalterable. No conciben una sociedad futura que no sea aquella en la que ellos mismos, como grupo de intereses, sigan siendo los privilegiados, los detentadores del poder económico y político.

Cuando se juntan todos los sufrimientos de quienes en Santa Lucía Cotzumalguapa han sido martirizados y las familias que recuerdan a estos seres queridos y que en AMDE han intercambiado sus experiencias, es como si formaran una cadena interminable que llega a formar una cárcel de la que no ven cómo salir. ¿Cómo no perder la esperanza ante tanto dolor? ¿Cómo no enloquecer ante unas experiencias tan terribles?

Sin embargo, proyectaríamos un cuadro falso si presentáramos a estas personas y estos grupos como totalmente abatidos por el dolor y la muerte. No se trata de gente sin esperanza y sin alegría. Lo que se opone a la alegría, reconoce certeramente Gustavo Gutiérrez, es la tristeza, no el sufrimiento. La gente que en sus testimonios describe los golpes y sufrimientos de su vida, es capaz de recuperar la alegría. “Una alegría no fácil pero real”. No es la alegría superficial de la inconsciencia o la resignación, “sino aquella que nace de la convicción de que el maltrato y el sufrimiento injusto serán vencidos” (Gutiérrez, 1984:148-14).

Quienes hemos tenido el privilegio de encontrarnos con el colectivo AMDE hemos disfrutado con sus integrantes de unas reuniones alegres y festivas, en las que unos apoyan a otros en un espíritu fraternal, sororal, siempre solidario y de total confianza, en las que se sabe reír y bromear, y en las que a pesar de dolores muy hondos, se mantiene en alto la esperanza en la Guatemala sin injusticias y sin discriminaciones, para cuya construcción sus mártires contribuyeron con luchas sin tregua y con la ofrenda de sus vidas. Estos mismos mártires, en los días más angustiosos también sabían echar mano del buen humor chapín y entre ellos había a menudo una atmósfera como si estuvieran celebrando adelantadamente la llegada de aquella patria nueva.

4. Luchar contra las causas del sufrimiento

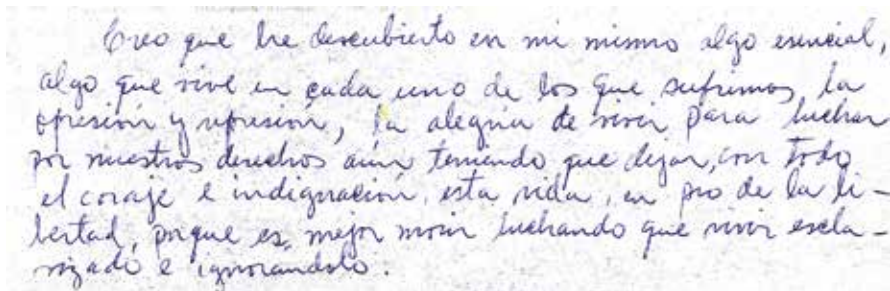
Tal como anunciamos arriba, cuando comenzamos a desarrollar el tema de los horribles sufrimientos que les tocó vivir a las dos generaciones: la de los mártires en los años setenta y ochenta del siglo pasado y la de sus familiares sobrevivientes en la actualidad, queremos ahora enfocar más el segundo atributo de quienes, según Walter Benjamin, son el verdadero sujeto (conocedor y protagonista) de la historia: las personas y grupos humanos que sufren y *luchan* contra las causas del sufrimiento. Es cierto que, en el caso que nos ocupa, se trata de dos aspectos íntimamente unidos, pero después de habernos fijado más en el sufrir, enfocaremos ahora más que todo el luchar.

Por otra parte, hay individuos y colectividades que sufren sin luchar contra lo que provoca este sufrimiento. Algunos, por comodidad, deciden resignarse. Se conforman con el sufrimiento, con tal de no tener que luchar. Esta pasividad ante el sufrimiento es presentada también, por el pensamiento dominante, como la voluntad de Dios, como si Él fuera, en lugar de un Dios de amor y de vida, uno de castigo y de muerte. A la gente oprimida, entonces, se le recomienda: “sufran hoy, en esta tierra, para que después, en el cielo, gocen de la eterna felicidad”. Según

esta burda interpretación sado/masoquista se oye explicar a veces la primera de las bienaventuranzas: “Felices los pobres, porque el reino de Dios les pertenece” (Lc 6,20). Otros, para olvidar el sufrimiento sin tener que luchar contra sus orígenes, se administran analgésicos. Con el recurso de la droga se niegan a conocer la verdad y luego a combatir las verdaderas causas del sufrimiento. Ellos y ellas no están entre quienes, según Benjamin, son el auténtico sujeto de la historia, porque sufren pero no luchan contra lo que provoca el sufrimiento. Solo cumplen con uno de los dos requisitos para pertenecer al sujeto benjaminiano de la historia. Macabeo Aguilar, uno de los mártires, tenía muy clara la unión de los dos requisitos:

*Creo que he descubierto en mí algo esencial,
algo que vive en cada uno
de los que sufrimos la opresión y represión:
la alegría de vivir para luchar por nuestros derechos,
aun teniendo que dejar
con todo el coraje e indignación
esta vida en pro de la libertad.
Porque es mejor morir luchando
que vivir esclavizado e ignorándolo.²⁹*

Figura No.3 Carta de Macabeo Aguilar



Creo que he descubierto en mi mismo algo esencial, algo que vive en cada uno de los que sufrimos, la opresión y represión, la alegría de vivir para luchar por nuestros derechos aun teniendo que dejar, con todo el coraje e indignación, esta vida, en pro de la libertad, porque es mejor morir luchando que vivir esclavizado e ignorándolo.

Fuente: Fragmento de carta de Macabeo Aguilar reproducida en el libro de semblanzas *Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2011).

El sufrimiento de ser oprimido y reprimido no es algo solamente individual, algo que afecta a una sola persona o a una sola familia. Es una realidad social, porque lo vive la mayoría, lo padece el pueblo pobre en su totalidad. Retomando la historia de la familia Juárez Catalán, fue en la finca Xatá donde René conoció de cerca la situación dolorosa de la gente que a mediados de los años sesenta recibía un jornal de 60 centavos de Quetzal. Es cierto, este magro salario podía ser complementado, por quienes eran mozos colonos o rancheros, con el maíz que sembraban en un terreno que el finquero les cedía; con frutas y verduras cultivadas en sus lotes y con la crianza de cerdos y gallinas.³⁰ Pero fue cabalmente en esos años cuando se produjo la “expansión de la caña”. Los finqueros, con tal de dejar sembrada de caña cada

²⁹. Fragmento de carta de Macabeo Aguilar reproducida en el libro de semblanzas *Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2011).

³⁰. Se trataba de un contrato de *aparcería*: después de labrar las extensas tierras en las cosechas del patrón, éste permitió a los mozos colonos que ocuparan una pequeña porción de ellas donde tener su humilde vivienda y donde recoger lo básico para alimentar a su familia.

palmo de tierra, expulsaron a los mozos colonos, que en el caso de Xatá llegaron a ser cerca de los 600. De golpe aumentó su sufrimiento. Entre los desalojados estaba René, quien se había unido en matrimonio con Marcelina, hija de don Roberto, el mayor de los caporales de la finca. Al casarse él tenía 18, y ella 17 años.

René conoció en el complejo conformado en aquellos años por Xatá y otras fincas del mismo dueño (Magdalena, San Pedrito y Madre Tierra) no solo el sufrimiento de los *mozos colonos o rancheros* y sus familias sino también el de los *cuadrilleros*. Ellos eran campesinos del altiplano donde vivían durante la estación lluviosa, de mayo a noviembre, cuando ahí podían sembrar y atender sus milpas, pero al terminar las lluvias, eran obligados por razones de sobrevivencia a bajar de tierra fría a la costa, donde las fincas necesitaban en ese momento del año “brazos” para levantar las cosechas.

Y además de los cuadrilleros, René también conoció a los *voluntarios de la costa*. Estos voluntarios y los cuadrilleros sufrían de alguna manera más que los rancheros, a pesar de que éstos eran más férreamente controlados por el sistema finquero, porque no podían compensar su salario con ingresos procedentes del lote que les cedía el finquero y de los frutales y sus animalitos domésticos en torno a su ranchito. Durante la temporada que los cuadrilleros pasaban en la finca, tenían que pasar las noches en galeras, en condiciones infrahumanas. Esto significaba un sufrimiento por añadidura al de la simple pobreza y muchos se enfermaban en un clima tropical al que no estaban acostumbrados. Los voluntarios, también llamados eventuales, jornaleros o peones, trabajaban por día. Al terminar su tarea en la tarde, salían de la finca rumbo a su casa, a veces con el transporte que les ponía el contratista o pasando la noche en algún lugar cercano si fueran contratados para el día siguiente. Sufrían entonces, la inseguridad de encontrar trabajo algunos días y otros, quedarse “sin chance”. Cuando los mozos colonos o rancheros, como René, comenzaron a ser expulsados masivamente, hasta desaparecer por completo como categoría de trabajadores, se convirtieron a su vez en voluntarios, lo que en términos laborales significaba el sufrimiento de ser degradados y condenados a un empobrecimiento mayor.

El sufrimiento que conocieron René, sus compañeros y sus familias, no solamente es algo que se sufre en los terrenos de la finca. Es un sufrimiento sistemáticamente provocado por la finca. Como sabemos, este sistema finquero viene administrado por toda una jerarquía de empleados, cercana al mero dueño del latifundio. Había un administrador, muchas veces considerado como el responsable directo del sufrimiento de los trabajadores, ya que representaba directamente al dueño, quien solía ausentarse prolongadamente de su propiedad. En la Costa Sur muchos de estos administradores eran españoles, conocidos por sus cualidades de mando, para no decir su tendencia al autoritarismo y su reciedumbre en el hablar y el actuar. Eran los malos de la película por lo que todos, mozos colonos, cuadrilleros y voluntarios, creían que los finqueros eran “buena gente”, en contraste con la dureza de los administradores y del personal administrativo que tenían a sus órdenes, desde planilleros hasta policías privados y caporales de diverso rango. De parte de muchos de ellos, los trabajadores sufrían malos tratos, desprecios y toda clase de injusticias como cuando los encargados de medir el producto, tenían diversos mecanismos y trucos para infravalorar las tareas prestadas, por lo que se sobreexplotaba al trabajador.³¹ Elcira Estrada ofrece información sobre estos robos, aunque su ejemplo es tomado del algodón, que en aquel tiempo fue otro monocultivo a la par de la caña y el café:

³¹. Un ejemplo de esto, recuerdan los testigos, es que, al pesar la caña, los encargados apretaban las tuercas del medidor, para que marcara menos que el peso real de la carga (comunicación oral, 30 de noviembre de 2013).

*... se daban los grandes robos en las fincas...
los robos que les hacían a los trabajadores
por medio de las pesas...
Cuando le pesaban el producto a los trabajadores
quizás ya tenían bien visto
cuánto le iba a robar las pesas al trabajador
y entonces el trabajo no abundaba.
Esto lo hacían los finqueros
conjuntamente con los que directamente pesaban el producto,
como por ejemplo al quintal de algodón le robaban bastante
y el algodón que no abunda.
Era muy duro que le robaran al trabajador
lo que había trabajado y
así en general les pagaban muy poco a los trabajadores.³²*

Don Isaías Jiménez se refiere en su testimonio a los años setenta del siglo pasado, cuando se dio un salto en la conciencia de los trabajadores: una concientización, un crecimiento en la criticidad del “campesinado” con respecto a la injusticia que sufría en las fincas:

*... fuimos despertando
y viendo las injusticias y atrocidades
que se estaban cometiendo
contra los campesinos trabajadores de la caña.
... sí le puedo decir
que vimos muy de cerca (en la finca Pantaleón)
esas injusticias y atropellos,
los bajos salarios,
la explotación,
la miseria en la que vivía la gente,
esas condiciones infrahumanas,
ese sistema de explotación
que siempre nos ha mantenido bajo el zapato del patrón.
Miramos en las fincas también
a todas las personas que venían del altiplano del país
a trabajar el tiempo de la zafra,
las familias completas que bajaban a la costa
al corte de caña y de café.
Estas personas vivían y dormían entre el chinchero,
los tenían sin el más mínimo de los servicios básicos,
no había agua, no habían sanitarios...
Los finqueros no miraban eso,
ellos lo que miraban eran sus ganancias
sin importar el sufrimiento de estas personas.³³*

Uno de los orígenes del sufrimiento en las fincas, contra el que luego se iban a rebelar, era la discriminación, porque dentro de la contradicción finquero/trabajadores estaba como uno de sus ejes constituyentes la discriminación racial y cultural: ladino/indígena. Encontramos descrito este particular sufrimiento por José María Arguedas, el famoso escritor peruano

³². Testimonio T1-7. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

³³. Testimonio T2-7. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

que siendo mestizo de origen, era culturalmente indígena, por haber crecido en una familia quechua, en la escena donde el autor, de adolescente, contrapone las figuras del Viejo (representante del latifundista) y del pongo³⁴: “La puerta del salón había quedado abierta y pude ver al pongo, vestido de harapos, de espalda a las verjas del corredor. A la distancia se podía percibir el esfuerzo que hacía por apenas parecer vivo, el invisible peso que oprimía su respiración.” (Arguedas, 1987:22)

Nos parece inigualable la forma en que este autor supo captar y expresar literariamente la opresión clasista y racista, vivida en ambientes finqueros e interiorizada en el trabajador agrícola. Es contra ella que los oprimidos en Guatemala y otros países de América Central y América Latina entablaron la lucha: una lucha contra la intolerable desigualdad entre un puño de oligarcas y una mayoría de empobrecidos en un sistema que los obligaba a *esforzarse por apenas parecer vivos*. Esta lucha, entonces, en el caso que nos ocupa de los mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa, es una lucha por los derechos humanos, por la libre *respiración* y por la dignidad del ser humano.

La finca, porque funcionó y todavía lo hace hasta cierto nivel como paradigma de toda una sociedad, se puede ver no solo como un lugar de producción económica sino como modelo del “orden finca”. Esta expresión, que en la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO) ha sido reconocida por el Área de Estudios de Imaginarios Sociales y luego por el resto del instituto, ha servido de soporte conceptual para una investigación reciente sobre la finca “La Florida” en Colimba, Costa Cuca, realizada por Gustavo Palma Murga y Juan Pablo Gómez (AVANCSO, 2012). Nos interesa tal concepto en nuestro estudio sobre Santa Lucía Cotzumalguapa, aunque como ya se dijo, las fincas pasaron por grandes transformaciones en el período de los setenta y ochenta del siglo XX, debido a la expansión cañera y simultáneamente a la expulsión masiva de los mozos colonos. En una parte de su análisis histórico de la finca La Florida, Palma y Gómez explican cómo se formó y se consolidó la finca de mozos. Nos ayuda tal análisis para entender el “orden finca” como orden social, que llegó a instituirse en el siglo XIX. Sería simplista ver la finca como la mera prolongación de la hacienda colonial. Como punto de arranque para su estudio, los autores mencionados se fijaron en el nuevo discurso político sobre la agricultura, que da cuenta de las estrategias trazadas y practicadas en orden a instituir y consolidar las relaciones sociales en Guatemala. Este nuevo discurso cristalizó en las leyes y en el Estado.

Podríamos presentar las estrategias finqueras esquemáticamente de la siguiente manera:

- a) Un primer momento estratégico era el secuestro de los **cuerpos**, para apropiarse de su tiempo de vida. No por casualidad la mirada de los investigadores se centra en los cuerpos. Como se explicará más adelante, al finquero no le interesan las personas más que en su corporeidad. Es decir, los interesados en la economía finquera (cafetalera en un primer momento, y después cañera y de otros monocultivos), tenían que llevar los cuerpos al lugar donde iban a ser integrados al proceso de trabajo, a la finca. Se tenía previsto un lugar donde producir, un territorio, pero hacía falta captar a la gente para llevarla a ese lugar. En lugar de seguir viviendo en un pueblo iban a vivir a partir de ahora, en la finca. Se crearon las bases jurídicas para llevar a cabo este traslado de los cuerpos de un lugar a otro.

³⁴ Pongo: representante de los indígenas que trabajan en la finca, según el Diccionario de la Real Academia Española es “indígena que sirve en una finca a cambio del permiso del propietario para sembrar una porción de tierra”.

- b) Ya integrados a la finca, los cuerpos tenían que acostumbrarse a un nuevo **tiempo**. Ya no podían libremente disponer de su tiempo. Su tiempo era un tiempo para la finca, porque ese tiempo tenía que convertirse en fuerza de trabajo.
- c) Finalmente, se tenía que producir en aquellos cuerpos/individuos hábitos de trabajo y una “disciplina y sentido pensados desde las finalidades de la finca” (p. 359). Así el orden finca funcionó también como molde para la creación de un **sujeto**³⁵ nuevo, “laborioso y obediente, cuyo referente de identidad, tanto espacial como simbólico, fuese la finca” (AVANCSO, 2012).

Insisten los autores de este libro que aquel conjunto de estrategias tendían a la creación, para las personas y familias trabajadoras bajo el régimen finquero, de «una experiencia de vida sintetizada en el “apenas vivir” o en la sobrevivencia». Pero no solamente se trata de un orden impuesto por el poder de los finqueros, con el apoyo del poder político. No solo es el resultado de un dispositivo (en el sentido que le da a este término Michel Foucault, que les sirve de herramienta a Gustavo Palma y a Juan Pablo Gómez en su estudio sobre La Florida) del saber y del poder que cae desde arriba como desgracia sobre los peones, y que como comentábamos al citar a Arguedas, también es interiorizado por ellos, cuando se portan como indios obedientes y trabajadores leales al patrón. El orden finca es, al mismo tiempo, la esfera en la que los trabajadores critican este orden y luchan contra él. Cada poder suscita un contrapoder.

Retomaremos la historia de René Juárez para entender cómo él y sus compañeros vivían sometidos a grandes sufrimientos, hasta tal punto que su vida y la de sus familias no era más que un “apenas vivir”, no más que un “apenas no morir”. Y veremos cómo llegaron a luchar para “salir de tanta pobreza” y por una vida mejor.

Las primeras luchas no eran motivadas por acabar de una vez con el orden finca, como causa profunda de sus sufrimientos. Hay toda una larga tradición de resistencia a la obligación de convertirse en trabajadores en las fincas, por ejemplo, defendiendo las tierras comunales, tal como viene documentada en el capítulo siguiente. Y también dentro de las fincas, había luchas desde mucho antes de la aparición de cualquier organización formal: sindicatos, ligas campesinas, partidos políticos de izquierda, organizaciones populares o revolucionarias. Los testimonios dan cuenta de varias huelgas, con el objetivo de aumentar el salario y otras reivindicaciones para aliviar los sufrimientos. Cuando hay acciones de este tipo, la parte patronal más las fuerzas estatales que eran sus aliadas siempre buscan a quiénes están detrás de tales iniciativas. Según ellas, algún cerebro, alguna organización, debe de estar detrás de los huelguistas: “Algún extranjero o alguna organización les debe de haber calentado la cabeza. Les lavaron el coco”. No conciben que la gente misma se levante para exigir sus derechos, por estar al borde de tantas atrocidades. El sufrimiento, la necesidad, empujaba a la gente a reclamar.

Antes de su expulsión de la finca Xatá, René estaba comprometido con las luchas contra las causas del sufrimiento. Primero estuvo activo en una huelga para exigir mejores condiciones de trabajo. Hasta después, con un pequeño grupo de compañeros trabajó en la creación de un sindicato. Cuando finalmente todos los rancheros son expulsados de Xatá, el finquero recuperó los terrenos donde ellos habían vivido y tenían sus sembraderas. Y por añadidura se libró de los molestos sindicalistas, siempre tildados de “brincones” y prestos

³⁵. Sujeto, en el sentido de una persona que piensa por sí misma y actúa a partir de sus propias decisiones (sujeto cognoscente y sujeto práctico), pero también en el sentido de *subjectus*, sujetado, sometido o sojuzgado, porque sus pensamientos y acciones no son en el fondo suyos sino del opresor que lleva interiorizado.

para denunciar injusticias y exigir aumentos de salario. Cargados de unas pocas láminas salieron los trabajadores despedidos, en busca de un lugar donde levantar su ranchito, en alguna aldea como El Rosario 2, donde los hijos de René y Marcelina a partir del 7 de febrero de 1982 vivirían con sus abuelos maternos. El Rosario llegó a ser conocida como la aldea “de los xatecos”, donde llegaron a ocupar “lotes de media cuerda”. Así, los mozos colonos que habían gozado de cierta estabilidad, tuvieron que convertirse en voluntarios y buscar trabajos temporales, siempre inseguros y sin las “prestaciones” que la ley prescribe para contratos laborales formales.

La expulsión masiva de los trabajadores y sus familias, que la finca había incorporado en etapas anteriores para asegurarse la presencia y el control de “los brazos” necesarios para su productividad no se dio solo en Xatá. Era un proceso que se observaba simultáneamente en la gran mayoría de las fincas de la Costa Sur. Se trató de uno de los mecanismos metamorfosis del modo de producción finquero, que hasta ese entonces tenía abundantes rasgos pre-capitalistas (llamados feudales por algunos autores, aunque el término es cuestionado como inadecuado por otros). Ahora, ese modo se volvió más declaradamente capitalista, al hacer depender la reproducción de la fuerza de trabajo exclusivamente del salario, prescindiendo de otras formas practicadas en el sistema de aparcería.

Otro efecto del proceso que transforma la finca paulatinamente en una empresa capitalista, tiene que ver con la función instrumental de los cuerpos en el proceso de trabajo y de producción. El capitalismo tiende a mecanizar el trabajo humano. Prefiere las máquinas por encima de los obreros, cuando así pueda bajar los costos de producción e incrementar sus ganancias. Hay que tomar en cuenta esta tendencia en el cambio de las estrategias finqueras en el comienzo del siglo XXI. En párrafos anteriores tipificábamos como una de las principales estrategias: el colocar a los cuerpos en el terreno de la finca y asegurar que su tiempo vital y de trabajo sirviera exclusivamente para la finca. Esta estrategia se ha modificado en el momento actual, caracterizado por la lógica neoliberal y por lo que se ha convertido en un “capitalismo salvaje”. Está bajando la importancia de los cuerpos para la agricultura y la agroindustria.

Nos llamaba la atención la utilización de la palabra “brazos”, más que “cuerpos”, en la descripción de la fuerza de trabajo necesaria para levantar las cosechas. Esta particularidad lingüística ilustra con claridad que en el discurso y en la mentalidad finquera en realidad no se necesitaría gente, si no fuera por su corporalidad y en concreto por sus brazos. No se necesita a los trabajadores por su cabeza. Se puede prescindir de sus capacidades intelectuales. Esto se refleja en la falta total o al menos la escasez de oportunidades de educación escolar dentro de las fincas para los hijos e hijas de quienes laboran en las tareas físicas relacionadas con la zafra. En la mente finquera, únicamente orientada hacia la máxima ganancia, es vital trasladar los brazos, es decir la población trabajadora al terreno de la finca, como el instrumento que levantará la cosecha. En la medida en que sea posible mecanizar este levantamiento, como ya se está viendo en años recientes, será posible prescindir gradualmente de aquellos brazos, aunque al mismo ritmo crezca el desempleo en el agro, consideración irrelevante en la lógica finquera. Que esta lógica no haya perdido toda su validez es comprobable en la contratación de brazos para el corte de caña, pero brazos jóvenes, que son los que rinden más. Un trabajador de cuarenta años de edad difícilmente consigue trabajo en las fincas. En cambio, hay casos en que menores de 14 años sí son contratados.³⁶

Pero regresemos a nuestra argumentación sobre el sufrimiento y la lucha contra sus causas y la biografía de René Juárez. El sufrimiento en las fincas era como la matriz de todos los

³⁶. Véase: “Trabajo infantil y explotación laboral en el azúcar de Guatemala”, reportaje de Alberto Arce y Martín Rodríguez Pellecer publicado el 12 de enero de 2012 en Plaza Pública: <http://www.plazapublica.com.gt/content/trabajo-infantil-y-explotacion-laboral-en-el-azucar-de-guatemala>

sufrimientos. Es, básicamente el dolor de la pobreza, de la escasez por empobrecimiento, de la miseria impuesta a los trabajadores y sus familias por el “orden finca”. Esta pobreza causa hambre, enfermedades y muerte prematura. Y es contra el origen de tal pobreza que los trabajadores se unen y emprenden la lucha. René estaba entre los fundadores del Comité de Unidad Campesina, el CUC, y tuvo una participación destacada en la gran huelga, de febrero y marzo de 1980.³⁷ Por este protagonismo, René estuvo entre los más buscados y perseguidos, motivo por el cual tuvo que apartarse cada vez más de su familia y se dedicó a otras formas de lucha, primero en el CUC y posteriormente en el EGP, el Ejército Guerrillero de los Pobres, una de las cuatro vanguardias revolucionarias que posteriormente formarían la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala, la URNG.

En su itinerario vital, René describe las formas diferentes de luchar, en una escala de menos a más, contra la causa del sufrimiento en el orden finca: 1) huelgas, 2) comité de apoyo mutuo, 3) sindicato, 4) Comité de Unidad Campesina (CUC), 5) guerrilla (EGP y otras integrantes de la posterior Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG, aunque en la particular región de la Costa Sur que enfocamos en esta investigación estas últimas eran minoritarias). Entre tantos diversos niveles de lucha hay un hilo conductor que los recorre y unifica: el objetivo de convertir una vida sin calidad mínima en una vida mejor, a la altura de la misma dignidad a la que están llamados todos los seres humanos sin excepción alguna.

Sobre la validez del motivo de la lucha humanizadora de René y sus compañeros, dan cuenta muchos de los testimonios que se han intercambiado en AMDA y recogido en los libros que constituyen nuestra fuente principal. Es como otro estribillo que reaparece en cada una de las semblanzas de los mártires: así, para dar otro ejemplo, opina Julia Salpec, sobre la sensibilidad social y la meta de la lucha en la que estaba comprometido su esposo mártir Román Reyes Elías, secuestrado y torturado hasta morir en el destacamento militar de Santa Lucía:

*Siempre se fijaba en las injusticias
que vivían los trabajadores en las fincas
o las familias demasiado pobres,
talvez porque él mismo lo sentía en nuestro hogar.
Pues, comparaba y decía que estas cosas de pobreza
tenían que cambiar algún día.
Siempre fue sensible a los problemas de los demás...
Soy testiga de que él trabajó
y luchó junto a otras personas
para cambiar las condiciones de pobreza que hay en nuestro país.³⁸*

Lo que comenzó como una lucha por mitigar los sufrimientos provocados por el orden finca se convierte en una lucha por un orden alternativo, que para los luchadores militantes de los setenta y ochenta no se veía alcanzable sin pasar por la toma del poder político y que probablemente se preveía como un orden inspirado por, si no copiado de, los países socialistas realmente existentes en aquellos años.

René explica la imprecisión de las fronteras entre organización popular (CUC), que operaba dentro del marco legal existente, y organización revolucionario (EGP), que operaba en la clandestinidad. El paso de una a otra era casi inevitable, opina, debido a los altísimos niveles de represión, en el contexto de la quema y masacre de la Embajada de España (31 de enero) y, a los pocos días, de la gran huelga de febrero:

37. Acerca de esta huelga se encontrará amplia información en el Capítulo V de este trabajo.

38. Testimonio T1-16. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

*...se sentía la necesidad de tener más cuidado
e ir clandestinizándonos cada vez más...
por todas las actividades que nosotros habíamos realizado
en el campo propiamente abierto
sin tomar medidas de seguridad
pues para ese entonces nosotros no manejábamos estrictamente
la cuestión de seguridad.
El hecho de haber adquirido nuestros conocimientos
para hacer el trabajo de concientización
nos había entusiasmado un tanto
que no podíamos prever el riesgo que esto significaba.
Cuando teníamos oportunidad de juntar a cuatro o a cinco personas
en algún punto del trabajo...
empezábamos a hacerles trabajo de concientización.
Nos interesaba por ejemplo
que la gente entendiera cómo y dónde estábamos,
cuál era la situación real de nosotros en ese momento
como trabajadores en el campo
y la situación de miseria que se vivía
y quiénes eran los responsables de esa miseria
que hasta los días de hoy prevalece.
Pues, todo este trabajo que realizábamos
da lugar a que la gente se interesara y participara.
(A mucha gente) le gustó y le impactaba
que nosotros tuviéramos ese tipo de conocimientos.
Pero no cabe duda que dentro de toda esa gente
se encontraba el enemigo
o alguien que estuviera mucho más ligado a la parte patronal.
No hay duda de que todo lo que escuchaba
lo empezó a trasladar a la parte patronal
y a la gente interesada con quien él o ellos estaban vinculados.
Como les decía,
todo esto nosotros no lo previmos entonces
en medio de todo el trabajo que nosotros empezamos a hacer.*

*Se empezó entonces a sentir ya
cierto riesgo de persecución y chequeo,
comentarios de parte del enemigo
y se lanza en el núcleo la idea
de empezar a buscar un método
de autodefensa para la comunidad...
Fue así como se empieza a ver que de parte del enemigo
había ya un interés de empezar a checar los puntos
donde vivían las personas que componían el núcleo...
Todo esto se da casualmente
cuando ya el trabajo con la organización se estaba efectuando
lo que significaba que el enemigo no estaba equivocado...
Pues, fue en 1980 que revienta el primer paro general en grande
que era lo que habíamos venido buscando.
Coincidió con que para ese entonces muchas personas
que habían bajado del altiplano del país
dañadas por el terremoto de 1976*

*y en busca de trabajo para sobrevivir
se unieran también al paro.*

Además se repudiaba la masacre de la Embajada de España.³⁹

Esta página de la historia de vida de René ilustra el engranaje de las violencias durante la guerra, llamada también el conflicto interno armado. No olvidemos que los 36 años de guerra en Guatemala (1960-1996) se daban en el contexto de la guerra fría y que fue la doctrina de la seguridad nacional, la que pretendía dar sustento ideológico a la represión del pueblo que quería una vida mejor para todos y todas, especialmente para aquellas personas y comunidades que eran tratadas como si la esclavitud no se hubiera abolido. En la interpretación contrainsurgente de la guerra, el mismo adjetivo sugiere que fueron los rebeldes, los insurgentes, quienes rompieron la paz y comenzaron con la violencia, ante la que luego respondieron los poderes económicos, políticos y militares con la violencia contra-insurgente.

Según ésta, la primera violencia era la revolucionaria, la guerrillera. Pero en el relato de René y demás relatos testimoniales, se ve con total claridad que había una violencia anterior: la violencia del orden finquero, la violencia de un sistema que mata, la violencia estructural que destruye la vida de una manera lenta. La lucha de los trabajadores en el campo contra la causa de sus insoportables sufrimientos no era inicialmente una lucha con la violencia de las armas. Era una lucha pacífica en sus inicios, para exigir condiciones de vida más humanas.

En la fotografía de los miles de machetes levantados durante la huelga del año 1980 ante el aserradero en el kilómetro 90 de la carretera, analizada más adelante en este libro, se ha querido ver intencionalidades violentas. Pero los machetes eran en aquel momento símbolo, no de agresión armada sino del poder campesino que al no prestar más su instrumento de trabajo para una explotación que causaba los sufrimientos propios de un “apenas vivir”, expresaba su capacidad de exigir aumento salarial. Era como decir públicamente: con esta huelga paramos la maquinaria del orden finquero, paramos la producción de los monocultivos para la exportación, nervio de la economía nacional; les mostramos nuestros machetes no solo como instrumento de trabajo sino también, cuando entran en huelga, como signo de nuestro poder para negociar condiciones de trabajo más dignas.

Y cuando a la violencia “natural” del orden finca se comenzó a añadir masivamente la represión militar y paramilitar, que mata violentamente con las armas, se cerró el camino pacífico de luchar por una vida digna. Para defender su vida y seguir luchando por una Guatemala más justa, muchos trabajadores del campo y de la industria, estudiantes y profesionales, hombres y mujeres, tomaron la decisión de clandestinizarse, como dice René, y participar con las armas en la mano en el movimiento insurgente en auge. Se trató de un último recurso, cuando todos los demás se habían agotado.⁴⁰

Una dificultad para el estudio de la violencia es su gran complejidad y sus diferentes dimensiones. Muchas veces, la violencia, dependiendo del contexto y de la ideología de quien la

³⁹Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

⁴⁰La represión desencadenada contra los huelguistas determinó para muchos el paso de organizaciones populares pacíficas a organizaciones guerrilleras. Éstas fueron para ellos la única respuesta posible ante la decisión de la oligarquía y del régimen de Lucas García a través del Ejército y las fuerzas paramilitares (como el Ejército Secreto Anticomunista, ESA) de acabar, a sangre y fuego, con las luchas sociales en auge. Sobre esta huelga (del 18 de febrero a 3 de marzo de 1980) en la que participaron cerca de 80,000 trabajadores, opina Cindy Forster (2012:183):

Desde la óptica de la organización pre-bélica, fue el apogeo de la lucha campesina después de décadas de haber sufrido la ira de los dueños de la tierra. Por la respuesta que tuvo de los finqueros y los matones pagados por el Estado, marcó el comienzo del fin de la lucha no-clandestina. La construcción de una base guerrillera en el campo surgió de luchas pacíficas como ésta. Algunos se alzaron en la montaña y otros escogieron la resistencia no-armada, pero todos tomaron medidas de seguridad frente al nuevo auge de terrorismo de los generales.

observa, se absolutiza y se reduce. Nadie puede estudiar la violencia durante la guerra en Guatemala, por ejemplo, a partir de una posición “neutral”. Los lectores y lectoras se habrán dado cuenta de que quienes escribimos estas líneas no pretendemos tal imposible neutralidad ni queremos esconder nuestra parcialidad a favor de quienes sufren y luchan. Lo que complica el análisis de la violencia es que a veces es visible pero otras muchas veces es invisible.⁴¹ Como el iceberg: solo la partecita que emerge de las aguas es visible, mientras la mayor parte queda invisible, escondida por el océano. Solo la violencia *directa* es visible y puede dirigirse contra personas o contra la propiedad. Pero hay también una violencia invisible, que puede ser *estructural* o puede ser *cultural*. Estas últimas dos formas de violencia, por ser menos visibles y hasta totalmente invisibles en la sociedad, no suelen tomarse en cuenta.

La violencia estructural “es ejercida por minorías hegemónicas o grupos dominantes (públicos y privados), y se caracteriza porque genera múltiples brechas o desigualdades en una sociedad, afectando la satisfacción de necesidades o la realización plena de los derechos de sus miembros” (Sánchez et. al., 2015:36). Y la violencia cultural “constituye el conjunto de representaciones, discursos y expresiones culturales, religiosas e ideológicas que justifican o legitiman la violencia directa o estructural” (Sánchez et. al., 2015:37). Muchas veces las violencias invisibles son el origen de la violencia directa. El “orden finca”, por ejemplo, es una violencia estructural, que gracias a los imaginarios, los discursos y los hábitos se hace invisible como tal, se interioriza y se “naturaliza”, por lo que la concientización es un proceso necesario para que sea reconocible y criticable por las personas y grupos que sufren sus efectos.

5. Por qué es absolutamente necesaria la memoria del pasado

Estamos por pasar a un nuevo tema, el de la importancia de la motivación religiosa y fe cristiana de los mártires, para el cual también encontraremos algunas luces en los trabajos de Walter Benjamin. De hecho él, además de sus intereses filosóficos e históricos, también se dejó inspirar por el mesianismo, en la tradición de la religión judía. Pero antes, queremos recapitular lo que hemos hasta ahora detectado en los mártires de Santa Lucía y aquel grupo de personas que los recuerdan con cariño. Se trata de dos generaciones que hemos reconocido, en cuanto sufren y luchan contra las causas de su sufrimiento, como sujetos conocedores de la historia y de la realidad actual. La teoría del conocimiento, que se encuentra en las “Tesis sobre la historia” de Benjamin es novedosa porque aquellos y aquellas que sufren y luchan son capaces de conocer más que otros no por su poder, sino por su debilidad. Sobre ellos y ellas escribe Mate Rupérez (2006:20-21), extraordinario analista y comentarista del autor judío-alemán:

... el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es... el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, protesta, se indigna. Ése es el sujeto que puede conocer lo que los demás (el que oprime o manda o pasa de largo) no pueden conocer. Su plus cognitivo es una mirada cargada de experiencia y proyectada sobre la realidad que habitamos todos. Esa mirada es la que puede decir, dentro de un Estado social de Derecho, que ahí los oprimidos viven en un permanente estado de excepción o lo que para la mayoría⁴² es progreso es en el fondo un proceso de ruinas y cadáveres...

⁴¹: Debemos la diferenciación de dimensiones de la violencia en este párrafo: directa (visible), estructural y cultural (invisible) al sociólogo noruego Johan Galtung, tal como es presentada en el estudio de Sánchez, Castro y Rodríguez *Ciudadanía y violencia: una aproximación a sus múltiples expresiones en Nicaragua* (2015).

⁴²: “para la mayoría” significa en esta cita indudablemente la mayoría de los que no sufren y luchan, la mayoría de quienes asumen el discurso sobre el progreso.

¿Por qué se declara Benjamin contra el progreso? Precisamente porque se da cuenta de que nunca progresan los pobres y oprimidos, que viven en un permanente estado de excepción. Quienes progresan son otros, que por ello mismo proclaman las bondades del progreso.

En Guatemala, estamos acostumbrados a escuchar los elogios del *desarrollo*, más o menos equivalente a lo que entiende Benjamin por *progreso*.⁴³ Por ejemplo, la publicidad de los finqueros e industriales del azúcar presenta su negocio como “desarrollo para todos”. Es imposible que vean lo que desde una mayor “agudeza visual” ven y experimentan cada día quienes bajo la economía azucarera vigente siguen sufriendo y luchando contra la causa de su sufrimiento: un proceso de ruinas y cadáveres, tal como lo mira el “ángel de la historia”, que el autor evoca poéticamente en su muchas veces citada tesis número 9:

Figura No.4
El Ángel de la historia de Walter Benjamin



**EL ÁNGEL DE LA HISTORIA
O POR QUÉ LO QUE PARA NOSOTROS ES
PROGRESO ES PARA EL ÁNGEL CATÁSTROFE**

Tesis IX

*Mis alas están listas para el despegue,
con gusto volvería hacia atrás,
porque aunque dispusiera de tiempo vivo
tendría poca dicha.*
(Gerhard Scholem, «Saludo del ángel»)

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desenchajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecersele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán.

Fuente: Elaboración propia a partir de Mate Rupérez (2006:155)

⁴³ Recordamos que la idea del *progreso* se inscribía en el auge de las ciencias, naturales y sociales, y tuvo como uno de sus principales orígenes la teoría evolucionista, desarrollada por Darwin (1809-1882). A partir de ahí se generalizó la creencia y la ideología según la cual, gracias precisamente a las ciencias y la tecnología, las sociedades iban perfeccionándose progresiva e irreversiblemente. La idea del *desarrollo* en cambio, en su sentido actual, se desprende de la situación de postguerra (1945-), cuando los países capitalistas, hegemónicos por Estados Unidos, se vieron a sí mismos como los líderes de las naciones y se colocaron ante los países del tercer mundo como el modelo al que tenían que aspirar aquellos países subdesarrollados (posteriormente se cambió este adjetivo por el de “en vías de desarrollo”), imitando las etapas históricas que llevaron al primer mundo a su actual estado de prosperidad.

No solo cambia el sujeto en la teoría del conocimiento. También cambia la realidad misma que este nuevo sujeto conoce. La realidad para los que en el pasado salieron como vencedores de los conflictos sociales coincide con los hechos que hoy tienen delante de sí. Los hechos de hoy son lo mismo de lo que fue. El presente no es más que la cristalización del pasado: está construido sobre la piedra angular de su pasado victorioso. La realidad es el conjunto de estos hechos inconmutables, copias del pasado. Estos hechos son la realidad inmóvil para los triunfadores.

Pero Walter Benjamin se pregunta: ¿qué pasa con los perdedores? Al perder, parece que quedaron fuera del desarrollo histórico. Quedaron, a primera vista, atrapados en el pasado. Parece que su historia ya no cuenta para nada hoy. Sin embargo: “La teoría del conocimiento de Benjamin saca el pasado frustrado de ese sopor al descubrir vida en esas muertes. Los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o como exigencia de justicia.” (Mate Rupérez, 2006:22).

Para los vencedores, la realidad actual no es más que los meros hechos, la facticidad. Para Benjamin, y para nosotros, la realidad es la facticidad más la posibilidad de una justicia por la que se luchó en el pasado, pero al no haber sido exitosa tal lucha, sigue como una justicia aún alcanzable. La lucha pasada se mantiene como posibilidad de ser retomada y lograr su objetivo en el futuro.

En palabras de Mate Rupérez (2006:22):

La mera posibilidad da vida a un pasado que parecía finiquitado porque su «ausencia» cuestiona la legitimidad de lo fáctico al tiempo que permite a la injusticia pasada hacerse presente como demanda de justicia. Porque el pasado pudo ser de otra manera, lo que ahora existe no debe ser visto como una fatalidad que no pueda cambiar. Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente posible.

Tal posibilidad no se activa automáticamente. Hace falta la actuación de los y las testigos, como las de AMDE porque, al recordar a los mártires del pasado y dar testimonio de la verdad de sus luchas por la justicia, actualizan en el presente lo que se ha perdido. Se dirigen al pasado con la misión de hacer presentes a las y los luchadores y la validez de sus luchas contra las causas del sufrimiento de todo un pueblo, para que aquel pasado se convierta paradójicamente en una ausencia presente e inspire nuevas luchas, cargadas con las semillas rescatadas del pasado, con la potencialidad de dar frutos de justicia mañana, a partir de nuevas luchas que no sean copias de las luchas perdidas en la historia sino actualicen la demanda de justicia de las luchas de ayer.

Muy al contrario de lo que opinan los adalides del progreso: “no hay que regresar ni recordarse del pasado, solo hay que pensar en el futuro”, Benjamin exige que hagamos “un salto de tigre”, un salto al pasado, para escarbarlo y dar con lo que fue aplastado, lo que fue derrotado, porque “el pasado frustrado es un clamor de esperanza”. Al comienzo de este trabajo se dijo que en AMDE de Santa Lucía está la gente que no se olvida de sus mártires. Conmemoran el pasado de sus seres queridos, en la línea de Benjamin. Hacen memoria, es decir, caminan hacia atrás, como diría el poeta de Momostenango Humberto Ak´abal:

*De vez en cuando
camino al revés:
es mi modo de recordar.*

*Si caminara sólo hacia delante,
te podría contar
cómo es el olvido.*

¡Qué bueno que la gente de AMDE no quiera olvidar y camine al revés, hacia el pasado, para recordar a los mártires! Si no, no podrían ser las y los testigos de aquel pasado que traen al día de hoy, un pasado “que no es un punto que hemos dejado atrás sino un tiempo que tiene mucho más que ver con el «todavía no» que con el «ya no más»; y habla de una meta que mira al pasado en lugar de al porvenir para concluir que «origen es la meta»” (Mate Rupérez, 2006: 225).

Agradecemos a AMDE, porque debido a su constancia en la conmemoración del pasado de sus mártires, rescatan y comunican esperanza.

Solo hay esperanza para nosotros si damos con un lugar donde haya algo de esperanza. No la hay en el presente cuando éste está conformado por los satisfechos (o en el momento europeo que vivió Benjamin en los años treinta del siglo pasado, dominado por la prepotencia de Stalin y Hitler...). Solo queda el pasado de aquellos que lucharon por una causa noble y quedaron en la cuneta. En los desesperados está la posibilidad de la esperanza. Hay en esa desesperanza, esperanza aunque derrotada, latente, esperando que unos contemporáneos, mordidos igualmente por la desesperación, la despierten... En ese sentido se puede decir que la memoria es el principio de la esperanza. (Mate Rupérez, 2006: 234).

No creemos que las y los mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa hayan quedado aplastados y aniquilados para siempre bajo las ruedas de la injusticia cometida por quienes han salido victoriosos en los carros del progreso. Así tampoco Benjamin creía a Hegel, quien opinaba que la historia encaminada hacia el progreso debe inexorablemente aplastar a quienes dieron su vida en la lucha por hacerla avanzar. Entendemos que Benjamin, al no aceptar que los derrotados en sus luchas murieron de balde, como unas florecillas aplastadas, parece demandar su resurrección. Benjamin no menciona este concepto anunciado en el judaísmo y luego asumido en la fe cristiana, sino habla de la *débil fuerza mesiánica* que los mártires proyectan hacia el futuro: la justicia por la que lucharon pero no alcanzaron queda como objetivo pendiente. Debe ser alcanzado a partir de nuevos trabajos, en otros contextos y otras formas de lucha. Quienes vivimos en el presente debemos rescatar del pasado aquellas luchas inconclusas y llevarlas a su plena realización. Por eso, dice Berta Surec, una de las testigos de AMDE:

*seguimos luchando contracorriente
porque ahora hay que trabajar más duro
para hacer entender a la gente
que necesitamos hacer cambios en nuestro país.⁴⁴*

Estamos recogiendo, con Mate Rupérez, al menos dos presupuestos teóricos que adelantó Walter Benjamin, cuando escribió las Tesis sobre la historia. El primero, que es de orden epistemológico o filosófico, es decir, pertenece a la teoría del conocimiento que él propone y que renueva nuestra visión sobre el sujeto que conoce, y también renueva nuestra visión sobre la realidad conocida por tal sujeto. El *sujeto* del conocimiento histórico son los que sufren y luchan contra la causa de su sufrimiento. Luego, la *realidad* que conocen no está

⁴⁴. Testimonio T2-7. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

constituida únicamente por los meros hechos sino que, además de esta facticidad, la realidad también comprende la posibilidad de una sociedad distinta que los luchadores en el pasado no alcanzaron pero quedó sembrada como una semilla, que puede germinar cuando es rescatada y cuidada por nuevas generaciones.

El segundo presupuesto, después del filosófico, es el político. Este autor no buscaba solamente enriquecer el conocimiento sobre la realidad. Era una realidad de muchas ruinas y cadáveres. Era, como reza el título del libro de Mate Rupérez, “medianoche en la historia”. Hitler ya había desencadenado la persecución de los judíos y de otras razas y nacionalidades que según él obstaculizaban el avance de los arios. Ya había campos de concentración que pronto serían convertidos en campos de exterminio. Era la víspera del genocidio y de la segunda guerra mundial. A Walter Benjamin no solo le interesaba conocer aquella realidad. Sobre todo le interesaba hacerse cargo de las circunstancias del presente, con el ánimo de transformarlas. No presentó en las Tesis un manual de recetas para una política capaz de dar resultados inmediatos. Tampoco ofrece una propuesta para la acción revolucionaria. En aquel momento histórico terrible, solo pudo aspirar a agudizar la crítica y «organizar el pesimismo». La estrategia que tiene en mente es agudizar la crítica y su arma «el motín de la anécdota».

Organizar el pesimismo. Se nos ocurre que con ello buscaba contribuir a un análisis profundo de toda la negatividad del momento histórico vivido, aclarando las causas y el alcance de sus efectos. Si no se partiera de esta negatividad, no habría motivo para transformar el presente. De hecho, muchas personas y grupos están afectados por tal negatividad pero no con la suficiente criticidad ni con la suficiente motivación para pasar luego a un proceso transformador. Y el motín de la anécdota apunta a que no hace falta partir de todos y cada uno de los hechos que conforman el presente. Mate Rupérez menciona, para ilustrar este planteamiento estratégico, una explicación del amigo y compañero de Benjamín, Max Horkheimer. Éste, en cierto momento establece una distinción entre ciencia y conocimiento. La ciencia es estadística, dice: debe tomar en cuenta la totalidad de los hechos. En cambio, para el conocimiento de una realidad social, muchas veces es suficiente un solo hecho “anécdótico”. En un solo caso puede estar representado el todo. El ejemplo es un campo de concentración. Un solo campo de concentración nos abre el conocimiento, no solo a todos los demás campos de concentración (se estima que fueron aproximadamente 15,000 campos en la Alemania de Hitler y países ocupados) sino también al régimen nazi como tal. El “motín de la anécdota” significaría, en este caso: “detenerse ante un campo de concentración y deconstruir todo el complejo cultural, político o moral que lo envuelve” (Mate Rupérez, 2006:23).

En Europa hubo tiempos en que la religión, el cristianismo, gozaba del reconocimiento de todos los sectores de la sociedad. Pero eso cambió. Ya hemos mencionado el movimiento de la Ilustración: el momento en que la gente abandona su total fidelidad a la religión. Va confiando cada vez más en la razón, en la inteligencia, en la ciencia y en la tecnología. En la Edad Media, cuando hubo tempestad y se oía el trueno, la gente posiblemente diría: “Dios está hablando, ¿no estará enojado con nosotros?”. Pero una persona ilustrada, de los tiempos modernos, conocedora de muchos procesos en la naturaleza a partir del siglo XVIII, ante el ruido del trueno diría: “hay una descarga eléctrica entre nubes o entre las nubes y la tierra”. Ya no menciona a Dios, porque tiene a mano una explicación “secularizada”. Secularización significa, en este caso, prescindir de argumentos de tipo religioso para explicar cosas naturales.

En lugar de hablar del “cielo” que Dios nos promete, Marx opinaba que los obreros, por medio de su lucha contra el capitalismo que los explotaba, nos prometían un cielo acá en la tierra, es decir, la “sociedad sin clases”. Walter Benjamin está de acuerdo: ¡hizo bien Marx al secularizar la espera del Mesías y el cristianismo! Estuvo bien cuando así liberó a la gente de los mitos y “desencantó” el mundo. Ahora bien, el mundo quedó desencantado, pero no redimido. El ser humano, libre de mitos, no ha quedado libre de las injusticias. Hace falta redimirlo. Para eso, Benjamin, regresa a su identidad judía y a la tradición del mesianismo. A la sociedad sin clases hay que devolverle, dice, su verdadero rostro mesiánico.

El punto que nos ayuda a comprender a los y las mártires de Santa Lucía es el siguiente. Así como Benjamin no rehúye la combinación de argumentos filosóficos, sociales y políticos, con otros de tipo religioso, la lucha de ellos y ellas estaba motivada no solo por alcanzar metas socio-políticas sino también por razones de fe. Y no pudo ser de otra forma porque ellos y ellas se identificaban con un movimiento popular, pero también con la Iglesia de los pobres. Es por eso que en los testimonios y entrevistas, las testigas y los testigos insisten en que sus mártires eran cristianos, eran muchas veces catequistas o participaban en las comunidades de la Familia de Dios. Por algo, uno de los primeros mártires a raíz de la huelga del 1980 fue el párroco, el Padre Walter Voordeckers. En él se quería matar a un estilo de pastoral que acompañaba al pueblo en sus sufrimientos y en sus luchas contra las causas de su pobreza y sus desgracias.

Es otro más de los estribillos que abundan en las semblanzas de quienes fueron perseguidos y reprimidos, recogidas en los libros de semblanzas. La doble pertenencia, social y eclesial, se comprueba en el siguiente testimonio de Claudia Canagüi, sobre su papá, José:

*Como a los quince años fue que yo me di cuenta
de que mi papá estaba participando en el CUC...
él me llevaba adonde él iba a recibir sus estudios
porque él, pues, era catequista
y se reunían y platicaban con los otros catequistas.⁴⁵*

Otro testimonio es el de Manuela de Jesús Aguilar Santos, hermana de José Luis Alberto y José del Pilar, ambos “desaparecidos” en 1980. En aquel tiempo vivían en Puerto de San José:

*Recuerdo que en la parcela se juntaban las personas...
allí realizaban sus reuniones y sus talleres.
El nombre del CUC y de la Familia de Dios
yo lo escuchaba en ese tiempo
porque era allí donde participaban las personas,
los hombres y las mujeres.
Con el tiempo yo también comencé a participar
pero con el grupo de la Familia de Dios
que era donde estaba más integrada mi mamá...
Recuerdo que los temas eran sobre la pobreza
y las injusticias que se estaban viviendo
pero todo era bien alegre,
todo era basado en la Santa Biblia
porque era a partir de allí*

⁴⁵. Testimonio T1-4. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

*que se discutían los temas
pero basado en cosas de la vida diaria de nosotros.*⁴⁶

Más adelante tendremos la oportunidad de enfocar más directamente aspectos pastorales y teológicos, en referencia a la identidad cristiana, además de popular, de los mártires.

⁴⁶. Testimonio T2-10. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

CAPÍTULO II

“Así empezó nuestra historia” El Naranjo y la lucha agraria en la Costa Sur



Fragmento de segunda manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa.

CAPÍTULO II

“Así empezó nuestra historia”⁴⁷

El Naranjo y la lucha agraria en la Costa Sur

“Así empezó nuestra historia”, es la frase con la que cerraba un parcelario, Nicolás Almira, su relato sobre cómo habían obtenido las titulaciones del microparciamiento El Naranjo, ubicado en Santa Lucía Cotzumalguapa a orillas del río Coyolate. Su historia, como la de los otros 34 parcelarios originarios, da cuenta de un proceso complejo de lucha agraria y movilización social en un contexto de reconfiguración del espacio finquero.

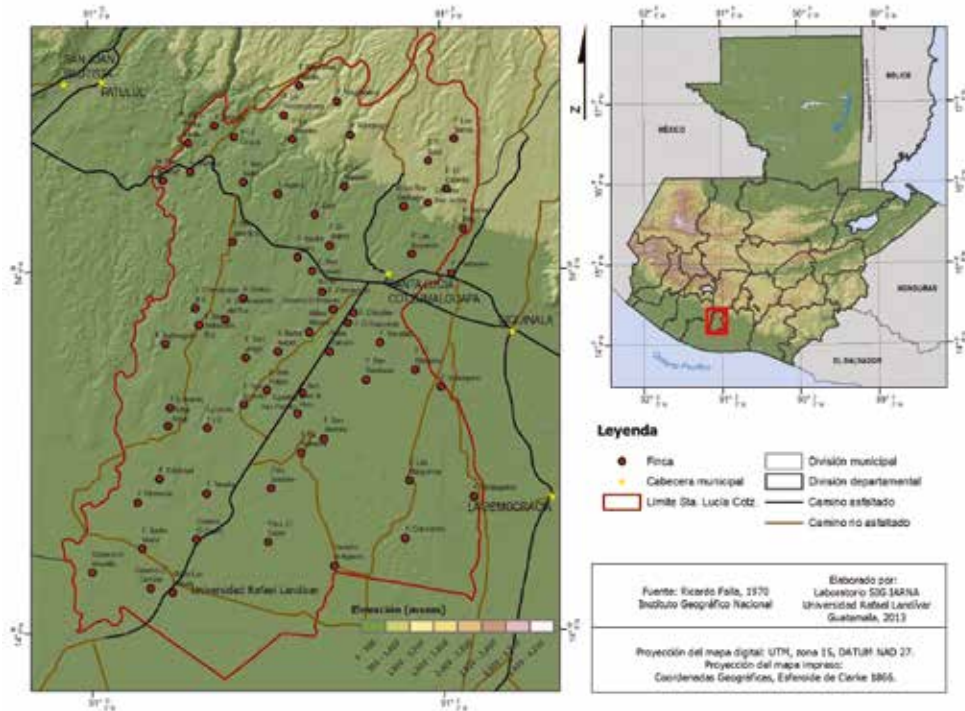
¿Por qué El Naranjo? ¿Por qué Santa Lucía Cotzumalguapa? Porque está en la Costa Sur y es un municipio destacado por el número de fincas de gran extensión de caña de azúcar. ¿Y por qué la Costa Sur? Porque esta historia que relatamos, forma parte de un trabajo más amplio de investigación para reconstruir históricamente el contexto en el que suceden los hechos que se plasman en los testimonios de hombres y mujeres, recopilados en los dos libros de semblanzas. En realidad, el trabajo de investigación se generó a partir de una colección de testimonios que se tenían de parcelarios y habitantes de Santa Lucía Cotzumalguapa durante la época de represión que inicia a finales de los años setenta en esta región. Consideramos que estos testimonios serán más entendibles si se leen en el contexto histórico de conformación territorial y de lucha social por la tierra. Esta reconstrucción de la organización social en este territorio también explica cómo un movimiento social de raíces campesinas puso en jaque en 1980 y por primera vez en el siglo XX, a todo un sistema económico social erigido sobre la explotación finquera. La reconstrucción se ha hecho desde la mirada de la Costa, una región que ha sido relegada en los análisis.

¿Por qué escogimos a El Naranjo, que es un microparciamiento que se deriva de un territorio que pertenecía a una finca (la finca El Naranjo) de menor tamaño (15 caballerías) si la comparamos con las que tienen de 40 a 100 o más, justamente en la zona? ¿Por qué no presentar cómo se funda la Finca del Baúl? Este pequeño caso permite ver algo que ha sido fundamental en la investigación: la larga e histórica trayectoria de resistencia comunitaria que no se limita a los años setenta del siglo XX sino que más bien, la explican.

Este capítulo abordará la trayectoria de lucha social por la tierra en la Costa Sur, tocando tres campos de análisis: la configuración del territorio cañero, el reforzamiento de la relación entre Santa Lucía Cotzumalguapa y el Altiplano Central para entender, a partir de estas lógicas, la historia organizativa de El Naranjo. Para la realización de este capítulo, la búsqueda en los archivos del Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA), fue principalmente guiada por los datos que fueron recogidos durante el trabajo de campo.

⁴⁷. Entrevista MN3. Microparciamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.

Figura No.6
Mapa de fincas de Santa Lucía Cotzumalguapa (1970)



Fuente: Mapa elaborado por el Laboratorio SIG IARNA (URL, 2013) a partir de un mapa elaborado por Ricardo Falla (1970).

Tabla No.1
Tenencia de la tierra en Santa Lucía Cotzumalguapa en los años setenta

Tamaño	Propietarios		Superficie %
	Número	%	
0 a 2 manzanas	2,457	72	2.9
2 a 10 manzanas	597	17.5	3.1
10 a 64 manzanas	280	8.2	7.7
1 a 10 caballerías	49	1.4	15.9
10 a 100 caballerías	24	0.8	61.7
100 a más	1	0.1	8.7

Fuente: Elaboración propia a partir del II Censo Agropecuario de 1964.

Las tierras donde ahora se encuentra asentado El Naranjo, formaban parte del ejido de Santa Lucía Cotzumalguapa durante la época que siguió a la independencia de Guatemala. Escarbando un litigio de tierras del siglo XX, llegamos hasta la Colonia. ¡Las sorpresas de la Historia! Lo que nos interesa resaltar es que la enajenación de tierras comunales a favor del surgimiento de los grandes latifundios en la Costa Sur, no se dio sin resistencia y además, se produjo en medio de una profunda reorganización territorial. Ambos fenómenos (resistencia y reorganización territorial) fueron procesos que duraron por lo menos un siglo.

1.1 El espacio finquero en la Costa Sur (1821-1944)

Para situar la formación de El Naranjo tuvimos que recurrir a la conformación de las grandes extensiones finqueras en la región conocida en Guatemala como la Costa Sur. La conformación del espacio finquero en la Costa Sur se vincula directamente con la producción agroexportadora en el país, especialmente con la producción de café y de azúcar a partir de la segunda mitad del siglo XIX. A pesar de que se encuentran antecedentes en la producción de azúcar y de café desde la época de la Colonia y algunos estímulos para su producción durante los gobiernos conservadores y liberales en la post-independencia, es hasta en 1871 con la Reforma Liberal cuando su producción a gran escala conduce finalmente a la consolidación del espacio finquero en Guatemala.

Según la historiadora Regina Wagner⁴⁸ (2005:34) en Guatemala se cultivó la caña de azúcar desde el siglo XVI. En la época colonial, los primeros trapiches e ingenios se fundaron en la zona conocida como el Valle de las Mesas que abarcaba los alrededores de Petapa, Amatitlán, Palín, Canales, Cerro Redondo y el Valle de las Vacas. Las órdenes religiosas (de Santo Domingo, Nuestra Señora de la Merced, San Agustín y la Compañía de Jesús) fueron de los principales agentes en el desarrollo de haciendas azucareras. Para el caso del café, Wagner (2001:32 y 34) señala que su cultivo inició como una planta ornamental durante la segunda mitad del siglo XVII, introducida en los jardines de la Compañía de Jesús en La Antigua Guatemala. A principios del siglo XIX se propagó lentamente en Guatemala, Villanueva, Petapa, Amatitlán, Santa Rosa y Jutiapa; demostrándose así su capacidad de aclimatación.

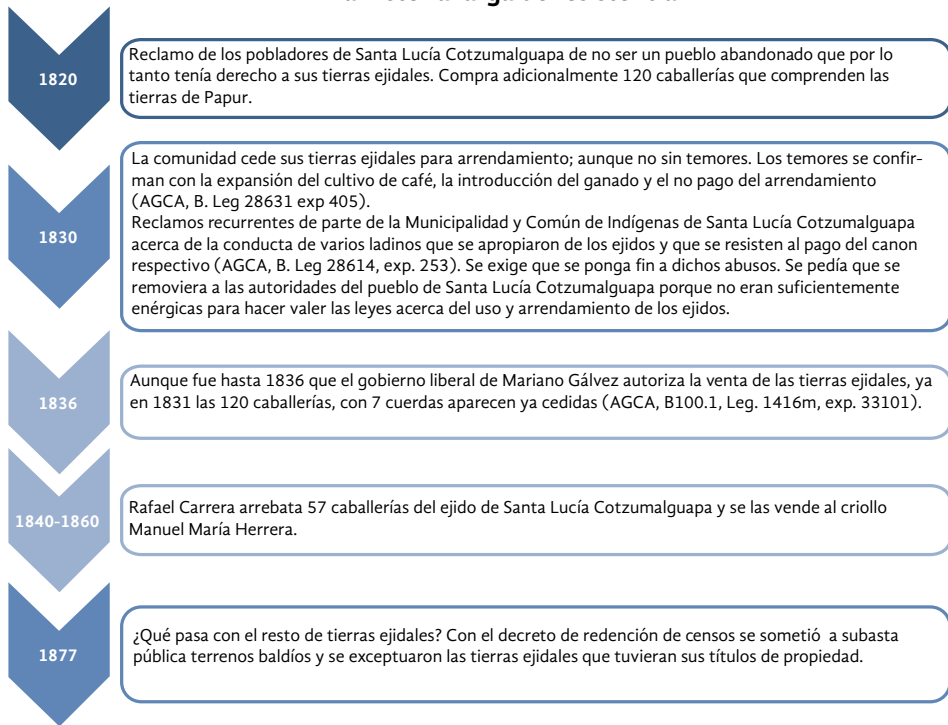
A partir de 1821 inicia un largo proceso de normar lo relacionado con la tenencia de la tierra en Guatemala, el cual conduce gradualmente a la apropiación privada de la tierra como medio de producción. Con la expropiación y venta de los bienes de las órdenes religiosas en los gobiernos liberales, se produjo una nueva distribución de la tenencia de la tierra ligada a los trapiches e ingenios. Entre las primeras medidas tomadas, se encuentra un decreto de la Asamblea Constitucional del Estado de Guatemala del 27 de enero de 1825 en el cual se expresaba que siendo la agricultura la fuente primaria de la riqueza, debían ser reducidos a propiedad particular los baldíos o tierras realengas. El anterior decreto exceptuaba las

⁴⁸. Los estudios de Regina Wagner *Historia del Café en Guatemala* (2001) e *Historia de la Azúcar en Guatemala* (2005) constituyen una de las principales referencias en cuanto a la historia y consolidación de estos dos productos de agroexportación del país.

tierras ejidales, sin embargo, permitía el arrendamiento de éstas mediante el censo enfitéutico⁴⁹. En los años siguientes se introdujeron algunas reformas con el propósito de regular los procesos relativos a la titulación de baldíos (Palma y Taracena, 2004:65-67).

¿Qué pasa en Santa Lucía Cotzumalguapa? En estos años se ordenó que se privilegiaran las denuncias de los pueblos que no tenían ejidos o que tuvieran tierras insuficientes. En el caso de Santa Lucía Cotzumalguapa, hay evidencia de esfuerzos para mantener la propiedad comunal de la tierra: "...Santa Lucía Cotzumalguapa tuvo mejor suerte cuando reclamó que no era un pueblo «abandonado» y que, por tanto, tenía derecho a sus tierras seculares; de esta manera logró legalizar su ejido, y también compró 120 caballerías adicionales por medio de una moderada composición." (McCreery, 1995a:486)⁵⁰. Veamos rápidamente el proceso de despojo de las tierras ejidales del pueblo de Santa Lucía Cotzumalguapa:

Figura No. 7
La historia larga de resistencia



Fuente: Elaboración propia a partir de consultas en el AGCA.

⁴⁹. El censo enfitéutico consistía en la posibilidad de acceder al usufructo de la tierra a cambio de un pago determinado a los propietarios de la tierra. Fue sancionado el 5 de agosto de 1835, sin embargo, a partir de 1839 continuó en vigencia. Fue hasta en 1877 cuando se permitió que las tierras dadas en enfiteusis pasaran a la propiedad privada individual.

⁵⁰. McCreery cita el Archivo General de Centroamérica AGCA-ST, Departamento de Escuintla, 1830, paq.2, exp 7; AGCA, B100.1, leg 1416, exp 33101, 1831.

Figura No.8
Mapa de tierras de Papur (1831)



Fuente: AGCA, B100.1, leg 1416, exp 33101.

Si vemos ahora el caso de El Naranjo desde una perspectiva histórica, nos daremos cuenta que: a) la usurpación y la consolidación del espacio finquero no se da sin resistencia y b) las reconfiguraciones territoriales se dieron en un período de tiempo largo. Observemos detenidamente este mapa de 1831:

En este mapa se observan las tierras de Papur, que eran en total 120 caballerías- que la comunidad reclamaba como tierras ejidales. La figura demarcada de las tierras de Papur según su título, límites y amojonamientos 56 caballerías, $\frac{2}{8}$ de otra, 16 cuerdas, 350 varas. La primera es el ejido principal y la segunda que va demarcada con puntos es tierra comprada a la Hacienda Pública en año de 1728 y medida en el mismo año, cuyo amojonamiento se pondría en el lugar donde correspondiese.

Durante el gobierno liberal de Mariano Gálvez, en 1836, se autorizó la venta de tierras ejidales. Pero según los archivos, las 120 caballerías con 7 cuerdas ya aparecían cedidas en el mes de abril de 1830. En estas fechas, el nombre de la familia que aparece en los archivos es Gálvez. Se vuelve a encontrar ese apellido a principios del siglo XX, como propietarios de la finca El Naranjo, la familia Gálvez Paiz.

Durante todo el siglo XIX hubo un constante reclamo por las tierras ejidales, por parte de las comunidades de Santa Lucía Cotzumalguapa. A continuación mencionaremos tres ejemplos de la reconfiguración territorial en tres períodos distintos del S. XIX. ¿Por qué estos ejemplos? Porque muestran a la vez la importancia de la resistencia comunitaria a la enajenación de tierras y al avance de los cultivos de agro- exportación:

Primer ejemplo: Durante el gobierno del liberal Mariano Gálvez se introdujeron importantes reformas relativas a la tenencia de la tierra y a la producción agrícola. En 1832, para estimular la producción de cultivos no tradicionales, se decretó exentos de pago de impuestos productos como el café, el añil, el algodón y el achiote (Wagner, 2001:37). En 1836 se autorizó la venta de tierras ejidales y de tierras de las cofradías. Asimismo se privilegió la compra de tierras a quienes las tuvieran en calidad de usufructuarios mediante el censo enfiteútico, de esta forma se enajenaron muchas de las tierras ejidales (Palma y Taracena, 2004:68).

David McCreery (1995b: 504) plantea que el café no prosperaba en la Costa, sin embargo, se daba muy bien en las pendientes de la Sierra Madre y en la Bocacosta. La mayor parte de las tierras aptas para este cultivo pertenecían a comunidades indígenas de la región, quienes las habían poseído en calidad de tierras comunales desde la época de la Colonia. En muy pocos casos algunos pueblos indígenas accedieron a arrendar terrenos en censo enfiteú-

tico a los caficultores. Por ejemplo, los vecinos del pueblo de Santa Lucía Cotzumalguapa arrendaron gustosos sus tierras a los caficultores. Sin embargo, con mayor frecuencia, los indígenas se resistieron al avance del nuevo cultivo. La razón era muy sencilla: no se trataba, en realidad, de que los pueblos no tuvieran tierras suficientes para sus propias necesidades, o que el café invadiera áreas destinadas a cultivos de subsistencia, pues la cantidad de terrenos que en esa época se utilizaba para el café era bastante pequeña. El problema consistía en que el café era un cultivo perenne, y como tal entraba en conflicto con el tradicional sistema indígena de roza y quema, que a su vez exigía el traslado de las siembras de maíz de un terreno a otro. No sólo podía darse el caso de que los indígenas necesitaran esas tierras en el futuro sino que, como repetidamente lo señalaban, temían que al darlas en censo para un cultivo perenne, corrían el riesgo de perderlas para siempre (McCreery, 1995b:504)⁵¹.

La comunidad cedió sus tierras durante el gobierno liberal de principios del siglo XIX, pero lo hizo en calidad de arrendamiento. Aunque no sin temores, como bien señala McCreery. En otro expediente⁵², se incluye el acta en donde se acordó dar en arrendamiento estos terrenos ejidales, el acuerdo fue durante tiempo indefinido estableciendo que sería para siembra de café, algodón o cualquier otro fruto. Dichos terrenos podrían ser sembrados tanto por indígenas como por ladinos. Se acordó también un límite de las parcelas que se podían cultivar, “no pasando de cien cuerdas de a veinte brazadas cada terreno”. En ese mismo expediente encontramos que se expresaba el descontento de los indígenas que dieron los terrenos de Panimché y Patayá para el cultivo de café y algodón, porque en lugar de sembrar dichos cultivos se introdujo ganado. Manifestaban que el ganado ensuciaba el agua que llegaba al pueblo, por tanto no querían que esos terrenos se usaran para expandir la ganadería. El Corregidor les dio en ese momento la razón, y dio la orden de arrancar el zacatón y sacar al ganado de dichos *huatales*. Nunca sucedió.

Segundo ejemplo: Los reclamos persistieron ante los incumplimientos a los contratos de arrendamiento de los ejidos, porque en la práctica ni les pagaban el monto acordado ni cumplían con las especificaciones dadas. En realidad, lo que se produjo fue una apropiación indebida de tales tierras. La revisión de distintos documentos⁵³ nos permite explicar que debido a los reiterados reclamos por parte de la Municipalidad y Común de Indígenas de Santa Lucía Cotzumalguapa, acerca de la conducta de varios ladinos que se apropiaron de los ejidos y que se resistían al pago del canon respectivo, se ordenó la supresión de la municipalidad de dicho pueblo argumentando que dicha autoridad no era lo suficientemente enérgica como para poder hacer valer las leyes acerca del uso y arrendamiento de los ejidos. Se menciona que se llevaron a la vista los reclamos realizados con anterioridad, exigiendo que se pusiera fin a dichos abusos. El gobernador de la época, siguió con el ejercicio de sus respectivas funciones; aunque el corregidor juez de 1ª instancia del Depto. de Escuintla tendría que nombrar a alguien más para el Cargo de Comisionado político y Juez preventivo de Santa Lucía.

⁵¹. McCreery señala como referencias AGCA-MG, B. leg 28595, exp 62; leg 28614, exp 253; leg 28631, exp 405; leg 28602, exp 233.

⁵². AGCA, B. Leg 28631, exp 405

⁵³. AGCA, B. Leg 28614, exp 253

No hay constancia que esos cambios efectivamente se dieran. El conflicto permaneció hasta en el período conservador, donde consta que las autoridades conservadoras también incentivaron la producción de café e incluso buscaron atraer inversionistas extranjeros. En el campo, se empezaron a evidenciar las disputas por los terrenos más aptos para el cultivo de café, los cuales se encontraban en su mayoría en calidad de tierras comunales: “En una ocasión, Rafael Carrera le arrebató 57 caballerías a la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa, vendiéndoselas al criollo Manuel María Herrera. A la muerte del dictador, los campesinos declararon ilegal esta venta, disputándole a Herrera la propiedad.”⁵⁴ (Castellanos, 1996:54). En el AGCA, se encontró solamente una referencia a dicha transacción entre Carrera y Herrera, donde se menciona que esa propiedad fue cedida por el entonces gobernante pero no se menciona que dichas tierras fueran disputadas después por la comunidad.

Tercer ejemplo: Aunque se trata de otras propiedades en la Costa Sur, el caso tiene alguna relación con las tierras ejidales de Papur. Para 1860 ya puede hablarse de un número considerable de fincas cafetaleras en los departamentos de Suchitepéquez, Escuintla⁵⁵, Amatitlán, Verapaz, Guatemala, Santa Rosa, Jutiapa y Sacatepéquez; la proximidad de las vías de comunicación hacia el Pacífico y la gratificación del gobierno contribuyeron en gran medida al desarrollo de la caficultura en estos años (Wagner, 2001:60). Dentro de las medidas asumidas para favorecer esta política, el mejoramiento de la infraestructura fue clave en la región que nos ocupa. Hacia finales del siglo XIX, se construye una carretera a petición de los hacendados de San Agustín, que llegó hasta Santa Lucía Cotzumalguapa para poder sacar la producción de azúcar y café (Wagner 2005:199)

A partir de 1871, con la llegada de los liberales nuevamente al poder se tomaron medidas que permitieron finalmente consolidar la estructura finquera en el país. Una de las medidas más importantes, fue la abolición del sistema del censo enfiteútico. El 8 de enero de 1877 se emitió el Decreto 180 o Decreto de Redención de Censos que permitió que las tierras dadas en enfiteusis pasaran a la propiedad privada individual. Este Decreto también permitió que fueran subastados públicamente terrenos baldíos, aunque se exceptuaron las tierras ejidales o comunales que tuvieran en orden sus títulos de propiedad.

Este proceso afectó las tierras comunales porque las comunidades estaban obligadas a demostrar la propiedad de las tierras: algunos ya no tenían los títulos de propiedad por lo que debían solicitar su reposición. “No obstante, en el transcurso del tiempo se fue dando la enajenación de tierras que desde tiempos inmemoriales habían poseído las comunidades indígenas, pero que por carecer de un título que legitimara su propiedad, y por no tenerlas bajo cultivo -sino como “reserva”-, fueron enajenadas muchas veces por las municipalidades, manejadas por ladinos.” (Wagner, 2001:88).

En Santa Lucía Cotzumalguapa, empezaron los reclamos de los comuneros (AGCA-Solicitud de Tierras, Paquete 4, Expediente 14.). El Gobernador, Alcaldes y principales indígenas del pueblo de Santa Lucía Cotzumalguapa piden al Señor Presidente que se les dé una copia exacta del título, que ellos están presentando, de las tierras de Papur. Además, exigen la

⁵⁴. Cambranes cita Legajo No. 28600, Juez Preventivo al Corregidor de Suchitepéquez, 10 de septiembre de 1865.

⁵⁵. Hacia 1830 en Escuintla había café en los terrenos de las familias Arévalo, Tejada, Garnica y Zepeda; hacia el año 1850 ya había plantaciones importantes en la finca Modelo de Cipriano Alvarado, en la hacienda Concepción de los hermanos Oscar y Javier du Teil y en las fincas de Rafael Tejada, Facundo Garnica y Manuel Larrave (Wagner, 2001:33 y 60).

certificación de dicho título para que quede de constancia en el archivo de Gobierno. Manuel María Herrera se quiere aprovechar de ciertas tierras adjudicando que tiene un título sobre ellas, sin embargo, tal documento no se encuentra en el archivo de gobierno.

¿Cómo responde el Jefe Político Departamental? Afirmando que los títulos de propiedad que poseían los comuneros no eran más que “papeluchos viejos e ilegales”⁵⁶ (Castellanos, 1996: 188).

Existía otra salida además de presentar los títulos: las comunidades podían volver a comprar las tierras que habían sido declaradas baldías. En otras palabras, los comuneros de Santa Lucía Cotzumalguapa podían adquirir Papur porque éstas habían sido declaradas tierras baldías; cosa que no les parecía justa y por lo cual reclamaron según consta en el expediente que “aun cuando dichos inmuebles se vendieron por pocos reales la manzana, ellos no tenían ni siquiera ese dinero para redimir sus tierras y éstas pasarían irremediablemente a foráneos”. El Jefe Político ofreció reducir los precios si los indígenas se comprometían a sembrar cacao en vez de los tradicionales de subsistencia y, cosa significativa, a “vestirse como ladinos”. Lo anterior sugiere que el propósito de la redención era colocar los recursos en manos de personas que produjeran cosechas de valor comercial. Ello les funcionaba mucho mejor a través del sistema de propiedad privada, por lo que había oposición sistemática a la propiedad comunal, aun tratándose de tierras debidamente rescatadas por la comunidad (McCreery, 1995a: 522).⁵⁷

En estos tres ejemplos vemos que los litigios por las tierras de Papur, persistieron durante todo el siglo XX. Los comuneros de Santa Lucía Cotzumalguapa no se quedaron de brazos cruzados y se acogían a todas las formas de reclamo posibles dadas en el marco de las leyes y procedimientos departamentales. En todo caso, el proceso de apropiación de las tierras comunales no fue fácil. En 1885, el Jefe Político de Escuintla consideró que era muy difícil llevar a cabo la redistribución de la tierra porque los campesinos indígenas defendían con tenacidad sus comunidades y solicitaban que cesara el despojo agrario (Castellanos, 2007:223).

Algunos estudiosos coinciden en plantear que estas medidas permitieron a ciertas familias apropiarse de tierras comunales en la Costa Sur. Esto quiere decir que la reorganización territorial no puede entenderse sin un análisis de la conformación de las élites en la región de la Costa Sur. A decir de Castellanos Cambranes (2004:2013): “En Escuintla, en 1877, la familia Herrera, que hoy en día posee grandes plantaciones de caña e ingenios de azúcar, se hizo propietaria de 90 caballerías a expensas de las tierras comunales de Santa Lucía Cotzumalguapa y Siquinalá, cuyos habitantes y sus descendientes fueron convertidos desde entonces en trabajadores permanentes y temporales de las empresas agrarias capitalistas de esa poderosa e influyente familia.”⁵⁸ Al respecto Paul Dosal (2005:48) señala: “Manuel

⁵⁶Se cita Depto. de Escuintla, 1868, paq 4, exp. 14 y Legajo No. 28639 del Jefe Político de Escuintla al M.G., 17 de septiembre de 1873.

⁵⁷Se cita AGCA-MG, B. leg 28658, exp 177.

⁵⁸Castellanos señala como referencias el Índice de los Expedientes de tierras del Departamento de Escuintla, 1877, paq. 5, exps. 7 y 10.

Se consultaron en el AGCA los Expedientes de tierras del Departamento de Escuintla, 1877. En dos de los expedientes se evidencian los procesos de demarcación de linderos entre propiedades de don Manuel María Herrera y tierras comunales. En ambos casos se evidencian conflictos al momento de realizar la demarcación y el beneficio que obtiene la familia Herrera. En el Paquete 5, expediente 4 “Manuel Ma. Herrera: San Francisco, Pantaleón, San Gregorio, Velásquez, Papur, Agüero. Santa Lucía Cotzumalguapa”, consta que en 1873 la Jefatura Política de Es-

María Herrera, el ilegítimo hijo mestizo de Pedro Antonio Azmitia y Teresa Herrera, desarrolló fincas azucareras y cafetaleras en tierras expropiadas a las comunidades indígenas y consolidó su imperio cuando ocupó un cargo en el gabinete de Justo Rufino Barrios.”

Vale la pena mencionar que durante el gobierno de Justo Rufino Barrios (1873-1885) el Sr. Manuel María Herrera fungió como Ministro de Fomento. Además de las tierras en la Costa Sur, Manuel Herrera también era propietario de importantes fincas cafetaleras en la Antigua Guatemala como El Potrero, Pastores y El Portal. “De Manuel Herrera, Ministro de Fomento de Justo Rufino Barrios, hay varias fincas que pasaron a sus descendientes, bajo la razón social de Herrera & Cía (...) Según el censo de 1880, Manuel María Herrera tenía 7 caballerías sembradas de café y trigo, así como un beneficio de café con sus pulperos y patios, y un molino de trigo.” (Wagner, 2001:135). Uno de los hijos de Manuel Herrera, Carlos Herrera Luna, llegó a ser Presidente de Guatemala (1920-1921) apoyado por una alianza de la oligarquía que removió a Manuel Estrada Cabrera. Dosal (2005:96) llega a llamarlo “el arquitecto del liberalismo y su más grande beneficiario”. Durante su gestión se crea el 17 de agosto de 1930 la Asociación General de Agricultores (AGA) que se convierte en el órgano principal de cabildeo de los finqueros.

cuintla da la autorización para practicar la demarcación de la línea divisoria entre el ejido del pueblo de Papur, que corresponde a Santa Lucía Cotzumalguapa y los terrenos del Sr. Ministro de Fomento Manuel María Herrera. Se menciona que “Los naturales de Santa Lucía tenían exorbitantes pretensiones”. Hacia el año 1877 se aprobaron las medidas y deslindes realizadas por el agrimensor. En el Paquete 5, expediente 7 “Manuel Ma. Herrera: Velásquez. Santa Lucía Cotzumalguapa” consta que en 1874 Manuel María Herrera solicita se le asigne un agrimensor para dar medida a los linderos de la finca Velásquez. Se menciona: “Aunque los de Santa Lucía tenían pretensiones sobre una porción considerable de tierras de Velásquez...” Hacia 1877 se aprobaron las medidas y deslindes realizadas por el agrimensor. Por otro lado un expediente hace constar la denuncia y adjudicación de tierras baldías por parte de Manuel María Herrera. En el Paquete 5, expediente 7 “Manuel Ma. Herrera: Pueblo Viejo. Siquinalá” se menciona que desde el año 1851 el padre de Manuel Ma. Herrera denunció unos terrenos baldíos, hacia el año 1871 Manuel Ma. Herrera retoma la denuncia de dichas tierras las cuales colindan con los ejidos de Siquinalá y con Pantaleón. Finalmente, en 1878, le fue adjudicada la tierra baldía denunciada.

Figura No.9

Solicitud de tierras de parte de Manuel María Herrera

- El expediente se enfoca en la delimitación de la línea divisoria entre los terrenos de Manuel María Herrera, Luis Aparicio y el ejido de Santa Lucía Cotzumalguapa. Se solicitan los testigos para cada parte interesada.
- No se encontró ninguna disputa entre Manuel María Herrera y los ejidos de Santa Lucía Cotzumalguapa. Se procede a arreglar los inconvenientes con los linderos de Papur y Manuel Herrera.
- Las fincas que pertenecían a Manuel Herrera y fueron remedidas: Pantaleón, San Gregorio y Velásquez. Propiedad del Señor Moreno: Agüero; y propiedad del común de Santa Lucía: Papur.
- Se dedujo que las tierras de Pantaleón, San Gregorio y Velásquez no colindan con las de Papur puesto que quedan de por medio las de Agüero y las 51 caballerías, tres manzanas, 5831 varas que forman el baldío del extinguido pueblo de San Francisco Dangüegüe. Se llega a un acuerdo con el común de Santa Lucía Cotzumalguapa y se integran los mojones que el pueblo solicita.
- El baldío de Dangüegüe era la disputa del común de Santa Lucía Cotzumalguapa, éste se dejó en proporciones consideradas apropiadas para ambas partes, ya que se deseaba tomar demasiadas caballerías de las fincas Pantaleón, Velásquez, San Gregorio y Agüero, cuando el común sólo contaba con un título por 56 caballerías.
- Es importante resaltar que para esta época (1877) Manuel María Herrera era el Ministro de Fomento.

Fuente: Elaboración propia a partir de AGCA-Solicitud de tierras. Paquete 5, Expediente 4. Manuel María Herrera, Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, 1873.

Este mapa muestra la zona que seguía en litigio en esa época: la franja marcada por una línea roja son las tierras ejidales de Santa Lucía Cotzumalguapa, contiguas al río Coyolate.

Figura No.10

Mapa de tierras en litigio en Santa Lucía Cotzumalguapa (1873)



Fuente: AGCA-Solicitud de tierras. Paquete 5, Expediente 4. Manuel María Herrera, Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, 1873.

1.2 Elementos conexos en la constitución del espacio finquero en la Costa Sur

Otra de las problemáticas con las que tuvieron que lidiar los gobiernos liberales fue la de la mano de obra para la producción de café. El periódico *La Sociedad Económica* (30 de septiembre de 1870) informó sobre la escasez de laborantes en las plantaciones de Santa Rosa, Escuintla, Sololá, Suchitepéquez, Quetzaltenango y San Marcos.

En la Costa Sur, no se contaba con suficiente población local para garantizar la mano de obra durante el corte del café, además “las poblaciones empezaron a asociar el nuevo cultivo con la amenaza a sus tierras comunitarias y comunales, y por ello rehuían a trabajar en las plantaciones.”⁵⁹ (McCreery, 1995b: 504 y 509). Es por ello que otra de las medidas importantes durante los gobiernos liberales fue regular lo respectivo al trabajo en el campo mediante el Decreto 177 o Reglamento de Jornaleros del 3 de abril de 1877 el cual sancionó la semiesclavitud de los trabajadores agrícolas y buscó la libre contratación de jornaleros. Sin embargo, Palma y Taracena (2004: 95 y 96) consideran que este reglamento legalizó el trabajo forzado de la población indígena en las plantaciones de exportación. Además, formalizó la existencia de categorías de trabajadores rurales: colonos, jornaleros habilitados⁶⁰ y jornaleros no habilitados; así como la obligación de portar una libreta en la que constaran los compromisos que habían adquirido con las fincas cafetaleras y cañeras. Posteriormente, se emitió la Ley de Trabajadores el 14 de febrero de 1894 la cual dio continuidad al reglamento anterior y planteó la existencia de dos clases de trabajadores: los jornaleros, trabajadores de tiempo estacional y los colonos, con residencia permanente en la finca.

Por otro lado, otra de las medidas de los gobiernos liberales fue el estímulo a la inversión extranjera para la producción agrícola en el país. En las últimas décadas del siglo XIX en la Costa Sur también se desarrolló la producción de café y de azúcar a cargo de empresarios alemanes, originarios de Hamburgo. En la siguiente tabla se resumen las compañías alemanas con presencia en el departamento de Escuintla.

⁵⁹. Se cita AGCA-MG, B. leg 28630, exp 350, en que los municipios de Acatenango y Santa Lucía Cotzumalguapa afirman que la finca Apopaya los ha reducido a permanente esclavitud. [conexos permanente esclavitud. ta Sur?s departamentales. go XX. Los comuneros de Santa Luc](#)

⁶⁰. Los jornaleros habilitados recibían el pago de forma anticipada y debían pagar con su trabajo, los jornaleros no habilitados trabajaban sin pago anticipado, se les pagaba al finalizar su trabajo.

Tabla No. 2
Compañías alemanas en el departamento de Escuintla

Compañía	Descripción
Compañía Hanseática de Plantaciones Guatemala-Hamburgo	En 1889 adquirió las fincas Las Viñas (Santa Rosa) y Los Diamantes (Escuintla) y en 1897 El Zapote (Escuintla), contando con un total de 153 caballerías. La finca Los Diamantes fundada a mediados del siglo XIX, fue adquirida por la Compañía Hanseática en 1889 y perteneció después a Herrera & Cía. La finca producía café y caña. El café se beneficiaba con maquinaria movida por fuerza hidráulica; la caña se molía a 12 kilómetros de distancia en el ingenio Pantaleón. El Zapote estaba cultivada de café y caña y fue administrada por Enrique Peper, llegó a producir 3,000 cargas de panela. Después pasó a formar parte de la Compañía Viñas-Zapote y en 1928 fue adquirida por Overseas Estates Limited, que ya solo produjo café, hasta 8000 quintales de café oro.
Compañía de Plantaciones Concepción	Formada en 1897 con la compra de 9 fincas en Escuintla con un total de 92 caballerías de extensión, conocidas como El Vail du Teil, que habían sido propiedad de Oscar y Javier du Teil. Debido a que los precios del café bajaron la compañía se vio obligada a concentrar su cultivo y producción en caña, la producción alcanzó hasta los 30,000 quintales de azúcar y 10,000 de café. La compañía también estableció una fábrica de aguardiente que entre 1898 y 1899 destiló 150,000 botellas.
Compañía de Plantaciones Osuna-Rochela	Formada en 1895 a partir de las fincas San Andrés Osuna, que había pertenecido a Manuel Herrera y Federico Chacón, y La Rochela en Escuintla, abarcó 100 caballerías de extensión. Para la producción de café se contaba también con los anexos Ceylán y Chuchú. En algunos años la producción alcanzó hasta 30,000 quintales.

Fuente: Elaboración propia a partir de Regina Wagner (1995:451; 2001:127-129)

En 1919 durante el gobierno de Estrada Cabrera y en el marco de la Primera Guerra Mundial se intervinieron las propiedades de alemanes en el país. Las tres compañías mencionadas anteriormente no fueron la excepción. En 1921, en el gobierno de Carlos Herrera, son devueltas las propiedades a sus dueños. En las décadas de 1920 y 1930 varias de las fincas de propietarios alemanes fueron administradas por lo que se llamó *Central American Plantations Corporation (CAPCO)*⁶¹. Este consorcio alemán tenía sede en Nueva York y administró un total de 734 caballerías en Guatemala. En 1942 durante el gobierno de Jorge Ubico y en el marco de la Segunda Guerra Mundial nuevamente son intervenidas las fincas de alemanes y se inicia un plan de expropiación y nacionalización de las fincas. En 1943 el gobierno de Guatemala adquirió el contrato, los derechos, títulos y propiedades que pertenecían a CAPCO. En junio de 1944, poco antes de la renuncia de Ubico, se decretó la expropiación y nacionalización de todas las fincas de café de los alemanes, incluida la Compañía Plantaciones Concepción. En julio de 1944, durante el gobierno de Federico Ponce Vaides se creó el

⁶¹CAPCO absorbió mediante compra y fusión las acciones de las compañías de plantaciones El Porvenir, Osuna-Rochela, Chicolá, Palo Gordo, San Francisco Miramar, Santa Sofía, Morelia, Rosario-Bola de Oro, San Luis, Santa Amalia, El Pensamiento, Concepción Candelaria y Palmira. Además las acciones del Ferrocarril Verapaz y Agencias del Norte, Limitada (Wagner, 2001:157).

Departamento de Fincas Rústicas Nacionales e Intervenidas para hacerse cargo de las fincas expropiadas a los alemanes (Wagner, 2001: 148, 157, 173-174).

Respecto al caso del azúcar fue a principio de 1870 cuando se instaló la primera fábrica moderna de azúcar en la plantación “El Modelo”, la segunda planta fue Concepción. La exportación de azúcar en 1884 alcanzó el 3.07% de las exportaciones, a partir de este momento se comienza a elaborar azúcar blanca juntamente con panela (Castellanos, 1986: 203). Desde 1880 el cultivo de la caña de azúcar tuvo relativa importancia orientada su producción hacia el mercado local. Para 1900 varios ingenios de la Costa Sur habían instalado centrifugas⁶² para producirla. En el Departamento de Escuintla se producían tres cuartas partes de la azúcar refinada y panela. Sin embargo, fue en el gobierno de Manuel Estrada Cabrera cuando las exportaciones de azúcar presentan un mejor panorama debido a dos acontecimientos que provocaron su escasez: la Primera Guerra Mundial y la Revolución Mexicana (Martínez y Busto, 1997:381). Paul Dosal (2005:52) señala que para 1900 las familias Aparicio, Herrera y Samayoa ya habían invertido en el cultivo y refinería de la azúcar. Martínez y Busto (1997:382) planea que para 1932 se estableció un consorcio azucarero integrado por los ingenios Pantaleón, Concepción, El Baúl, El Salto, Mirandilla, San Diego, Santa Teresa, Los Cerritos, Santa Cecilia, Mauricio, Palo Gordo y Tzululá; ese año se produjeron 500,000 quintales, con exportaciones adicionales de panela y azúcar amarilla a Europa y Estados Unidos. Mirón (1998:3) por su parte señala que fueron 5 los ingenios fundados entre 1863 y 1914: Santa Teresa (1863), Pantaleón (1870), San Diego (1890), El Baúl (1911) y Tzululá (1914).

Vemos pues cómo para inicios del siglo XX en la Costa Sur del país ya se había conformado un espacio finquero en función de la producción de café y de azúcar para la exportación. Sergio Tischler⁶³ (2012:30) sostiene que es con la Reforma Liberal de 1871 cuando se producen cambios significativos en la propiedad agraria y la organización del Estado, asegurando así la continuidad de formas coloniales de explotación y de organización de las relaciones sociales. El poder político que surge en esta época fue la expresión estatal de la “forma finquera del poder nacional”. Daniel Contreras (1995: 175) plantea que el desarrollo de la economía cafetalera significó la expropiación de tierras comunales y venta de tierras baldías, la implantación del trabajo forzado a los campesinos indígenas, y una mayor injerencia de intereses económicos foráneos en el país.⁶⁴

⁶² Se conoce como centrifugación al proceso de separar la masa cocida –resultado de la clarificación del jugo de la caña de azúcar- de la miel por medio de centrifugas, obteniéndose azúcar cruda o mascabado, miel de segunda o sacarosa líquida y una purga de segunda o melaza. El azúcar mascabado debe su color café claro al contenido de sacarosa que aún tiene.

⁶³ En la obra de Sergio Tischler (2001) *Guatemala 1944: Crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal* se hace una excelente reseña de la conformación de la forma estatal alrededor de los intereses de la finca cafetalera para posteriormente abordar el quiebre de dicha forma durante los años de la revolución.

⁶⁴ No hemos mencionado aquí la importancia que también comenzó a adquirir la producción de banano en el área de Tiquisate a manos de la United Fruit Company que había recibido un fuerte apoyo en el gobierno de Manuel Estrada Cabrera quien en 1902 y en 1908 le entregó la cantidad de 139,500 hectáreas.

1.3 Fractura del espacio finquero durante los gobiernos revolucionarios (1944-1954)

Los excesos de las dictaduras durante los primeros años del siglo XX condujeron a la llamada Revolución de 1944. Sergio Tischler (2001, 2012) ha planteado que los innumerables logros políticos, sociales y económicos de la década revolucionaria (1944-1954) no fueron el resultado de una evolución natural del proceso histórico guatemalteco, sino de un rompimiento con la forma histórica de poder, “la forma finquera de poder nacional”, la cual se había estructurado desde la Reforma Liberal de 1871 en torno al eje finquero-cafetalero. Una de las primeras medidas del primer gobierno revolucionario, a cargo de Juan José Arévalo (1945-1951), fue la organización del Congreso Regional de Economía celebrado en Escuintla a finales de mayo de 1945.

Este congreso fue también llamado “Triángulo de Escuintla” por reunir y buscar el consenso de tres sectores de la población: trabajadores del campo, finqueros y representantes del gobierno. No es casual que el Congreso haya sido realizado en Escuintla, departamento que constituye hasta la fecha el eje de la producción agrícola del país. A decir de José Luis Paredes Moreira⁶⁵ (1963:21) fue de las recomendaciones de este Congreso de donde salió el primer planteamiento agrario nacional de los gobiernos revolucionarios.

Figura No. 11
Portada de la publicación de las Conclusiones del
Primer Congreso Regional de Economía (1946)



Fuente: Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía (1946)

⁶⁵ José Luis Paredes Moreira es probablemente el primer estudioso de la Reforma Agraria. En 1963 la Universidad de San Carlos publicó su estudio *Reforma Agraria. Una experiencia guatemalteca* y en 1964 *Estudios sobre Reforma Agraria en Guatemala. Aplicación del Decreto 900*.

El congreso regional convocó a delegados de los mozos y de los finqueros de los departamentos de Suchitepéquez, Retalhuleu, Santa Rosa y Escuintla; además de los representantes de las instancias de Gobierno y de otros sectores vinculados a la economía de la región. El evento tuvo como sede el Teatro Lux de la ciudad de Escuintla. En el discurso inaugural, el domingo 27 de mayo de 1945, el Presidente Juan José Arévalo expuso:

No se escogió Escuintla, ni la zona del Pacífico, por un impulso sentimental, para celebrar aquí el primer congreso de economía, sino porque en esta zona se debaten grandes problemas nacionales, y los que aquí se discuten tendrán proyecciones sobre la generalidad del país. Sucesivamente se estudiará la sede de otros congresos, que se desenvuelvan con la experiencia aquí ganada (...) El objeto es abandonar la política de gabinete, basada en conocimientos sólo libresco y dirigida por seudosabios, y consultar a los hombres y a la tierra, que están por encima de los libros sin desconocer las universalidades del fenómeno económico, pero atendiendo particularidades que indudablemente se dan en el medio guatemalteco (Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía, 1946:109-110).

En el evento tomaron la palabra los delegados de los distintos sectores representados. En la primera sesión el 28 de mayo se escuchó a los delegados de los municipios del departamento de Escuintla. El delegado de los mozos por el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, Ernesto Reyes, expresó lo siguiente:

Figura No.12
Mozos de las fincas delegados al Congreso y autoridades al terminar la sesión inaugural, Triángulo de Escuintla (1945)



Fuente: Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía (1946).

Yo no sé lo que me vaya a pasar cuando regrese y sepa el patrón que he venido aquí a representar a los mozos, pero no importa. Yo represento a los mozos y tengo que decir que gano sólo treinta centavos diarios y esto no me alcanza para mantener a ocho de familia. Por eso pido a nuestro gobierno que nos dé tierras para trabajar. En la finca sólo dan cuatro cuerdas al año para trabajar la milpa, y lo mismo hacen en todas las demás fincas pequeñas. Por lo tanto, pido que nos den más tierra para trabajar; de las tierras lindas que tenemos (Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía, 1946:124).

Por su parte, el delegado de los mozos del vecino municipio de Siquinalá, Higinio Pérez, expuso:

En las fincas no dan medicinas ni alimentos, y los mozos de las fincas me dijeron que diga yo aquí que desean que les den tierra adonde sembrar sus milpas, porque el finquero no paga bien y no alcanza para sostener a las familias. Además pido a nuestro gobierno que nos dé protección para los

accidentes. Nosotros no tenemos la culpa de perder ese tiempo por los accidentes durante el trabajo (Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía, 1946:124).

En la reunión no se presentó ningún delegado de los finqueros por el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa. Sin embargo, el delegado de los finqueros del municipio de Siquinalá, Joaquín Díaz Durán, expresó:

La jornada es de ocho horas y de cinco a seis horas en el campo. Hay servicio médico, dentista, comadrona titulada, se les dan medicinas, leña, pastura para sus animales, hasta para tres animales. Además en casos de accidente esta finca ha prestado ayuda pecuniaria a los deudos y si no es mortal el accidente, paga la curación sin ningún recargo para el mozo. La zona de Siquinalá no tiene los mismos recursos que Pantaleón, pero da facilidades a sus mozos proporcionándoles medicinas, leña, pastos y un jornal mínimo de 25 centavos; he podido observar que los mozos están contentos del trato recibido, ha habido algunos finqueros que se han extralimitado tratándoles mal, pero en lo general son bien tratados y están contentos los mozos del trabajo que se les proporciona (Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía, 1946:126).

Del primer día de sesión, en la cual se escuchó a los delegados de Escuintla se concluyó que: "De las exposiciones hechas por los mozos, y fuera de las dificultades personales, el problema común expuesto resultó ser el de mejores condiciones sanitarias. Por su parte, los finqueros en general, expusieron sus necesidades en los siguiente puntos: libertad de trabajo, libertad de comercio, libertad de precios y más trabajo de parte de los jornaleros." (Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía, 1946:29).

Otro de los grandes aportes del Congreso Regional fue la participación de expertos que presentaron un total de 32 ponencias sobre diversos temas relacionados con la economía de la región sur del país. Las primeras tres ponencias brindan un panorama general de la región hacia el año de 1945. A continuación se resumen los datos más relevantes de cada una de estas ponencias relativos al departamento de Escuintla.

Tabla No.3
Datos relativos a Escuintla presentados en el
Primer Congreso Regional de Economía 1945

Título de la Ponencia (Ponente)	Datos relativos a Escuintla																								
Geografía económica de los departamentos de Escuintla, Suchitepéquez y Retalhuleu (Aquilino Menchú)	Se reportaba que el departamento de Escuintla producía el 93.29% del azúcar que se consumía en el país y el 20.92% de la panela. Este cultivo abarcaba una extensión de 9.974 manzanas. El número de trabajadores en la zona se calculaba de 40,000, de los cuales 13,485 eran sedentarios con libretos obtenidos en la jurisdicción departamental y la otra parte de la población eran trabajadores nómades.																								
Población, importancia de incrementarla, política demográfica (José Luis Paredes)	Se hablaba de 176,280 habitantes en el departamento de Escuintla, de la cual el 78.87% (154,448 habitantes) correspondía a la población rural. Se planteaba la existencia de núcleos de población en Tiquisate y en los grandes ingenios azucareros como El Salto, Concepción, Pantaleón. Se destacaba que la existencia de vías férreas que atravesaban este departamento y atraían a la población al ofrecer ventajas para el desarrollo económico, esto generaba mayor densidad de población.																								
Estadísticas generales de la producción de la zona (Jorge Mauselio de León)	<p>Planteaba que al 31 de diciembre de 1944 la población en Escuintla era de 181,785 (urbana 22,309, rural 159,449, económicamente activa 110,529). Se aclaraba que la población no era homogénea debido a los constantes desplazamientos de trabajadores temporales provenientes de tierra fría. En el departamento de Escuintla se registraba un total de 773 fincas. Los principales productos agrícolas durante los años 1939-1940 y 1943-1944 (5 años) eran:</p> <table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th>Cultivo</th> <th>Extensión</th> <th>Quintales</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>Café</td> <td style="text-align: right;">113,074</td> <td style="text-align: right;">104,718</td> </tr> <tr> <td>Caña de azúcar</td> <td style="text-align: right;">7,267</td> <td></td> </tr> <tr> <td>Azúcar</td> <td></td> <td style="text-align: right;">329,093</td> </tr> <tr> <td>Panela</td> <td></td> <td style="text-align: right;">250,041</td> </tr> <tr> <td>Maíz</td> <td style="text-align: right;">23,168</td> <td style="text-align: right;">630,993</td> </tr> <tr> <td>Banano</td> <td style="text-align: right;">10,357</td> <td style="text-align: right;">2,539,342</td> </tr> <tr> <td>Plátano</td> <td style="text-align: right;">827</td> <td style="text-align: right;">329,977</td> </tr> </tbody> </table>	Cultivo	Extensión	Quintales	Café	113,074	104,718	Caña de azúcar	7,267		Azúcar		329,093	Panela		250,041	Maíz	23,168	630,993	Banano	10,357	2,539,342	Plátano	827	329,977
Cultivo	Extensión	Quintales																							
Café	113,074	104,718																							
Caña de azúcar	7,267																								
Azúcar		329,093																							
Panela		250,041																							
Maíz	23,168	630,993																							
Banano	10,357	2,539,342																							
Plátano	827	329,977																							

Fuente: Elaboración propia a partir de las Conclusiones del Primer Congreso Regional de Economía (1946).

Desde la organización del Congreso Regional se estipuló que las conclusiones del Congreso no tendrían fuerza legal, sin embargo, sí constituirían documentación disponible al Gobierno y a los habitantes de la zona para la paulatina solución a sus problemas. De este Congreso emanaron un total de 76 resoluciones las cuales incluían importantes recomendaciones relativas a diferentes problemáticas identificadas durante el Congreso. Entre ellas destaca la emisión de un Código de Trabajo, necesidad expresada por todos los sectores presentes.

Durante el gobierno de Arévalo se comenzaron a aplicar algunas medidas que buscaban favorecer a la población rural. En 1946, tras el descenso de la producción de maíz debido a las condiciones climatológicas, el gobierno aprobó la Ley de Emergencia Agrícola. Ésta buscó apoyar con recursos a los campesinos para recuperar sus cosechas.

Posteriormente se emitieron dos leyes de Arrendamiento Forzado, la primera de ellas el Decreto 712 en 1949 y la segunda fue el Decreto 853 en 1952. En la primera se estableció un pago de renta de un 10% de la producción; en la segunda se modificó a un 5%. Estas disposiciones permitieron a los campesinos arrendar tierra ociosa para el cultivo de maíz de forma más accesible. Vale la pena mencionar que antes de estas leyes los campesinos podían llegar a pagar rentas hasta de un 60% de las cosechas. Estas disposiciones se consideran precursoras de legislaciones agrarias más drásticas en el segundo gobierno revolucionario (Guerra Borges, 1997:14; Handy, 2013:52).

Los beneficios de estas disposiciones fueron sensibles para la población. Según Jim Handy⁶⁶ (2013:126-127) en el pueblo de Chinautla un número de campesinos quienes tradicionalmente viajaban a la Costa a trabajar durante la recolección, utilizaron la ley para rentar tierra allí. Esta medida les permitió levantar dos cosechas de maíz al año en la Costa y mejorar así sus niveles de vida y sin perder la conexión con el pueblo del Altiplano. Otras disposiciones durante el gobierno de Arévalo fueron la Ley de Titulación Supletoria (1945), la cual permitió conceder título de propiedad a aquellos que habían trabajado la tierra durante 10 años; y el Código de Trabajo (1947) que permitió la sindicalización y buscó abolir la servidumbre.

Sin lugar a dudas, la principal referencia que se tiene para conocer la estructura agraria en estos años es el Censo Agropecuario de 1950⁶⁷ el cual evidenció las grandes desigualdades respecto a la tenencia de la tierra en Guatemala.

Tabla No. 4
Tenencia de la tierra por tamaño de finca en Guatemala en 1950

Tamaño de la finca	Número de fincas	Superficie en manzanas
Total	348,687	5, 315,476
Menores de 1 manzana	74, 269	40,822
1-2 manzanas	91,581	135,077
2-5 manzanas	99,779	302,987
5-10 manzanas	42,444	282,730
10-32 manzanas	26,916	444,164
32-64 manzanas	6,125	271,308
1 -10 caballerías	6,488	1,161,803
10-20 caballerías	569	506,100
20-50 caballerías	358	707,869
50-100 caballerías	104	468,070
100-200 caballerías	32	280,476
Más de 200 caballerías	22	714,069

Fuente: Elaboración propia partir del Censo Agropecuario 1950 de la Dirección General de Estadística (1954).

⁶⁶. Los estudios del historiador canadiense Jim Handy constituyen sin lugar a dudas uno de los principales referentes para comprender las implicaciones de las transformaciones en el área rural a partir de las medidas tomadas por los gobiernos revolucionarios. Su obra *Revolution in the Countryside: Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954* (1994) ha sido recientemente traducida al español y publicada en el 2013 por el Centro de Estudios Urbanos y Regionales de la Universidad de San Carlos de Guatemala bajo el título *Revolución en el Área Rural: conflicto rural y Reforma Agraria en Guatemala (1944-1954)*.

⁶⁷. Jim Handy (2013:129) señala que las estadísticas más importantes sobre la tenencia de la tierra vinieron de este censo realizado en 1950, sin embargo, los resultados estuvieron disponibles hasta 1954. Algunos resultados preliminares del censo se presentaron en el boletín mensual *El Mes Económico y Financiero* de la Oficina General de Estadística.

Según Handy (2013:129) estos datos indicaban que el 72% de la tierra cultivable del país estaba controlada por un poco más del 2% de las unidades agrícolas, mientras que el 88% tenía el control solamente del 14% de la tierra. Para Paredes (1963:29) estos datos evidencian que el 97% del total de las fincas estaba constituido por aquellas de menos de una caballería y poseían tan solo el 27.8% de la tierra; el resto en cambio o sea el 2.2% de fincas poseían el 2% de la tierra del país y menos del 0.1% de las mismas, constituidas por aquellas de más de 50 caballerías, poseían por sí solas el 27.5% de la tierra o sea más de la cuarta parte de la misma. Por tanto, estos datos indicaban la existencia del agudo latifundismo en Guatemala.

Al desglosar estos datos a nivel departamental se hizo aún más evidente la existencia de latifundios en determinadas regiones del país. El departamento de Escuintla fue uno de los que demostró una mayor concentración de la tierra, la cual respondía a los intereses de la producción destinada a la agroexportación: café, azúcar y banano. A decir de Tischler (2012:26) en el departamento de Escuintla, 34 fincas de un total de 10,662 controlaban un 61.8% de la propiedad agraria.

Tabla No. 5
Fincas de 200 y más caballerías por departamentos en 1950

Departamento	Número de fincas	Manzanas	Caballerías por finca
Total	22	714,069	507
Escuintla	4	245,070	957
Izabal	4	171,901	671
Alta Verapaz	9	214,825	372
Retalhuleu	1	19,200	300
Suchitepéquez	1	18,851	294
Jutiapa	1	16,512	258
San Marcos	1	14,264	223
Santa Rosa	1	13,446	210

Fuente: Elaboración propia a partir del Informador Económico No. 30 (septiembre-octubre de 1962) del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Tabla No. 6
Tenencia de la tierra por municipios en el departamento de
Escuintla en 1950

Municipios	Número de fincas	Superficie en manzanas
Total	10,662	649, 588
Escuintla	1,886	84,807
Santa Lucía Cotzumalguapa	1,779	53,065
La Democracia	618	43,708
Siquinalá	710	15,453
Masagua	601	50,579
Tiquisate	2,675	190,849
La Gomera	195	101,988
Guanagazapa	208	50,564
San José (Puerto)	358	22,271
Iztapa	116	11,431
Palín	774	11,783
San Vicente Pacaya	742	13,090

Fuente: Elaboración propia a partir del Censo Agropecuario 1950 de la Dirección General de Estadística (1954).

Durante el segundo gobierno revolucionario a cargo de Jacobo Arbenz Guzmán (1951-1954) se tomaron las medidas más drásticas respecto al tema agrario en Guatemala. Sin lugar a dudas, la más importante de ellas fue la llamada Ley de Reforma Agraria o Decreto 900 del 17 de junio de 1952. La Reforma Agraria de Arbenz buscó modificar el régimen de tenencia de la tierra en el país. En su Artículo 1 proponía: “tiene por objeto liquidar la propiedad feudal del campo... para desarrollar la forma de exploración y métodos capitalistas de producción en la agricultura, y prepara el camino para la industrialización de Guatemala”.

Además de concebir el Decreto 900 como instrumento de modernización del país, esta ley también tenía por objetivo la abolición de las formas de servidumbre y esclavitud. En el Artículo 2 declaraba “... prohibidas las prestaciones personales gratuitas de los campesinos, mozos colonos y trabajadores agrícolas, el pago en el trabajo del arrendamiento de la tierra y los repartimientos indígenas, cualquiera sea la forma en que subsistan.” La Reforma Agraria no afectaba las fincas menores de 90 hectáreas ni las de menos de 200 hectáreas que estuvieren cultivadas, al menos en sus dos terceras partes; tampoco eran afectadas las grandes propiedades en producción. Además al prohibirse el colonato y la aparcería, se buscaba obligar a los terratenientes a invertir en los salarios de los trabajadores. En el caso de las Fincas Nacionales se estableció que serían totalmente parceladas y distribuidas en arrendamiento vitalicio.

Vale la pena mencionar que durante los gobiernos revolucionarios se prestó especial interés a las tierras que habían sido expropiadas a los alemanes antes de la Revolución de 1944. La Junta Revolucionaria de Gobierno en 1945 reconoció el estado de abandono en el que se encontraban las fincas nacionales y prestó especial atención a la adquisición de maquinaria y repuestos para los ingenios Concepción y Palo Gordo. Posteriormente, con la Ley de Reforma Agraria se parcelaron las tierras que se habían constituido como fincas nacionales. Wagner (2001:183) señala:

Al cobrar vigencia la Ley de Reforma Agraria, el gobierno hizo entrega de 35 fincas nacionales expropiadas a los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, el equivalente a unas 80,000 hectáreas, que fueron divididas en parcelas individuales o entregadas a cooperativas de trabajadores agrícolas y campesinos, en calidad de usufructo vitalicio. En total fueron expropiadas 1,385 fincas de las cuales un gran número era de café. La tierra expropiada equivalía a 885,035 hectáreas de tierra, la mayor parte en la costa sur, sólo el 25% en el departamento de Escuintla, donde estaba la Compañía Agrícola de Guatemala (CAG-UFCO), 16% en Alta Verapaz y 14% en Izabal, donde también estaba la United Fruit Company.

Llama la atención que hasta la fecha no se hayan realizado estudios que profundicen en el impacto de la Reforma Agraria en la región de Escuintla, siendo el departamento con mayor cantidad de expropiaciones y en donde se encontraba asentada la United Fruit Company. “Escuintla fue el Departamento en donde se expropió mayor extensión de tierra (25% del total expropiado), y a continuación figuraban Alta Verapaz (con el 16%) e Izabal (con el 14%). Entre las empresas más afectadas estuvo la United Fruit Company (UFCO), de la que procedió el 26% del total expropiado.”(Yurrita, 1997: 387). Jim Handy (2013:143) señala que en el departamento de Escuintla se realizaron 105 expropiaciones, que abarcaron un total de 78,444 manzanas, este dato no incluye la tierra expropiada a la United Fruit Company y la tierra comunal. Este dato lo obtiene Jim Handy al revisar las carátulas de los expedientes del Departamento Agrario Nacional en el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) en la ciudad de Guatemala. Actualmente, en el Archivo General de Centroamérica (AGCA) se encuentran los expedientes relativos al Decreto 900 que pertenecieron al Departamento Agrario Nacional y que luego fueron resguardados por el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) hasta que éste desapareció en el año 1997. En el Índice 14, correspondiente al departamento de Escuintla se conservan un total de 165 expedientes de fincas afectadas por el Decreto 900 en el Departamento de Escuintla, solo del municipio de Santa Lucía se contabilizan un total de 27 fincas afectadas por el Decreto 900.

Tabla No. 7
Listado de fincas afectadas por el Decreto 900 en Santa Lucía Cotzumalguapa

Identificación en el Archivo	Nombre de la finca	Propietario
Paquete #1, Expediente #6	Tehuantepec	Mario Sosa Navarro y Carlos Arnulfo Bracamonte M.
Paquete #4, Expediente #8	Los Limones	Oscar Asturias
Paquete #4, Expediente #9	Camantulul	Laura vda. De Zachrisson e hijos
Paquete #5, Expediente #3	Las Margaritas y su Anexo Las Pilas	Herrera y Cía. Ltda
Paquete #5, Expediente #5	El Bálsamo	Herrera y Cía. Ltda
Paquete #5, Expediente #9	Santo Domingo Buena Vista	María Muñoz G. vda de Mirón y Condueños
Paquete #5, Expediente #10	Las Ilusiones y Anexos	Ricardo Muñoz
Paquete #7, Expediente #5	San Sebastián Buena Vista	Arturo Gálvez Páiz
Paquete #7, Expediente #7	Jabalí	Hugo Herzfeld y Condueños
Paquete #7, Expediente #9	Pop Ya o Popoyan o Santo Domingo El Perdido	Ernesto Gálvez P.
Paquete #8, Expediente #2	Los Tarros y Las Marías	José García Paniagua y Condueños
Paquete #8, Expediente #3	San Isidro Buena Vista	Teófilo Glinz
Paquete #8, Expediente #4	San Juan La Providencia	Matilde Guerrero Oliva de Váldez
Paquete #9, Expediente #1	El Recuerdo y Anexos	Carlos H. Hernández Cifontes y Hermana
Paquete #9, Expediente #2	Velásquez	Salvador Herrera y Compañía
Paquete #9, Expediente #4	Asunción Osuna	Jaime Arimany Ribe y Marina de Arimany
Paquete #10, Expediente #2	Reforma	Mercedes Juárez de Román
Paquete #10, Expediente #9	El Baul y Anexos	Herrera Hnos.
Paquete #11, Expediente #2	Aguina o Aguna	Julio Héctor Leal Aragón
Paquete #12, Expediente #4	Reformas Naranjales	Teófilo Román Paredes y Mercedes Juárez de Román
Paquete #13, Expediente #4	El Naranjo	Jorge Gálvez Páiz
Paquete #13, Expediente #8	Belén	Hermanos Páiz Méndez
Paquete #14, Expediente #1	Madre Tierra	Samuel Padilla N.
Paquete #14, Expediente #4	Tesalia	Eduardo Pinto Espinoza y Hermanos
Paquete #16, Expediente #1	San Miguel Mapan	Ricardo Sinibaldi
Paquete #16, Expediente #3	Xata y Anexos	Francisco Sandoval
Paquete #17, Expediente #1	San José Buena Vista	Jorge F. Sánchez

Fuente: Elaboración propia a partir del Índice 14 del AGCA.

Los estudiosos de la aplicación de la Reforma Agraria coinciden en plantear que más allá de la redistribución de la tierra, esta ley permitió también una reconfiguración del poder local al otorgarle poder a las organizaciones campesinas y a los Comités Agrarios Locales. Humberto Alvarado (1974:72) plantea “La reforma agraria puso en el camino de la acción política a millares de campesinos en todos los rincones del país, al integrar los Comités Agrarios locales que colocaron en manos de los propios interesados la lucha por la tierra y que, en esas condiciones, crearon lo que podía llegar a ser el embrión de un futuro poder popular local.” Por su parte Tischler (2001:316) señala que:

La reforma agraria, como es lógico, no se redujo a una mera estrategia económica. El impacto social y político más importante fue la organización del campesinado y la emergencia de una nueva trama de poder en el campo. La CNCG⁶⁸ llegó a convertirse en la organización más grande del país; en 1954 contaba con 200 mil trabajadores campesinos afiliados. El proceso de organización paralelo a la reforma agraria (la formación de los Comités Agrarios) comenzó a redefinir la estructura del poder local en el campo y a barrer las relaciones patrimonialistas de dominación.

Handy (1992:381) establece que de hecho lo que convirtió una ley moderada en radical fue el respaldo que obtuvo el campesinado y de las organizaciones rurales:

El Decreto 900 demostró ser un tremendo acicate para la formación de sindicatos campesinos y de trabajadores rurales en todo el país. La liga campesina, formada en 1950, se infló en tamaño. Para 1954, no había un solo lugar en todo el país, incluyendo a las comunidades más aisladas y pequeñas, en que no hubiera un sindicato campesino. El sindicato de los campesinos había llegado a ser, con mucha ventaja, la organización de masas más grande de Guatemala. El sindicato de trabajadores rurales vinculado a la Confederación General de Trabajadores Guatemaltecos se encontraba en segundo lugar.

Se calcula que en el país llegaron a funcionar más de 1,500 Comités Agrarios Locales, teniendo una mayor concentración en los departamentos de San Marcos con 306, Chimaltenango con 123 y Escuintla con 117, el resto de departamentos tenían menos de 100 Comités cada uno (Paredes, 1963:57).

Las primeras expropiaciones se realizaron en enero de 1953, durante los 18 meses que se aplicó se emitieron 1,002 decretos de expropiación. Fueron afectadas tierras de propiedad privada con una extensión de 1,091,073 hectáreas que corresponden al 29% de la superficie de fincas que habían sido registradas en el censo agropecuario, de las cuales se completó el proceso de expropiación en 603,615 hectáreas (55%). Además fueron transferidas a campesinos y trabajadores agrícolas 280,000 hectáreas de las Fincas Nacionales. Se calcula que unas 100,000 familias fueron beneficiadas al recibir tierras durante la Reforma Agraria (Guerra-Borges, 1997: 17-18). Los números de la Dirección de Asuntos Agrarios sugieren que más de 70,000 parcelas de tierras fueron entregadas a beneficiarios. Por otro lado, durante estos años la producción agricultura creció firmemente, tanto la agricultura para uso doméstico como las cosechas de exportación (Handy, 2013:142 y 143).

⁶⁸. Vale la pena anotar que el 28 de mayo de 1950 se fundó la Confederación Nacional Campesina de Guatemala (CNCG), el 14 de octubre de 1951 se fundó la Confederación General de Trabajadores de Guatemala (CGTG).

1.4 Reorganización y consolidación de la institucionalidad finquera

En junio de 1954 Jacobo Árbenz se vio obligado a renunciar y, casi de inmediato, el 26 de julio de 1954 la Ley de Reforma Agraria (Decreto 900) fue anulada y sustituida por un Estatuto Agrario (Decreto 31) elaborado por la Junta de Gobierno. En los años posteriores se emitieron otras disposiciones en esta misma línea: en 1956 se decretó un nuevo Estatuto Agrario (Decreto 559) en el cual se incluyeron algunas reformas al anterior y en 1962 se promulgó la Ley de Transformación Agraria (Decreto 31) la cual sustituyó al anterior Estatuto Agrario y condujo a la creación del Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) que tenía como atribuciones planificar, desarrollar y ejecutar la explotación de las tierras incultas y hacerse cargo de la administración de las Fincas Nacionales.

Jim Handy (2013: 273-274) informa que de un total de 765,233 manzanas de tierra expropiadas bajo la Ley de Reforma Agraria 603,775 fueron devueltas a sus antiguos propietarios, lo que representa un 78% de la tierra entregada en parcelamientos. La tierra fue devuelta utilizando dos argumentos: 1) que la expropiación inicial no había sido realizada realmente y 2) el poco “daño social” que se ocasionaría regresando la tierra.

La anulación del Decreto 900, tuvo efectos en Santa Lucía Cotzumalguapa como lo relata uno de los pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa en su testimonio:

Ya no recuerdo muy bien cuando mi padrastró bajó de Santa Lucía hacia el área de los Limones que se encuentra arriba de la Gomera. En ese lugar estaban los terrenos de la familia Ibargüen que se conocía como el Caoba. Habían sido parceladas pero cuando se da lo de la contrarrevolución todo queda abandonado. Para ese entonces tenía yo como siete años. Pues como quien dice mi padre político bajó como a explorar para ver cómo era el área y se dio cuenta que ese era un lugar para poder llevar a la familia pues habían casas desocupadas que los parceleros habían dejado abandonadas. Pero no cabe duda que había sido alguna inquietud o alguna proposición del finquero para jalar gente y así aprovechar y ocupar el área porque los parceleros pues habían sido expropiados de sus parcelas. Y como este finquero era el dueño de la tierra pues ni modo, cuando se da el golpe de la contrarrevolución es cuando todos ellos tienen que huir de sus parcelas y otras propiedades. A mí me surge la idea de que el señor patrón junto con la gente a su favor buscó gente de otros lados para que fueran a ocupar el área. No cabe duda que entre de ellos habían afines a la contrarrevolución. (...) Pues así fue como mi padre político en busca de ese tipo de trabajo, nos bajó para esos lugares y se quedó en una de las champas abandonadas. El área era bastante montañosa, se veían aquellas grandes charraleras donde uno encuentra toda clase de animales como coche montes, pajuiles, pescados, pizotes, culebras en fin toda clase de animales.

La contrarrevolución es lo que le llamamos nosotros al hecho del derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán en 1954 impulsado por los Estados Unidos con el gobierno de Castillo Armas para retomar nuevamente el poder de los ricos y así iniciar la persecución en contra del campesinado por la cuestión de la Reforma Agraria. Pues esto era un punto que les dolió mucho y entonces había que entrar a acabar con esa política implementada en el gobierno de Arbenz que era la cuestión de la Reforma Agraria porque esto había tocado las propiedades de los ricos. Por lo mismo ellos estaban muy dolidos porque llevaban las de perder. No hay duda que la situación era grave pues y que por lo tanto había que exterminar el ejemplo o la semilla que aquel gobierno había sembrado entre los cam-

*pesinos. Eso es una historia muy larga y es una lástima que ahora casi ya no se hable de eso, como que se han ido olvidando de esos sucesos tan importantes en la historia de nuestro país.*⁶⁹

Si la Reforma Agraria afectó fuertemente la Costa Sur, su revés provocó también fuertes tensiones en esta región. Según Jim Handy (2013:270) “Los organizadores campesinos y los activistas y aun los simples beneficiarios de la reforma agraria huyeron de sus comunidades, de su región o del país. Cientos de campesinos y organizadores rurales fueron asesinados en los primeros meses de La Liberación. La verdadera extensión de la violencia en el área rural luego del derrocamiento de Arbenz probablemente nunca se sepa.”

Un testimonio recogido en el informe Guatemala: Memorias del Silencio de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999: 110) señala “...En la finca Caobanal en 1954, cuando entró Castillo Armas... todos los que habían apoyado antes a Arbenz tuvieron que irse inmediatamente, porque mandaron a quemar las casas donde vivían con todo y los animales adentro... con buena suerte se salvó mi familia”. (C 13203 Escuintla, 1998). Ricardo Falla en su libro Masacres de la Selva (1993: vii) apunta: “... hemos oído testimonios de testigos de Tiquisate en la costa sur, donde estaban las posesiones de la compañía frutera, que cuentan de los cadáveres que en 1954 se enterraron con tractor en la finca Jocotén de ese municipio”. A decir de Castellanos (2004:254) más de 9,000 agraristas fueron asesinados en los primeros meses de la liberación y otros miles se vieron obligados a buscar refugio en las montañas o en países vecinos.

A finales de la década de 1950 e inicios de 1960 se crean varias instituciones que buscan reorganizar la vida agrícola en el país en función de la agroexportación. En 1957 se organizó el sector privado organizado en el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF). En 1960, por intermediación de la Asociación General de Agriculturas (AGA), se crea la Oficina Central del Café, que siete meses después se constituyó en la Asociación Nacional del Café (ANACAFE) por medio del Decreto No. 1397 durante el gobierno de Miguel Ydígoras Fuentes (Wagner, 2001: 185-187).

El nuevo estímulo a la producción agrícola permitió la creación de siete ingenios más a partir de 1958. En 1958 el ingenio La Sonrisa, en 1960 Los Tarros, en 1963 Madre Tierra, en 1967 Santa Ana y en 1969 La Unión. Vale la pena destacar que los dos ingenios que habían sido administrados por el Gobierno fueron devueltos a la iniciativa privada: Concepción en 1961 y Palo Gordo en 1962 (Mirón, 1998: 3).

2. Siglo XX y litigios de tierras: el caso de El Naranjo

La lucha por la recuperación de la tierra no terminó ahí, sino que siguió durante la segunda mitad del siglo XX. Gracias a los archivos del decreto 900 se puede rastrear los inicios de un “nuevo” litigio de tierras –que como ya vimos no es nuevo- aunque los actores fueran considerados diferentes. De hecho, los protagonistas de esta controversia serán trabajadores

⁶⁹Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

de la finca El Naranjo, junto con parcelarios que provenían del Altiplano Central. El caso de El Naranjo es un caso de litigio de tierras como explicaremos más adelante.

2.1 Litigios de tierra en El Naranjo

A este microparcelamiento se llega por la carretera que sale de Santa Lucía Cotzumalguapa hacia Mazatenango. El río Coyolate pasa a un costado del microparcelamiento. Actualmente, la comunidad de El Naranjo se asienta sobre el terreno original que estaba en el área de la otrora finca El Naranjo propiedad de los Gálvez Paiz⁷⁰, formando una escuadra. En esta parte están concentradas las parcelas a las que accedieron oficialmente las primeras 34 familias en mayo de 1968. Algunos han ido vendiendo sus parcelas y el microparcelamiento se ha ido poblando sobre todo de mozos colonos que “fueron sacados” de las fincas en las oleadas de despidos masivos a finales de los años setenta y durante la reorganización laboral durante las décadas de los ochenta y noventa. En las entrevistas a los actuales parceleros, se mencionan sobre todo a los trabajadores de las fincas Palmiras, San Antonio La Paz, Popoyá y El Salvador, que se ubican en zonas aledañas a El Naranjo.

En el caso de Palmiras, era alegre ir a jugar ahí pues gentío apoyando ahí, alrededor habían casas, gente ahí viviendo, trabajadores. Pero hoy una va ahí a jugar... Silencio... Ya no hay mucha gente, solo los que lo van acompañando a uno. Lo hicieron [sacar a los mozos colonos] para sembrar caña cerca, hule. Y esas personas que estuvieron ahí, buscaron esta comunidad. Viendo que aquí vendían terrenos se vinieron para acá, compraron su terreno.⁷¹

De esa forma, a las 34 familias pioneras (quienes también han ido vendiendo pedazos de sus parcelas) se han añadido otras familias, formando una comunidad de aproximadamente 2500 habitantes –de “migrantes de fincas” –como los nombran los entrevistados. Con el tiempo, han ido surgiendo colonias que rodean el espacio principal. En 1968, cada parcelero recibió tierra para establecer su lugar de habitación y una parcela que rodeaba la “escuadra del pueblo” para cultivar. Estas parcelas son las que se han ido vendiendo y en estos espacios se han creado las colonias Manantial, La Ceiba, El Cerro o Las Lomas.

La finca El Naranjo forma parte de ese entramado finquero que ya se había formado a inicios del siglo XX. La zona que ocupaban era una zona particularmente estratégica: a orillas del río Coyolate, en la llamada cuenca del río Coyolate.

⁷⁰. A mediados del siglo XX, el actual microparcelamiento El Naranjo era parte de la finca de ese mismo nombre, propiedad de Jorge Gálvez Paiz que había recibido la finca por donación de Ernesto y Arturo Gálvez Paiz, quienes se reservaron el usufructo vitalicio de la finca.

⁷¹. Entrevista MN1. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.

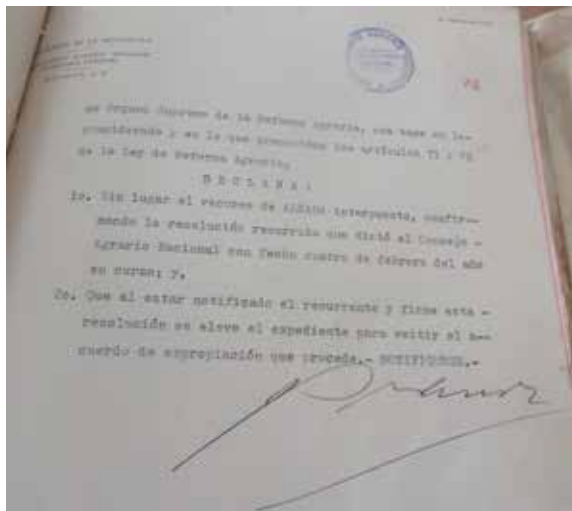
desplazamiento y movimiento constante de los campesinos entre Chimaltenango y la región de la Costa Sur. Por lo menos para el caso del Naranjo, las historias de vida revelan una actividad y movimiento constante de las familias campesinas desde inicios del siglo XX.

¿Cuál es el litigio de tierras que germina a mediados del siglo XX?

Como hemos visto, el 17 de junio de 1952 se promulgó la Ley de Reforma Agraria o Decreto 900 durante el gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán. En las comunidades se formaban Comités Agrarios Locales que recibían las denuncias de las tierras que no estaban siendo usadas. Estas denuncias pasaban a los Comités Departamentales y luego al Departamento Agrario Nacional. Santa Lucía Cotzumalguapa, no fue la excepción. El 10 de octubre de 1952, el Comité Agrario Local denunció ante el Comité Agrario Departamental de Escuintla, la finca El Naranjo. En la denuncia se decía que la finca tenía 15 caballerías y solo 75 cuerdas cultivadas con banano, 80 cabezas de ganado y maíz sembrado por los arrendantes; por lo que consideraban que sí debía ser afectada por la Ley de Reforma Agraria. El Comité Agrario Local solicitó parcelas en propiedad para los mozos y arrendantes de la finca El Naranjo⁷².

El 25 de febrero de 1953 se emitió el Acuerdo de Expropiación de la Reforma Agraria No. 46 que ordenó expropiar 12 caballerías, 46 manzanas y 3,757.34 varas cuadradas de la finca El Naranjo propiedad de Jorge Gálvez Roquel, dejándole sin expropiar 2 caballerías. Se ordenó indemnizar a Jorge Gálvez con bonos de la reforma agraria y parcelar la finca para entregarla a los campesinos, mozos colonos y trabajadores agrícolas. En este documento puede verse la firma del propio presidente Jacobo Árbenz ordenando la expropiación de la finca El Naranjo.

Figura No. 14
Firma de Arbenz en el Acuerdo de Expropiación de la
Reforma Agraria No.46



Fuente: AGCA. Decreto 900. Departamento de Escuintla. Finca El Naranjo (Paquete #13, Expediente #4)

⁷² Se ha consultado en el AGCA en los archivos relativos al Decreto 900. Departamento de Escuintla. Finca El Naranjo (Paquete #13, Expediente #4)

La finca El Naranjo fue la primera del municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa en ser afectada por la Ley de Reforma Agraria. Durante los 18 meses que se aplicó la Reforma Agraria se expropiaron más de 100 fincas en el departamento de Escuintla que fue el departamento de Guatemala donde más fincas fueron expropiadas.

Después de la caída de Arbenz el 27 de junio de 1954, Jorge Gálvez Roquel pidió la revisión de su expediente el 22 de noviembre de 1954. El 9 de junio de 1956 se ordenó la devolución de la finca El Naranjo a su propietario. El 24 de noviembre de 1956 se indicó que 3 caballerías sí podían ser expropiadas de la finca El Naranjo en el área donde aún vivían parceleros. En esta imagen puede verse en color rojo las 3 caballerías que le serían expropiadas a Jorge Gálvez Roquel. En esta parte de la finca había una pequeña montaña y guatales, además había sembrado maíz. Era una parte de la finca que colindaba con el río Coyolate.

Figura No.15
Mapa de la Finca El Naranjo y delimitación del Microparciamiento El Naranjo



Fuente: AGCA. Decreto 900. Departamento de Escuintla. Finca El Naranjo (Paquete #13, Expediente #4)

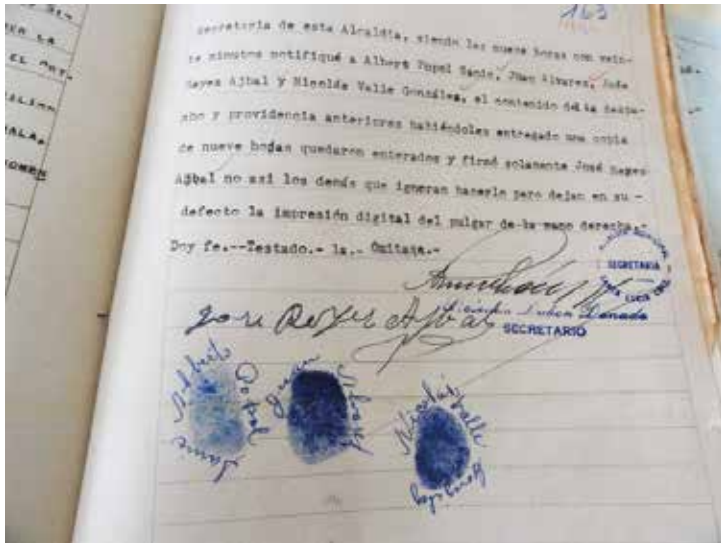
En toda Escuintla, el revocamiento de la Ley de Reforma Agraria, significó zozobra y no pocos conflictos en torno a las tierras.

En ese tiempo estábamos viviendo en la finca Ceiba Amelia, del municipio de Siquinalá (...) Yo me recuerdo bien que allí en Ceiba Amelia estábamos cuando comenzaron los rumores y luego ya la noticia del derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz. Entonces recuerdo que se hizo un relajo, había mucha tristeza y mucha preocupación por lo que estaba pasando, los comentarios eran de que se había venido abajo todo lo bueno que se había logrado avanzar con el gobierno.

Cabalmente así fue porque muy rápido empezaron a expropiar las tierras a los nuevos dueños que eran los campesinos, se las quitaron y se las dieron a los antiguos dueños. Después se puso más jodido todavía, comenzaron a reprimir a los que apoyaron al gobierno, comenzó la represión en contra del campesinado que se había organizado. Recuerdo que esa noche que cayó el gobierno de Jacobo Arbenz nos fuimos a quedar en la montaña porque era muy peligroso dormir en la casa. Me recuerdo que por varios días estuvimos durmiendo en el monte, era para salvar nuestra vida, decía mi papá.⁷³

Para ese entonces, muchos de los parceleros ya habían abandonado su tierra por temor, pero algunos parceleros se quedaron en las tierras y continuaron luchando para obtener una parcela en propiedad. Ellos fueron Alberto Popol, José Reyes Ajbal, Nicolás Valle González y Juan Álvarez. En este documento puede verse el nombre y huellas de los 4 parceleros que se quedaron resistiendo y luchando por su parcela. De estos 4 parceleros que se quedaron resistiendo queda vivo don Nicolás Valle que puede verse en esta fotografía. Don Nicolás tiene 94 años de edad.

Figura No.16
Parceleros que resistieron para obtener títulos de tierras en El Naranjo



Fuente: AGCA. Decreto 900. Departamento de Escuintla. Finca El Naranjo (Paquete #13, Expediente #4)

⁷³ Entrevista SL21. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.

Figura No.17 Nicolás Valle



Fuente: Fotografía proporcionada por Rafael Almira.

Don Feliciano Atz recuerda a estos primeros 4 parceleros:

Ellos son los que principiaron este parcelamiento, pero como cayó Arbenz, recogieron todas las parcelas otra vez. Entonces ya los patrones volvieron a recoger la tierra otra vez. Y entonces hubieron unos cuatro que no salieron de aquí, fueron necios verdad, estuvieron vuelteando ahí en Guatemala, iban y venían, a modo que no nos quitaran la territa aquí. Entonces nuevamente se volvió a organizar la gente otra vez, a rescatar la tierra otra vez, así fue como se consiguió esa parcela por segunda vez.

En 1956 se presentó un nuevo Estatuto Agrario (Decreto 559) y en 1962 la Ley de Transformación Agraria (Decreto 31). Con esta ley se creó el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) que se encargó de planificar, desarrollar y realizar la explotación de las tierras. El 12 de febrero de 1959 José Reyes Ajbál y Alberto Popol dirigen una carta a la Dirección General de Asuntos Agrarios en la cual expresan:

...nos dirigimos a usted de la manera más atenta para rogarle el envío de un INGENIERO de esa Dirección General para que venga a delimitar la parte que esta expropiada de la finca EL NARANJO, propiedad del señor Jorge Galvez Roquel, y efectuada que esta delimitación precisar el reparto proporcional de parcelas adjudicándose a nosotros que nos encontramos tan necesitados de tierra para efectuar nuestras siembras de milpa, donde a la vez podríamos lograr alguna economía para el sostenimiento de nuestras familias que están sufriendo un sinnúmero de privaciones debido a la falta de trabajo que se ha agudizado en los últimos tiempos. Nosotros ofrecemos al señor Director dedicarnos por entero a cultivar esas tierras y a pagar el valor al gobierno en la forma que se nos entregue, pero deseamos que esa Dirección nos favorezca en el más corto tiempo con la entrega de las parcelas de esta expropiación.⁷⁴

⁷⁴. AGCA. Decreto 900. Departamento de Escuintla. Finca El Naranjo (Paquete #13, Expediente #4)

Los pobladores de El Naranjo hicieron muchos trámites en el INTA para poder obtener los títulos de las tierras donde vivían. Finalmente, el 1 de mayo de 1968, en tiempos del presidente Julio César Méndez Montenegro, les son entregados los títulos de propiedad a 34 parceleros. Así, obtuvieron parcelas en el microparciamiento El Naranjo arrendantes que sembraban maíz y mozos colonos que trabajaban en la finca El Naranjo.

El 1º de mayo de 1968 el diputado Víctor Manuel Marroquín entregó a cada uno de los 34⁷⁵ parceleros los títulos de propiedad en un acto realizado al lado del río Coyolate. Sobre este importante día uno de los parcelarios dice: “Desde ahí pues empieza la historia de nuestra vida pues, donde ya entregaron las tierras fue un 1º de mayo, entonces ya nuestros padres dejaron de trabajar como mozos de la finca El Naranjo y ya se vino a reconocer pues cada quien su pedacito de terreno y se empezó a trabajar el terrenito, se empezó a sembrar conforme a las posibilidades, porque nuestros padres eran pobres por decirlo así”.⁷⁶ Cada año, el 1º de mayo la comunidad de El Naranjo se reúne a celebrar un aniversario más de la entrega de los títulos que los acreditaron como propietarios de una parcela en este microparciamiento.

Figura No.18
Entrega de títulos en el microparciamiento El Naranjo (1968)



Fuente: Diario de Centroamérica, jueves 2 de mayo de 1968 (Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas)

⁷⁵. A cada propietario se le entregó un lote para vivir y una parcela para cultivar. Los primeros 34 parceleros eran: Alberto Popol, José Reyes Ajbal, Ernesto Mendoza, Nicolás Valle, Eusebio López, Domingo Almira, Feliciano Almira, Pancho Roquel, Juan García, José Antonio Vargas, Jacinto Pérez, Pedro Mejía, Pedro Bala, Juan Álvarez, Pedro Tahuite, Antonio Surec, Miguel Angel Pueblo Ruiz, Jorge Atz, Feliciano Atz, Antonio Palomino, Vicente Bay, Pablo Almira, Silvestre Tzikin, Joaquín Morales, Alfonso Atz, Eligio Sanik, Vidal Ibañez, Génaro Pol Lux, Bernardo “Nayo” Surec, Gregorio Juárez, Ambrosio Juárez, Martín Osorio y Marcos Hernández.

⁷⁶. Entrevista MN3. Microparciamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.

2.2 El alcance de la relación Costa Sur y Altiplano central desde el caso de El Naranjo

¿Quiénes eran los parcelarios que se quedan resistiendo después que le devuelven las tierras expropiadas a la familia Gálvez? Los cuatro parceleros eran originarios de Chimaltenango. En las historias de vida realizadas durante el trabajo de campo se revelan dos condiciones:

1. de arrendatarios (viviendo en el altiplano central y “bajando” a la Costa dos veces al año para el cultivo y cosecha de maíz en tierras costeñas)
2. de trabajadores o mozos colonos de la finca El Naranjo.

Esta escueta caracterización refleja un aspecto importante en el tema de la conformación finquera en la Costa Sur: la relación de ésta con el Altiplano.

En efecto, desde la época colonial (y según las investigaciones arqueológicas en la zona de la Costa Sur, desde tiempos precolombinos) se construyeron los lazos entre las regiones consideradas a partir de la conformación de la tenencia de la tierra, la migración de trabajadores, la composición del poder económico y político y las dinámicas de resistencia indígena. En nuestro esfuerzo por comprender cómo se conforma la zona finquera azucarera, no podíamos perder de vista las relaciones que se establecieron históricamente entre la Costa Sur y el Altiplano Central y Occidental.

¿Cómo se van conformando en el tiempo las zonas de contacto entre Altiplano y Costa Sur? Como veíamos, en El Naranjo, las entrevistas reflejan la permanente relación por cuestiones de tierras y cultivos especialmente entre San Martín Jilotepeque y los territorios de la Costa aledaños a El Naranjo. Los sanmartinecos arrendaban tierra en la Costa para cosechar maíz, quedándose el tiempo de la siembra y la cosecha. La familia Atz, cuyos descendientes viven en el microparcelamiento El Naranjo provenía de San Martín (bajaban a la costa el padre de familia con el hijo mayor), pero como en el caso de otras familias, decidieron dejar de pendular entre una región y otra, principalmente por razones económicas, y se quedaron en la costa –en las propiedades arrendadas. Otras familias que ahora residen en Santa Lucía Cotzumalguapa, ubican el asentamiento en la costa a partir del contrato de sus abuelos como mozos colonos en las fincas quienes luego hacían venir a sus respectivas compañeras/esposas y/o hijos/as. Los que arrendaban buscaban tierras más fértiles. Como explica uno de los pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa: “Pues derivado, digamos, de la situación económica que vivía mi familia, nos vimos obligados a bajar a la Costa Sur, esto ya fue en los años de 1959-1960, allí mis padres habían comprado un terreno en la aldea de Miriam, Santa Lucía Cotzumalguapa. Allí nos ubicamos, y fue a partir de esa fecha que comenzamos a vivir allí.”⁷⁷

⁷⁷Testimonio T1-26. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Nuestro interés en la relación Costa Sur-Altiplano Central va más allá. Se ha detectado que hay una conexión histórica de uso de las tierras de la costa desde la época colonial que va mutando en relación a los cambios en la tenencia de la tierra; del régimen laboral y control poblacional. El caso de la relación entre Santa Lucía Cotzumalguapa y San Martín Jilotepeque es paradigmático. Existe una larga memoria de los recorridos entre esta zona del Altiplano y las tierras de Santa Lucía Cotzumalguapa. El material que se ha encontrado apunta a que lejos de ser un fenómeno particular a la segunda mitad del siglo XX, la relación económica Costa Sur-Altiplano central que se consolida con la conformación del espacio azucarero y cafetalero, se alimentó de una larga tradición histórica de los pueblos de esta región.

La relación entre Costa, Boca Costa y Altiplano central está documentada en trabajos de investigación, de los cuales destacamos los de Tani Adams (1979), Stefania Gallini (2009), Matilde González (2014) y María Victoria García (2010). La conexión regional se inscribe dentro del surgimiento de una economía nacional agroexportadora basada en el café desde finales del siglo XIX. Las autoras demuestran cómo los patrones históricos de control de la tierra, los recursos humanos y el poder político desde la conquista, son los pilares de este circuito agroexportador.

¿Cómo se van trazando los lazos entre las regiones consideradas a partir de la conformación de la tenencia de la tierra, la migración de trabajadores, la composición del poder económico y político y las dinámicas de resistencia indígena? En nuestro esfuerzo por comprender cómo se conforma la zona finquera azucarera, no podíamos perder de vista las relaciones que se establecieron históricamente entre la Costa Sur y el Altiplano Central y Occidental. Hay tres razones que explican la importancia de esta relación:

1. la necesidad de entender cómo y cuándo se consolida la época latifundista: en efecto, la consolidación de la producción de la caña de azúcar se basó en el afianzamiento de los cambios en la tenencia de la tierra y régimen laboral que se experimentaron desde la época colonial;
2. la consolidación del circuito agro-exportador va de la mano de la formación de la élite agraria nacional y;
3. la emergencia de un modelo económico concentrador se basó en la expoliación de tierras, en la modificación del sistema precolombino de rotación de cultivos, en la alteración de las formas de habitar el espacio territorial a través de dispositivos de control de la población y, finalmente, en los diversos mecanismos de movilización laboral y cambio paulatino de las haciendas coloniales en un sistema mucho más complejo de interrelación regional.

Para explicar esta relación, escogimos estudiar las relaciones históricas entre algunas fincas estudiadas de la Costa Sur y el Altiplano Central, partiendo de los nombres tanto de localidades como de fincas que aparecían constantemente en las entrevistas. Despejamos así un material recopilado en archivos sobre las fincas de la Costa Sur y su relación con ciertas lo-

calidades en San Martín Jilotepeque. Privilegiamos este municipio del Altiplano Central, en principio intuitivamente, porque pudimos establecer una conexión básica (por propiedad de la tierra) entre fincas de la Costa y las antiguas fincas de mozos de esa localidad y porque la migración estacional de trabajadores hacia la Costa durante el siglo XX era importante.

Tabla No. 8
Fincas de mozos en San Martín Jilotepeque (1913-1915)

Finca de Mozos local	Extensión en caballerías	Propietario	Finca de café	Lugar
El sargento	7.5	Carlos Mirón y Cía	Santa Rosa Somatán Pacayal	Acatenango Pochuta
Santa Anita las Canoas	10	Guillermo Luttmann	Santa Anita	Pochuta
El Perén	7-5	Goubaud y Cía.	Panabajal	Acatenango
Rosario Canajal	69	Herrera Hermanos	San Vicente Osuna San Andrés Osuna	Escuintla
Los Magueyes	13	Herrera Hermanos		Escuintla
La Merced	54	Ortega Alburez	Santa Sofía Morelia	Yepocaba Yepocapa

Fuente: Elaboración propia a partir de Adams (1979).

En efecto, los relatos de los mozos de fincas de la Costa Sur dan cuenta de la relación con los municipios del Altiplano Central guatemalteco. En el caso del parcelamiento de El Naranjo, las entrevistas reflejan la permanente relación por cuestiones de tierras y cultivos entre San Martín Jilotepeque y los territorios aledaños a El Naranjo. Los campesinos arrendaban tierra en la Costa para cosechar maíz, quedándose el tiempo de la siembra y la cosecha. La familia Atz, cuyos descendientes viven en el microparcelamiento El Naranjo provenía de San Martín (bajaban a la costa el padre de familia con el hijo mayor), pero como en el caso de otras familias, decidieron dejar de pendular entre una región y otra, principalmente por razones económicas, y se quedaron en la costa –en las propiedades arrendadas. Otras familias que ahora residen en Santa Lucía Cotzumalguapa, ubican el asentamiento en la costa a partir del contrato de sus abuelos o padres como mozos colonos en las fincas quienes luego hacían venir a sus respectivas compañeras/esposas y/o hijos/as. Los que arrendaban buscaban tierras más fértiles: “por eso es que venimos de por allá de San Martín, porque teníamos terreno pero como es barro y tierra blanca, ahí no da nada; por eso nos venimos para acá.”⁷⁸

Por consiguiente, las zonas de contacto entre el Altiplano central y la Costa Sur son zonas múltiples que hacen referencia tanto a espacios concretos (territorios geográficos, organi-

⁷⁸. Entrevista MN1. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.

zaciones campesinas, etc.) como a estrategias de acción, confluencia de actores, formas de vida, luchas políticas, etc.). La hipótesis sobre la que se ha trabajado cuando se habla de la lucha social en el siglo XX es que desde finales de los años sesenta, se generó una estrategia de organización que pudiera vincular a los trabajadores temporales del Altiplano con los jornaleros y mozos colonos de la Costa Sur.

En las grandes plantaciones de la Costa Sur, se distinguían tres grandes categorías de trabajadores. Mario Coolen (1999) en *"Pastoral policy and organizing farmers in the Guatemalan south coast"* señala estas grandes categorías como la fuerza de trabajo permanente (los rancheros o mozos colonos), los trabajadores "voluntarios de la costa" y los cuadrilleros⁷⁹. Los rancheros vivían en las fincas en las casas provistas por los dueños de las plantaciones. El sistema de rancherías se puede trazar a la época de consolidación de los grandes latifundios, cuando se perfilaba un sistema de control de la fuerza de trabajo –asegurando una fuerza de trabajo permanente a cambio de pequeñas parcelas donde los trabajadores podrían cultivar maíz y frijol. En el siglo XX, con la expansión de las migraciones estacionales y la mercantilización de la fuerza de trabajo la expansión de las migraciones estacionales, se produjeron los despidos masivos de rancheros en las fincas de la Costa Sur, lo cual no solo provocó la inestabilidad laboral y habitacional de todas las familias de rancheros –muchos de los cuales migraron hacia parcelamientos aledaños a las plantaciones- sino la desestabilización de la organización de los sindicatos de trabajadores, pues según la ley de Trabajo, solamente los trabajadores con contrato permanente –categoría que aplicaba únicamente a los rancheros- podían establecer un sindicato.

Por su parte, los trabajadores llamados "trabajadores eventuales o voluntarios" de la costa migraban de plantación en plantación en búsqueda de trabajo. Estos 'voluntarios' se asentaron en pequeñas aldeas o parcelamientos a las orillas de los centros urbanos o en territorios entre fincas. Prácticamente todos los 'voluntarios' son descendientes de los rancheros o eran rancheros que fueron expulsados de las fincas en las olas de despidos de los años setenta y ochenta. En las grandes plantaciones se contrataba a un cierto número de 'voluntarios' requeridos para la producción utilizando intermediarios o contratistas. La ausencia de contratos formales los hacía particularmente vulnerables pues no tenían ni protección social ni médica en caso de accidentes o inhabilitación laboral. Aquellos que no podían o eran muy viejos para trabajar, dependían totalmente de sus familias.

Y finalmente, la tercera categoría de trabajadores en las plantaciones de la costa estaba conformada por los cuadrilleros: trabajadores temporales que migraban de las tierras altas de Guatemala a las plantaciones de la Costa Sur durante el tiempo de la cosecha. No solo migraban los hombres, sino también familias enteras con mujeres y niños –que también trabajaban en las plantaciones. En las fincas, vivían en condiciones totalmente insalubres. La migración temporal es un fenómeno que persiste aún en la actualidad.

⁷⁹. Ver también el texto de Ricardo Falla (s.f) "El voluntario de la Costa".

Lo que se muestra en este capítulo es que ese vínculo ya existía y que no hace más que revitalizarse con una estrategia pastoral organizativa, como veremos en el cuarto capítulo. Se ha detectado que hay una conexión histórica de uso de las tierras de la costa (reflejado en las historias de vida que recopilamos cuando hablan de sus abuelos a principios del siglo XX) pero también en los archivos se explica una interrelación entre las regiones por lo menos desde la época colonial con los cambios en la tenencia de la tierra; el régimen laboral y control poblacional.

El caso de San Martín Jilotepeque es paradigmático. Nos limitamos aquí a puntualizar dos fenómenos:

1. La reorganización territorial que expulsó a indígenas de sus tierras en la Colonia (ya sea por usurpación de tierras, por concentración de población conquistada en asentamientos o porque la población huía hacia haciendas de la Costa escapando las obligaciones del repartimiento pero cayendo bajo un sistema de peonaje por deuda) dejó ya trazado el camino de lo que más tarde se convertiría en el engranaje de la economía agro-exportadora.
2. Al menos en San Martín Jilotepeque, las bases de lo que después sería llamado “latifundio” empiezan a instalarse desde la época colonial. La crisis financiera del siglo XVII, obligó a La Corona española a legalizar las propiedades de la tierra ilegalmente adquirida. No se controló en ningún momento la invasión de las tierras comunales, porque el registro o titularización de nuevas propiedades constituían un ingreso para las arcas. La depresión de esos años forzó a españoles y criollos a abandonar la ciudad, afianzando la actividad agrícola. Esto alimentó a una élite ladina sanmartineca al mismo tiempo que la tierra se convertía en un interés económico central. Al respecto, Tani Adams señala que “la era de los latifundios había comenzado. Las propiedades en el siglo XVII serán más grandes que aquellas tituladas en el siglo XVI”. No se ha establecido bien la fecha en la que se introduce en el siglo XVII el cultivo de caña de azúcar y ganado en las áreas bajas del municipio de San Martín. Debido a que las haciendas de ganado y los trapiches no tenían acceso a repartimiento, tuvieron que desarrollar otros medios para asegurarse la fuerza de trabajo, lo que derivó en peonaje por deuda y aparcería. Una lista hecha en 1679 muestra que de 142 cabezas de familia de San Martín cerca de 120 de fueron movilizados. En San Martín el 92% de los trabajadores elegibles había sido movilizado⁸⁰.

La tenencia de la tierra sufrió cambios durante los trescientos años de colonización española en San Martín Jilotepeque. Uno de los fenómenos a subrayar es que doscientos años después, la región de San Martín era una de las principales cuatro áreas latifundistas de los alrededores de Santiago de los Caballeros de Guatemala, entre Tecpán, el Río Motagua y Amatitlán (Adams, 1979). ¿Qué cambios se dieron para que se consolidara el proceso de concentración de la tierra en San Martín, qué cultivos se privilegiaron y qué relaciones de

⁸⁰. “Visita a ingenios y trapiches en que trabajan indios, 1679” AGI Guatemala 89, legajo 27 (citado en Adams, 1979)

contrato se establecieron con la población nativa? Los cambios económicos (no nos centramos aquí en los procesos políticos) que se dieron, durante el período que siguió a la Independencia, para que se consolidara el proceso de concentración de la tierra, abrieron la puerta para la priorización de:

- La abolición de los ejidos (en manos de una élite ladina local que se establece desde la época colonial);
- La aprobación de leyes para la movilización de trabajadores que iba de la mano con la promoción de la expansión del café;
- La reestructuración con la llegada del café del sistema económico que significó que la élite local proveniente de los labradores de trigo de los siglos XVII y XVIII pasara a ser subordinada de la élite agraria emergente;
- La compra de fincas de mozos por propietarios foráneos y
- La reintroducción usando los canales ya establecidos de los campesinos y mozos en ciclos migratorios de trabajo en las fincas de la costa a cambio de parcelas en el municipio para poder cultivar maíz.

¿Por qué nos interesa puntualizar estos procesos históricos de la concentración de la tierra en San Martín Jilotepeque? Porque tales procesos, y en particular el que mencionamos de último, explican la larga memoria de los recorridos entre esta zona del Altiplano y las tierras de Santa Lucía Cotzumalguapa. El material que se ha encontrado apunta a que lejos de ser un fenómeno particular a la segunda mitad del siglo XX, la relación económica Costa Sur-Altiplano central que se consolida con la conformación del espacio azucarero y cafetalero, se alimentó de una larga tradición histórica de los pueblos de esta región.

Estos hallazgos dan pie para insistir en la pregunta: **¿cómo se organizan los parcelarios en una lucha agraria que duró 14 años después de que se les retiraran las tierras concedidas por la Reforma Agraria?**

La organización de los parcelarios se realizó a través del Comité Agrario local que unió a las familias que migraban temporalmente con los arrendantes que provenían de Chimaltenango –capitalizando la relación familiar y migratoria que existía. El Comité Agrario local, como lo demuestran autores como Jim Handy, redefinió la estructura del poder local. Este comité se vincula a la liga campesina que se forma en Santa Lucía desde 1950. Durante los años que siguieron a la Contrarreforma, se van creando los núcleos de la FASGUA con influencia social cristiana (Federación Autónoma Sindical de Guatemala, inscrita legalmente en 1957) también en la Costa Sur, organización que va reemplazando a la Confederación General de Trabajadores de Guatemala (CGTG) y el Naranjo no es la excepción.

No contamos con la fecha exacta en la que la Liga Campesina formada a partir de los miembros del primer Comité Agrario local se unió a la FASGUA. Lo que sí hemos encontrado es que ya en 1968, cuando se les entregan los títulos, la liga campesina en El Naranjo formaba parte de la FASGUA –siendo uno de sus líderes el cabeza de la familia Almira quien a su vez,

es uno de los catequistas del parcelamiento. Los Almira, como hemos dicho, eran descendientes de colonos de la finca El Naranjo.

¿Por qué mencionamos las vinculaciones y la historia acumulativa de organización social? Como hemos señalado repetidamente, los trabajos sobre la aplicación de la Reforma Agraria coinciden en plantear que esta ley permitió también una reconfiguración del poder local al otorgarle poder a las organizaciones campesinas y a los Comités Agrarios Locales; lo cual también rebasaba la política estatal de redistribución de la tierra. Para muchos, la organización social tenía raíces profundas en el periodo revolucionario de 1944 a 1954.

En El Naranjo si bien eso se confirma, el acumulativo organizativo es más profundo y remite como se ha dicho, a la historia a partir de la cual se construyen las relaciones económicas y territoriales entre las tierras de la Costa y los desplazamientos de los campesinos desde Chimaltenango. ¿Por qué es esto relevante? Porque los hallazgos son útiles para repensar el enfoque analítico sobre la organización en la Costa Sur después de la década de los sesenta y a partir del establecimiento de los grupos de base sociorreligiosos conocidos en esta región como los grupos de Familia de Dios, cuyo proceso de conformación abordaremos en el segundo capítulo.

En otras palabras, la relación entre mozos colonos de la Costa Sur y los trabajadores estacionales tiene sus raíces en: 1) la abolición de los ejidos, 2) en la formación de una élite que desplaza a una élite local colonial proveniente de los labradores de trigo de los siglos XVII y XVIII y 3) en la reintroducción del trabajo estacional en las fincas de la costa a cambio de parcelas en el municipio para poder cultivar el maíz, usando los canales ya establecidos de los sanmartinecos en ciclos migratorios. La movilización social después de la contrarreforma de 1954 renueva la relación entre parcelarios, mozos colonos de la finca de El Naranjo y trabajadores temporales. La hipótesis sobre la que se ha trabajado cuando se habla de la lucha social en el siglo XX es que desde finales de los años sesenta, se generó una estrategia de organización de inspiración sociorreligiosa que pudo vincular a los trabajadores temporales del Altiplano con los jornaleros y mozos colonos de la costa sur. Sin embargo, vemos que esta vinculación en su forma organizativa no era nueva sino producto de un largo recorrido histórico.

La Costa Sur es un laboratorio importante (si no *el laboratorio*) para entender cómo se configura el modelo socio-económico guatemalteco. Para analizar esto, no podemos entender al territorio de la Costa Sur solamente como un espacio físico sino un espacio construido social e históricamente. No es solamente un territorio donde se localiza el epicentro del proceso de institucionalización del Estado guatemalteco. Como hemos visto, el papel beligerante de la población de Santa Lucía Cotzumalguapa en la conformación del espacio finquero nos sirve para entender que el poder ha sido históricamente disputado.

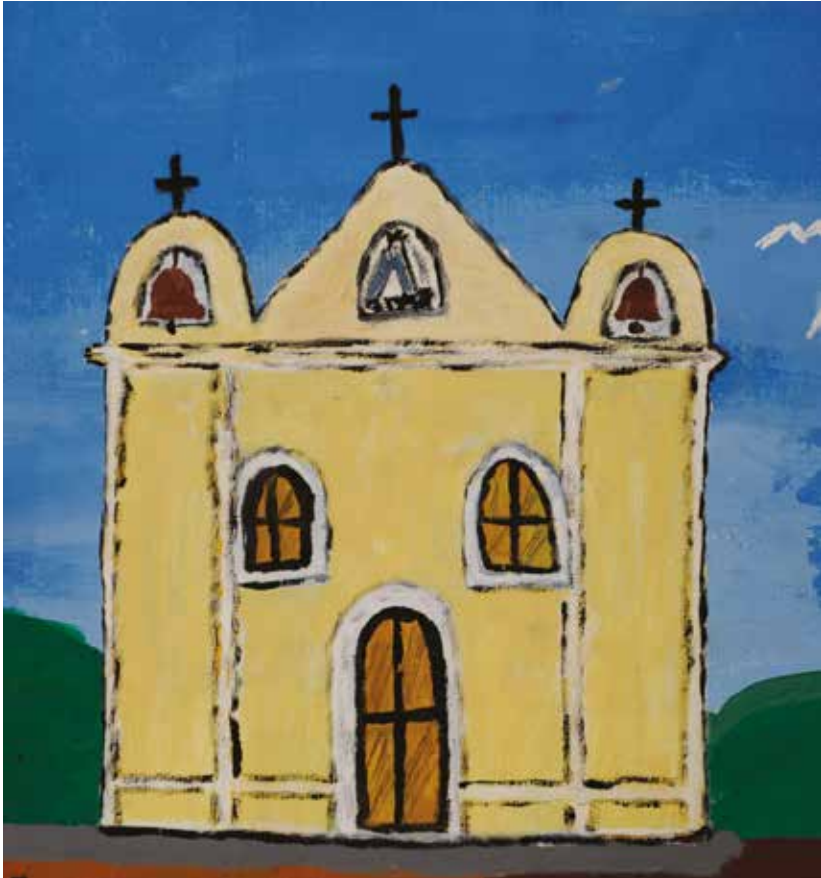
No podemos decir que la presencia del Estado en la Costa Sur fuera precaria ni en el siglo XIX ni el XX –lo fue únicamente en el sentido de un Estado centralizador. Tanto en la con-

formación de las élites, como en la formación de las subjetividades de resistencias, lo que ha existido es un desplazamiento del monopolio estatal de los mecanismos de gobierno de la población. El Estado guatemalteco se ha formado justamente desde el “pluriepcentrismo”, en otras palabras, a través de núcleos diversos y confluentes. Por ello, es importante considerar a los distintos actores en el territorio de la Costa Sur. Uno de ellos, es la Iglesia Católica. De hecho, la cesión del departamento de Escuintla a una congregación religiosa a mediados del siglo XX, marcaría también los reajustes de poder en la Costa Sur. ¿Cómo se empalman las luchas sociales históricas con las nuevas prácticas pastorales que producirían nuevos sujetos de resistencia en el siglo XX? Conocer la historia de esta relación es, precisamente, el objeto de nuestro siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

“No podíamos ser iglesia en un contexto de tanta injusticia”

La formación del sujeto misionero: el caso de la CICM
en la Costa Sur en Guatemala



Fragmento de primera manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa

CAPÍTULO III

“No podíamos ser iglesia en un contexto de tanta injusticia”⁸¹
La formación del sujeto misionero: el caso de la CICM en la Costa Sur en Guatemala

En este capítulo se dará cuenta de la expansión misionera de la Iglesia Católica en la Costa Sur para entender la llegada y desarrollo la Congregación del Inmaculado Corazón de María en el marco de la historia de la región. La pregunta que nos planteábamos inicialmente era cómo, dentro de un contexto histórico de luchas agrarias, los discursos y prácticas sociales de una intervención misionera en la Costa Sur iban a contribuir, en los años setenta, a un proceso de movilización social que hizo temblar los cimientos del ordenamiento agro-exportador guatemalteco. Las entrevistas, el trabajo de campo y de archivo, nos permitieron entender que si bien la pregunta hacía sentido, no era viable responderla si no se estudiaban dos procesos: la conflictiva e histórica conformación del territorio cañero en esta región y, por otro lado, la implantación de la misión de la CICM (conocidos como los padres de Scheut, en referencia al barrio del mismo nombre en Bruselas, donde tenían su sede) en la Costa Sur.

Por lo tanto, el capítulo se centra en el análisis de la formación del sujeto misionero en la figura de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM). El trabajo de investigación supuso la reconstrucción de la conformación de la misión de la CICM y del sujeto misionero en la Costa Sur desde mediados de los años cincuenta del siglo XX hasta principios de los años ochenta. ¿Cómo entender a una misión religiosa en el siglo XX? ¿Cómo analizar a un sujeto misionero y pensar su inserción en el entramado político social de la Costa Sur?

Como indica Rita Segato (2008), la historia de los movimientos de expansión religiosa sirve para explicar la relación entre territorio y conformación de subjetividades. En concreto, nosotras nos preguntábamos cómo la CICM llegó a trabajar en un espacio territorial pero a la vez, qué tipo de subjetividades y construcciones espaciales esta intervención misionera fue construyendo en la Costa Sur. Utilizando a Segato pero también un texto metodológico de Dora Elvia Enríquez Licón (2009), comprendimos que para entender la intervención misionera, era necesario analizar el proceso de periodización de largo aliento fundamentado en el desarrollo histórico de la CICM.

Tres componentes marcan el análisis del sujeto misionero:

- los términos en los que se negocia la intervención misionera
- las condiciones del arribo y la instauración misionera (la conformación de los territorios parroquiales)
- la construcción del proyecto pastoral y el proyecto formativo

⁸¹. Entrevista ExM4. Ciudad de Guatemala 30/04/2015.

Estos son los tres puntos a los cuales hacemos referencia en el presente texto, teniendo claro que no se puede hablar de la conformación del sujeto misionero sin entender la relación con el contexto de su ‘misión’.

1. Los términos de la negociación y del contrato misionero

Es conocida la situación de fragilidad de la Iglesia Católica en Guatemala a inicios del siglo XX. A inicios de la década de los cuarenta del siglo XX, la Iglesia Católica guatemalteca (ICG) iniciaba un proceso de reestructuración, después de un largo período de desmoronamiento institucional desde finales del siglo XIX. A finales de 1930, la Iglesia Católica contaba con una sola Provincia Eclesiástica, con tres diócesis (Guatemala, Los Altos y Verapaz); lo que dejaba gran parte del territorio nacional sin representación directa de la iglesia institucional. La ICG se sostenía sobre un escaso “efectivo diocesano” y una presencia mínima de congregaciones religiosas (114 sacerdotes diocesanos y religiosos en 1942). Además, continuaba confinada a un marco legal –herencia del programa liberal anticlerical- que solo le permitía un campo de maniobra limitado fuera del terreno puramente parroquial. Hasta principios de la década de 1940, en Guatemala había un sacerdote por cada treinta mil habitantes. Varias parroquias estaban desatendidas si no vacantes. Para paliar esta situación, Monseñor Rossell y Arellano, arzobispo de Guatemala de 1939 a 1964, avala el movimiento de apertura a congregaciones y misiones extranjeras para fortalecer la presencia de la Iglesia Católica en los distintos territorios.

En ese contexto, se gesta la negociación para el envío de misioneros de Scheut a Guatemala en 1972, utilizando como intermediador al nuncio apostólico en Bruselas. Es un modelo que se siguió, en términos generales, en las negociaciones con las congregaciones extranjeras para su instalación en Guatemala. La negociación con la CICM se inicia en 1952, durante el período de Jacobo Árbenz Guzmán, pero no fue la única negociación que se iniciaría en esos años. Los archivos muestran una activa comunicación por parte del arzobispado de Guatemala con el nuncio apostólico, el Vaticano y distintas congregaciones misioneras. Por lo tanto, el caso de la negociación con la CICM no era un caso aislado. Las implantaciones misioneras siguieron un patrón, y las distintas congregaciones estaban al tanto de las negociaciones del Arzobispado con otras congregaciones, como lo demuestran las cartas entre los Maryknoll y los CICM, los primeros dándoles información sobre el país y el envío de misioneros. Así, las congregaciones extranjeras mantuvieron comunicación no solamente previo al arribo, sino durante su estancia en Guatemala –lo cual se acrecentaría con el trabajo pastoral.

¿Quiénes eran los misioneros de la Congregación del Inmaculado Corazón de María? Fundada en 1862, la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM)⁸², es una congregación exclusivamente misionera. La misión de la CICM fue establecida en Guatemala como consecuencia directa de la victoria comunista en China, la primera misión de la Congregación y el motivo de su fundación. Como señala Mario Trinidad (2015:78)⁸³, es importante situar la historia de la misión de la CICM en Guatemala dentro de la historia de los inicios de

⁸² Cuyos miembros se conocen en Bélgica como los de “Scheut”, término que utilizaremos indistintamente para hablar de los misioneros CICM .

⁸³ Mario Trinidad, ex misionero de CICM, escribió como tesis para el Doctorado en Filosofía en La Trobe University, Melbourne, el trabajo titulado “*Repression and Martyrdom: the radicalisation of the missionaries of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary in Guatemala (1954-1996)*” que tiene como objetivo reconstruir la historia de los misioneros de la CICM y su trabajo en Guatemala.

dicha congregación, primero, porque los miembros de las congregaciones religiosas siempre basan su inspiración y visión en sus fundadores y, segundo, porque el inicio de la filial guatemalteca fue consecuencia directa de la salida forzosa del grupo de China a principios de los años cincuenta. De hecho, la expulsión de 239 misioneros de la CICM por parte del entonces nuevo gobierno comunista chino a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, fue traumática y dolorosa. Sin embargo, dicha circunstancia también constituyó una oportunidad para muchas congregaciones religiosas, incluyendo la Congregación del Inmaculado Corazón de María, para lograr expandirse a otras regiones. Siendo Bélgica una de las naciones europeas con una colonia en África, la CICM a petición del rey Leopoldo II, había enviado misioneros al Congo belga a partir de 1888. A China y al Congo, le sucedieron otras misiones como Filipinas, Japón e Indonesia, pero los dos primeros territorios serían los privilegiados hasta la expulsión de China. América Latina no había sido identificada como una prioridad misionera. Chile constituyó el primer intento de instalación misionera en el continente americano, pero las divergencias entre la CICM y una parte de los obispos chilenos, definieron la no-continuación de la misión en América del Sur. Guatemala fue así, la segunda opción de la CICM en territorio latinoamericano.

En su primera respuesta al Arzobispo de Guatemala (quien envió la primera carta de solicitud en marzo de 1952), el Superior General de la CICM⁸⁴, J. Vandeputte, le recordaba al Arzobispo que China había sido el primer territorio misionero de la Congregación y que hasta 1949 no habían considerado expandir su espacio de acción misionera a otros países. Sin embargo, el cierre de sus fronteras y la expulsión decretadas por China de toda orden o congregación religiosa, cambió el rumbo de trabajo y la razón de ser originaria de la CICM. Para muchos padres de Scheut la experiencia fue no solo dura en términos del cierre de la misión: sintieron que les habían arrebatado a su segunda patria. De hecho, la inmersión china tardó años, fue sumamente difícil, no solo por el idioma sino por un horizonte socio-cultural diverso y completamente distinto al belga. Aun así, los religiosos de Scheut llegaron a compenetrarse tanto con el desplazamiento misionero en China que adoptaron varios rasgos culturales de las comunidades en las cuales se habían asentado, llegando incluso a incorporar distintivos de tipo fisionómico⁸⁵. Para los misioneros expulsados, el desgaste fue profundo, habiendo experimentado incluso el encarcelamiento por tiempo prolongado. En realidad, cuando se dio el primer cruce de cartas entre el Arzobispo guatemalteco y el superior general de la CICM, aún continuaban presos en China un contingente de misioneros de Scheut. Por ello, el superior general fue muy cauto a la hora de expresar su beneplácito para una posible misión en Guatemala.

Sabía que los misioneros, sobre todo los más viejos, no estaban dispuestos a pasar por una experiencia similar, teniendo que adaptarse a una nueva cultura y a un nuevo idioma. El continente latinoamericano les atraía, sin embargo, por la historia de implantación católica desde la Conquista y la Colonia, pensando además que el desafío en términos lingüísticos no iba a ser mayúsculo como lo fue en China. En términos generales, pensaban que una misión en Guatemala no significaría “sembrar” en tierras que habría primero que “desbrozar”. La idea general que se tenía sobre el país era, no obstante, muy vaga. Ciertamente, uno de

⁸⁴ Carta del Superior General de la CICM a Monseñor Rossell y Arellano, Arzobispo de Guatemala, 1952.

Fuente: Archivo General Scheut-CICM (BE/942855 G/XI/7.1.1.-7.1.2). KADOC (Lovaina, Bélgica).

⁸⁵ El fenómeno de la llamada “transculturación” en los grupos misioneros, ha sido abordado por los estudios post-coloniales, poniendo fuertemente en cuestión la agencia misionera en los procesos de colonización. Estos procesos también se estudian desde el ángulo de la construcción de identidades y subjetividades, como procesos dinámicos y dialécticos.

los puntos favorables para la CICM, después de la experiencia china era, sin duda, imaginar que la misión en Guatemala se enfocaría más bien en un trabajo parroquial que fortalecería la presencia de la Iglesia Católica en algunas regiones del país. En aquella primera carta, J. Vandeputte, insistió en la condición que le fuera cedido a la Congregación un departamento completo del país. Se mencionó en un primer momento a San Marcos y El Quiché. La cesión de un territorio es una solicitud que también encontramos por parte de otras congregaciones religiosas y se debía probablemente al modo de establecimiento misionero vinculado a un territorio en particular. De las cartas deducimos, que para los de Scheut era importante que un territorio específico les fuera confiado, rindiendo cuentas directamente a la máxima autoridad eclesiástica de Guatemala.

Después del primer cruce de cartas, las negociaciones iniciaron identificando al departamento de San Marcos (que era parte de la diócesis de Quezaltenango) como el territorio que le sería asignado a la CICM. En ese momento de la negociación, dos obstáculos impidieron la continuación de la misma y el envío de misioneros a Guatemala (van den Eerenbeemt 1997:22). El primer obstáculo fue la objeción que hiciera la Congregación Romana de la Propagación de la fe⁸⁶ para el envío de misioneros a un país con población mayoritariamente católica. De hecho, esta Congregación creada en 1622 se ocupaba precisamente en la difusión del catolicismo y la gestión de asuntos eclesiásticos en territorios no católicos. Insistía, por ello, en el envío de misioneros a territorios donde la evangelización fuera prioritaria. En junio de 1952, el Superior General de la CICM le comunica al nuncio apostólico en Guatemala, Monseñor Verolino, que la Santa Congregación Romana para la Propagación de la fe, les había autorizado un mes antes, el envío de misioneros a Guatemala. Pero los misioneros no pudieron zarpar. Este segundo obstáculo fue más difícil de sortear pues no se consiguió el visado para la entrada de sacerdotes belgas a Guatemala en 1952. El Consejo de Scheut abandonó momentáneamente la idea de enviar misioneros a la región, pero retomó las negociaciones, ahora directamente con una petición expresa del Arzobispo Rossell y Arellano de ocuparse del departamento de Escuintla.

Como indicábamos arriba, varios departamentos estaban desatendidos por la iglesia institucional en Guatemala. Escuintla fue uno de los departamentos considerados como territorio de misión, por la escasa presencia sacerdotal. En ese entonces, no existía la Diócesis de Escuintla, sino que ese territorio dependía de la arquidiócesis de Guatemala. Desde finales de los años cuarenta, los únicos sacerdotes que atendían el departamento de Escuintla eran un sacerdote diocesano en la cabecera departamental y dos franciscanos americanos (Cirilo Morisco y Arcángel Sica) en Santa Lucía Cotzumalguapa.

En diciembre de 1954, el Consejo general CICM después de dos años de negociaciones abiertas decide, a solicitud del arzobispo de Guatemala, hacerse cargo del departamento de Escuintla. No es sino en abril del siguiente año (1955) que llegan a Guatemala los primeros 4 misioneros CICM. Estos eran Jozef (José) Vloeberghs (Superior de la misión), André (Andrés) van den Eerenbeemt, Jan (Juan) Gielen y Ferdinand (Fernando) Leyns. Desembarcaron en el Puerto de San José, el puerto de Escuintla, el 13 de abril de 1955. Como parte del proceso de inculturación, los nuevos misioneros enviados a Guatemala hispanizaron automáticamente sus nombres de pila, una práctica que se adoptaría desde entonces (Trinidad, 2015:100). Después de una breve introducción al idioma español, a los nuevos misioneros les fueron asignadas sus parroquias en julio de ese mismo año.

⁸⁶. Desde 1982, con Juan Pablo II, adoptó el nombre de Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

Figura No.19
Salida de Bélgica de Leyns, Vloeberghs, Gielen y
van den Eerenbeemt (1955)



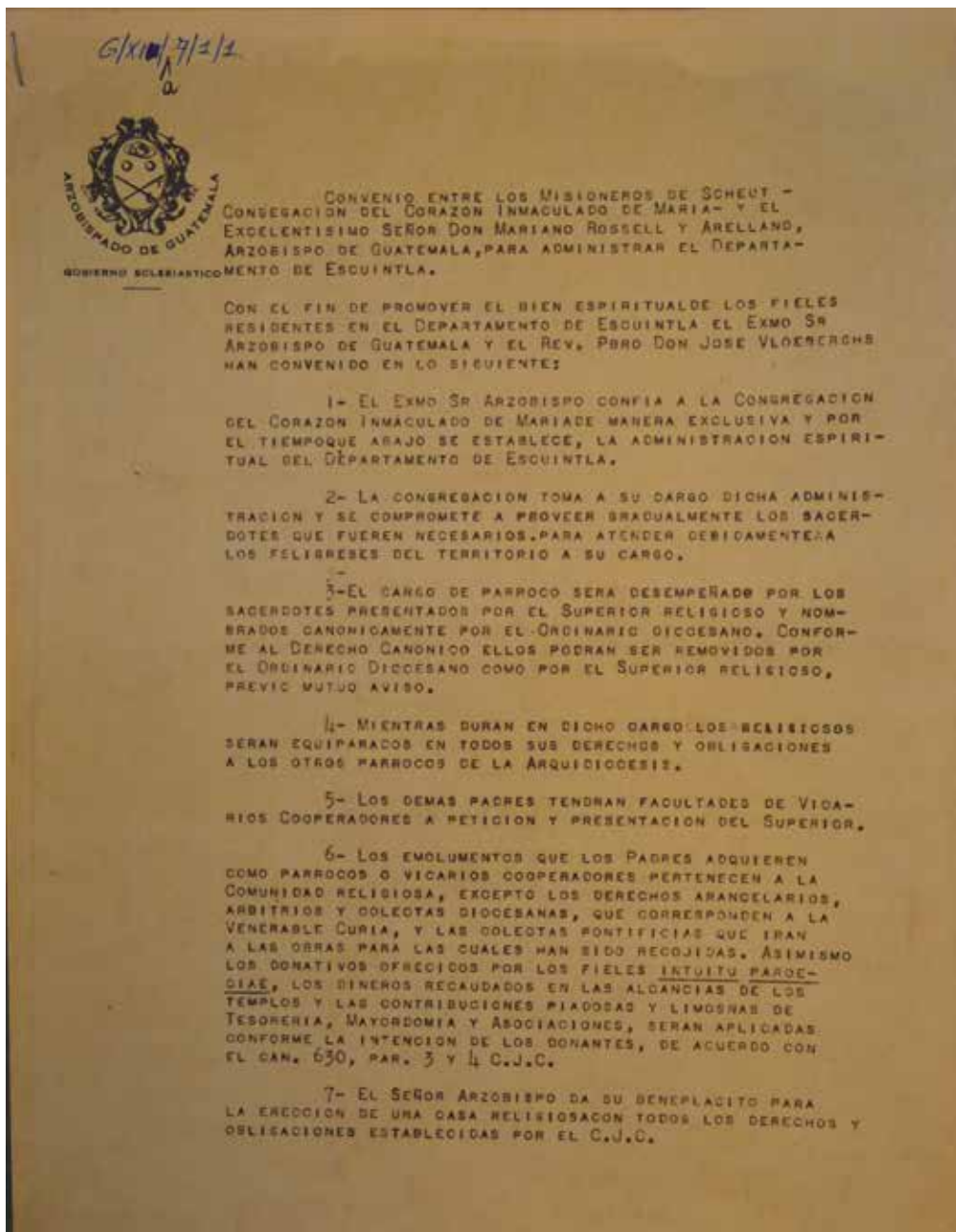
Fuente: Archivo General Scheut-CICM (BE/942855/1489/40-2). KADOC (Lovaina, Bélgica).

Durante el primer año, los acuerdos con la Arquidiócesis de Guatemala fueron solamente provisionales. El convenio entre la Congregación y el Arzobispado de Guatemala, no se firma sin embargo, sino hasta casi un año después, el 7 de marzo de 1956.

El convenio contenía 12 cláusulas que contemplaban los puntos siguientes:

- Se confía a la CICM de manera exclusiva y por 15 años “la administración espiritual” del departamento de Escuintla. En 1956 se acuerda que llegarían de 3 a 4 misioneros CICM, por año.
- Durante ese lapso, los misioneros serían equiparados en todos sus derechos y obligaciones a los demás párrocos de la Arquidiócesis, con la total libertad de crear su propio programa de trabajo pastoral. El superior de los CICM, funcionaría como obispo del departamento ‘cedido’.
- En el campo de las finanzas, se separaron los derechos de remuneración, colectas, las donaciones y los derechos de propiedad. Las remuneraciones como párrocos y vicarios les correspondían a los de Scheut, las colectas a la ICG (Iglesia Católica de Guatemala) y las donaciones a uno u otro dependiendo de lo estipulado por el donante.
- Otro de los puntos importantes para los misioneros de Scheut, era que si bien tendrían en ‘usufructo’ las parroquias de Escuintla, negociaron para fundar una ‘domus religiosa’, con parroquia y una residencia central. A esto obedece la construcción de la Parroquia de la zona 12 y la casa de la Congregación en zona 5 de la capital de Guatemala (casi 10 años después del primer arribo). El dinero para ambas provino de donaciones directas a la congregación.

Figura No.20
Convenio entre la CICM y el Arzobispado de Guatemala



8.- LAS DEMAS PARROQUIAS SERAN DADAS A LA CONGREGACION POR EL ESPACIO DE QUINCE AÑOS. AL FIN DE ESTE TIEMPO SI LAS DOS PARTES (O UNA DE ELLAS) DESEARAN DAR POR TERMINADO EL CONVENIO DEBERAN MANTENERLO POR LO MENOS SEIS MESES ANTES. FALTANDO ESE AVISO EL CONVENIO SE CONSIDERA IPSO FACTO RENOVADO POR OTROS CINCO AÑOS.-

9.- EN CASO DE TERMINARSE EL CONTRATO LAS DOS PARTES SE PONDRAN DE ACUERDO SOBRE LA FORMA EN QUE HABRA DE HACERSE LA ENTREGA DE LAS PARROQUIAS. DE SER POSIBLE LA ENTREGA SE HARÁ GRADUALMENTE ES DECIR A MEDIDA QUE HAYA SACERDOTES DEL CLERO SEGUDAR QUE PUEDAN HACERSE CARGO DE ELLAS. LOS MISIONEROS DE SCHEUT ENTONCES PODRAN OPTAR ENTRE QUEDARSE EN LA DIÓCESIS, RETIRÁNDOSE EN SUS CASAS RELIGIOSAS, Y SEGUIR TRABAJANDO CON MISIONES, PREDICACIONES, CONFESIONES, ESTABLECIMIENTOS DE COLEGIOS, ASILOS, ETC. O DEJAR LA DIÓCESIS PARA HACER NUEVAS FUNDACIONES EN OTRAS PARTES.

10.- LA EXCLUSIVIDAD A LA CUAL SE REFIERE EL ARTICULO # 8 ES SOLO EN EL SENTIDO PARROQUIAL. NO IMPIDE POR LO TANTO QUE EL ORDINARIO DIÓCESANO, NO HABIENDO SUFICIENTES PADRES DE SCHEUT PARA OBRAS EDUCATIVAS O DE CARIDAD, PUEDA CONFIARLAS A OTROS RELIGIOSOS O ECLESIASTICOS. DE SER POSIBLE ES PREFERIBLE QUE ESTAS OBRAS TAMBIÉN SEAN PROMOVIDAS O REGIDAS POR LOS MISIONEROS DE SCHEUT.

11.- LOS MISIONEROS DE SCHEUT SE EMPENARÁN DE UNA MANERA ESPECIAL EN FOMENTAR LAS VOCACIONES SACERDOTALES.

12.- SI SURTIERA ALGUNA DIFICULTAD QUE NO PUDIERE SER RESUELTA DE COMÚN ACUERDO, LAS DOS PARTES SOMETERÁN LA CUESTIÓN AL JUICIO DE LA NUNCIATURA APOSTÓLICA.

Y PARA CONSTANCIA DE LO ESTIPULADO Y DE QUE AMBAS PARTES SE OBLIGAN AL FIEL CUMPLIMIENTO DE LAS BASES EXPUESTAS, FIRMAN EN EL PALACIO ARZOBISPAL DE GUATEMALA, A LOS SIETE DÍAS DEL MES DE MARZO DE MIL NOVECIENTOS CINCUENTA Y SEIS.-

Mariano Rosell Cárdenas
Arzobispo de Guatemala

José Rosell
Sup. U. C. I. C. M.

Fuente: Archivo General Scheut-CICM (BE/942855/1262/2388 G.XI.a.7.1 Guatemala 1956-1966). KADOC (Lovaina, Bélgica). Fotografía de María Victoria García (2013).

El envío constante de misioneros durante los años siguientes a 1955, permitió que a principios de la década siguiente, en el departamento de Escuintla existiera una cobertura parroquial estructurada del territorio. Uno de los datos importantes del convenio, es la cesión

del territorio de Escuintla a la Congregación. Como veremos, la mención a un territorio delimitado, es clave para entender su presencia social y política en Guatemala⁸⁷. La apropiación del territorio puede verse a través de datos precisos que caracterizaron el arribo, la instauración y el desarrollo de esta institución religiosa en Guatemala.

2. Condiciones de arribo e instalación

A inicios de la negociación, la CICM pedía tres cosas concretas: la modalidad del trabajo que se esperaba de ellos, indicaciones sobre el perfil del personal que debían enviar y un boceto de las condiciones económicas y financieras con las cuales podrían contar para sostener su trabajo pastoral. En estas peticiones no se incluía una evaluación general del territorio que iban a atender. En la carta que les dirigía Monseñor Rossell y Arellano el 30 de octubre de 1954 a los misioneros de Scheut proponiéndoles la cesión del departamento de Escuintla para atenderlo espiritualmente, solamente mencionaba que:

*Las gentes de Escuintla son, en general, buenas. Los comunistas han intentado infiltrarse entre estas almas simples; pero felizmente no han tenido mucho éxito. Y si han logrado de alguna manera hacer adeptos es sobre todo por el abandono espiritual en el cual esta región se ha encontrado. De tal manera que con un poco de trabajo apostólico, no será difícil de reencauzarlos por el buen camino... Espero entonces, con confianza, la llegada de vuestros misioneros y espero que no tarden porque la falta de sacerdotes es enorme aquí y la fe de los católicos está en gran peligro por la propaganda activa de los protestantes.*⁸⁸

El arzobispo identificaba, por lo tanto, dos peligros en términos de la evangelización: lo que él llamaba la “infiltración comunista” y el proselitismo activo de las iglesias protestantes en aquel territorio. Desde el primer contacto con la CICM a principios de los años cincuenta, bajo el gobierno revolucionario de Jacobo Árbenz Guzmán, el Arzobispo había hecho alusión a una campaña anticomunista – a la que él adhería- encauzada a través de medios evangelizadores. En 1956, cuando llegan los primeros misioneros de Scheut al país, el gobierno de Árbenz Guzmán había sido derrocado, y estaba instalado el gobierno de facto conducido por Castillo Armas que había liderado el movimiento de liberación nacional, cerrando así una época reformista que impactó particularmente al departamento de Escuintla. Los CICM tenían poca noticia, sin embargo, de las condiciones políticas del país – a no ser por las cartas enviadas por otras congregaciones con información de la región centroamericana.

No es sino con el contrato de establecimiento de la CICM en Guatemala que se aclaran los términos de su estancia en el país. Aun así, tanto Guatemala como Escuintla seguían siendo una incógnita para la Congregación misionera. Aunque la atención pastoral en la Costa Sur, no era específicamente para fines de una primera evangelización, sí hay que notar que implicaba, por un lado, el envío de agentes pastorales extranjeros a una zona poco atendida por la organización eclesiástica en el territorio guatemalteco, lo que supuso el fortalecimiento de congregaciones dedicadas a esta labor como autoridades eclesiásticas en ese territorio; y, por otro lado que, en los lugares en los que se asentaban, vivían poblaciones campesinas a las que se dirigía la obra evangelizadora y con las cuales los misioneros entraban directamente en contacto.

⁸⁷. Véase sobre este tema el estudio de Dora Elvia Enríquez Licón (2009) titulado “La iglesia católica en el Norte de México: retos historiográficos.”.

⁸⁸. Traducción libre del francés al español. Carta de Monseñor Rossell y Arellano el 30 de octubre de 1954 a los misioneros de Scheut citada en van den Eerenbeemt (1974:23).

Para los misioneros, llegar a la región centroamericana era tanto un desafío como una aventura:

Cuando yo vine en 64, ya había recibido durante los estudios en el seminario, este destino. 'Tú vas a ir a Guatemala'. Ese año fuimos dos los que venimos. Francamente no sabía bien donde estaba ubicada Guatemala, cuando llegó este destino, incluso después contactamos a la embajada de Guatemala en Bélgica y me dieron la documentación sobre Ydígoras todavía en el poder supuestamente, cuando en realidad ya se había dado el golpe de Peralta. (...) Nosotros venimos realmente como novatos, no sabíamos nada, la verdad no teníamos la preparación lingüística mínima.⁸⁹

Un elemento común de los misioneros entrevistados era la falta de conocimiento sobre el territorio al cual eran enviados. La mayoría de los misioneros habían “recibido” su destino, estando aún en el Seminario terminando la formación en Teología. Muchos ignoraban de qué país se trataba y en qué parte geográfica estaba ubicada Guatemala. Obviamente, la formación misionera comprendía una preparación para asumir el traslado a otras latitudes, con todo lo que ello implicaba tanto en términos personales como sociales. Por eso, para la Congregación era muy importante tener una parroquia y una casa parroquial en Guatemala, en dónde pudiera recibirse a los recién llegados y en dónde también los misioneros pudieran reunirse con sus compañeros cuando ya hubieran sido designados a un puesto en particular en Escuintla o en otras regiones que la congregación de Scheut había asumido. No fue sino hasta los primeros años de la década de los sesenta en los que se pudo terminar con la construcción de una Parroquia en la zona 12 y que se compró una casa en la zona 5 de la ciudad capital. Los misioneros que llegaron en ese período se ubicaron primero en la zona 12, donde había una iglesia construida a medias (ver planos del terreno) y una pequeña casa parroquial de adobe, donde se acondicionaron pequeños cuartos para los misioneros recién llegados. Juan Jorna (que había sido primero designado como párroco de Tiquisate) estando ya en la Parroquia de la zona 12 en la capital, había conocido en Tiquisate a un joven maestro de primaria que daba clases por la mañana en el colegio salesiano Don Bosco, al final de la avenida Bolívar de la zona 3. Juan Jorna logró que el maestro les diera clases de español a los recién llegados todos los días, de cuatro a seis de la tarde: “sin ninguna palabra ni en inglés ni en nada, él solo hablaba castellano. Hablábamos con él dos horas, intensivamente, o él hablaba con nosotros; nosotros con él, y nos daba unas cuantas horas de tareas domésticas después para el día siguiente, todos los días, era un curso a su modo, muy intensivo⁹⁰”.

A los seis meses de este período de adaptación recibían el nombramiento para instalarse en alguna parroquia. Los misioneros que llegaron a Guatemala, igual que a otros territorios de misión, tenían por lo menos siete años de educación seminarista que comprendía un año de noviciado, dos años de estudios de Filosofía y cuatro años de estudios de Teología. Los estudios académicos se complementaban con experiencia en trabajo pastoral. Excepto por ciertas diferencias en las experiencias de práctica pastoral, la preparación académica y espiritual de los seminaristas de la CICM era similar ya sea que se diera en los seminarios en Holanda, Bélgica, Estados Unidos, Congo, Camerún o en las Filipinas. A Guatemala, llegaron inicialmente misioneros belgas flamencos y holandeses. Años más tarde se unirían a los equipos pastorales, misioneros filipinos cuya presencia no pasaría desapercibida en el ámbito del trabajo pastoral en la Costa Sur.

⁸⁹. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

⁹⁰. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

“Era como un renacimiento llegar aquí”⁹¹

Llegar a Guatemala y luego asentarse en Escuintla, sacudió a más de un misionero o misionera conforme iban pasando los días trabajando con las gentes oriundas del lugar.

Es que era como un renacimiento llegar aquí, porque cuando un niño nace comienza a aprender un idioma, lo escucha de su mamá, de su papá, de la familia, pero viene uno aquí e igual que como cuando uno nace, aprende un nuevo idioma, lo habla palabra por palabra, frase por frase, poco a poco crece, crece y crece el idioma y con el crecimiento del idioma, [también] creces con el ambiente, con la cultura, con todo. Con la diferencia de que aquí todo es más espontáneo, menos calculado, menos preparado, menos preventivo, entonces era -hablo de aquel tiempo- más espontáneo, sin demasiado pensar, sin demasiado calcular el todo, la vida misma ¿no? Uno sigue la vida por decir así, esto choca mucho cuando uno regresa. Cuando yo regresé a Bélgica yo me dije; ¿qué hago yo aquí? Yo me instalé en la capital de Bruselas y vi que ahí no había nada que hacer, todo estaba hecho ¡todo está hecho! Aquí no falta nada, ¿qué hago yo aquí?”⁹²

La importancia acordada al idioma no es casual. Es verdad que internarse en otro país que no era el suyo, suponía primero, vencer el obstáculo idiomático: entender y hacerse entender. Pero el idioma era solamente la primera vía de acceso a su nuevo entorno social y cultural, “Crece y crece el idioma y con el crecimiento del idioma, creces también con el ambiente, con la cultura, con todo”⁹³. La relación del idioma con la cultura era algo que los misioneros belgas, en su mayoría provenientes de la parte flamenca de Bélgica, no ignoraban tomando en cuenta las largas luchas históricas de reivindicación nacional, cultural y de reconocimiento a la lengua flamenca en su país de origen.

Siendo el español, un idioma más cercano a los primeros misioneros que el chino, no se les dificultó mucho su aprendizaje. Aun así, José Vloeberghs pensaba que “aprender un idioma nuevo cuando uno está cercano a los cincuenta es aún más laborioso. Llego a entender (en mayo de 1955) ocho décimas de lo que escucho alrededor mío, si no hablan muy rápido, ¡pero no soy capaz de decir con fluidez un décimo de lo que quisiera decir!”⁹⁴ Los primeros en llegar, tenían en su haber la experiencia en China y fueron más cautos en términos de su involucramiento en la sociedad guatemalteca. El primer grupo de misioneros de la CICM en Guatemala tuvo a su cargo el departamento de Escuintla. Se instalaron en un primer momento, en Palín, La Democracia, el Puerto San José y Tiquisate, donde estaba localizado el asiento de la United Fruit Company.

Se había acordado que estos primeros misioneros vivieran solos, cosa que no complacía del todo al Superior General. Pero estos misioneros estaban habituados a tales circunstancias pues en China debido a las necesidades pastorales y las grandes distancias, muchos vivían solos. En Guatemala, fue solamente años después que colegas más jóvenes insistieron en la necesidad de vivir en comunidad y construir equipos de trabajo. Aquellos primeros misioneros, sin embargo, se reunían mensualmente. En ese entonces, las parroquias no tenían párrocos residentes, por lo que las iglesias y casas parroquiales, en el caso de que las hubiera, se encontraban en ruinas. En el Puerto San José, no existía casa parroquial así que durante un tiempo Juan Gielen vivió en el sótano del médico de la localidad. La iglesia se inundaba con las lluvias. Por ello, al inicio, la ocupación fundamental de los nuevos misioneros fue la reparación de las iglesias y casas parroquiales (Trinidad, 2015:101).

⁹¹. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

⁹². Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015

⁹³. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015

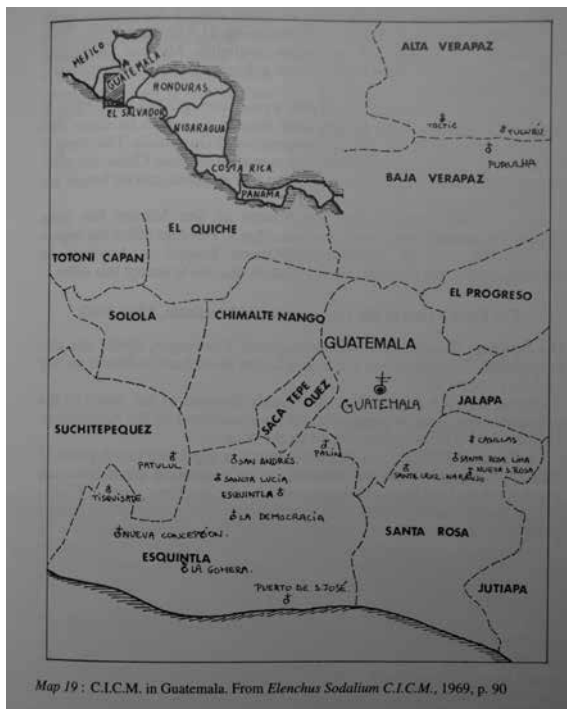
⁹⁴. Traducción libre de Vloeberghs, J (1955). *Débuts au Guatemala. Lettre du 28 juin 1955*. Fuente: Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

En octubre de 1955, se unieron al equipo misionero Piet (Pedro) van Santvoort y Edward (Eduardo) Gerrits, dos miembros holandeses que se habían formado en el Seminario en Holanda y que nunca habían trabajado fuera de las fronteras holandesas. Este equipo de seis misioneros, cubrió todo el departamento de Escuintla.

El clima cálido y húmedo de la Costa Sur era bastante difícil de sobrellevar para estos misioneros. En una carta escrita por el Superior General, Josef Vandeputte, el 14 de enero de 1957, le preguntaba a Jos (José) Vloeberghs si “no sería bueno explorar discretamente si sería posible que los misioneros trabajaran en una región con un clima más templado” (Trinidad, 2015:101). A finales de octubre de 1957, Vloeberghs dirige una carta al Consejo General haciéndole saber que el recién nombrado obispo de Alta y Baja Verapaz, estaba ofreciendo una docena de plazas para los de Scheut en su diócesis. Obviamente, uno de los atractivos de esta región era el clima templado de este territorio, un lugar que se convirtió en el ‘sitio de respiro’ para los sacerdotes que trabajaban en Escuintla. Con la llegada de más misioneros –tanto de ex misioneros en China como sacerdotes holandeses que no habían pisado tierra extranjera– los sacerdotes de Scheut se establecieron en otros departamentos de Guatemala (Trinidad, 2015:105).

Aunque en este capítulo no abordaremos la presencia de los CICM en Las Verapaces y en el departamento de Santa Rosa, sino el desarrollo de su misión en Escuintla y particularmente en Santa Lucía Cotzumalguapa, el siguiente mapa da un panorama de su expansión en territorio guatemalteco.

Figura No.21
Presencia de CICM en Guatemala hacia finales
de la década de 1960



Fuente: Verhelst y Pycke (1995).

Desde la llegada en 1955 hasta mediados de los años sesenta, el trabajo misionero de la CICM en Guatemala estuvo impregnado por el acento sacramental y la administración parroquial, muy en la línea de lo que era la visión predominante del trabajo misionero en ese momento. Los sacerdotes residían en los centros de los pueblos donde vivía la mayoría de la población. Sacerdotes itinerantes visitaban a los poblados aledaños que tuvieran de 500 a 3000 habitantes, una vez a la semana, preferiblemente los domingos. Las aldeas y caseríos de 50 a 500 habitantes se visitaban una vez al mes o cada quince, si se les visitaba del todo. Algunas aldeas recibían la visita del sacerdote solamente una vez al año para su Fiesta Patronal. El acceso a estas aldeas era difícil: a muchas, no se podía llegar con vehículo (Trinidad, 2015:109).

A principios de los años sesenta, había una visión considerablemente uniforme entre los misioneros de la CICM con respecto a trabajo y estilo pastoral. Su ministerio estaba enfocado en la celebración de los sacramentos. Su ministerio pastoral encajaba perfectamente dentro de lo que varios autores clasificaron como el modelo misionero conservador y tradicional.

Mario Trinidad (2015:109-111), en su trabajo sobre la labor de la CICM en Guatemala, habiendo sido uno de los misioneros filipinos que se unió a la misión en las posteriores oleadas de instalación misionera, indica que al principio, el trabajo pastoral seguía la corriente sacramentalista del período previo al Concilio Vaticano II, cuya teología separaba estrictamente lo religioso de lo secular: el campo religioso era el territorio de los sacerdotes y el campo de lo secular, el de los laicos. Si los sacerdotes tenían que adentrarse en la esfera secular por la falta de disponibilidad de laicos, era siempre con el objetivo de una promoción de lo religioso. De hecho, según M. Trinidad, la carta que Omer Degrijse, el Superior General de la CICM de 1961 a 1967, les dirigió a todos los miembros de la congregación hacia finales del Concilio Vaticano II, ilustra bien ese dualismo permanente entre “este mundo” y “el otro mundo” al hacer la distinción entre “apostolado religioso directo” y “apostolado indirecto”, indicando que este último, era secundario y opcional.

Esta teología congregacional fue la que dictó la vida y la acción de los primeros misioneros en Guatemala. En ese sentido, no eran muy diferentes de otros sectores de la Iglesia Católica Guatemalteca, al apoyar las estructuras religiosas, sociales y políticas existentes (Trinidad, 2015:101).

Estos fueron los principales puntos de la orientación pastoral al inicio de la misión de la CICM en Escuintla:

Figura No. 22
Orientación pastoral al inicio de la misión de CICM en
Guatemala

En el campo religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Mantenimiento de la tradición de la Iglesia • Defensa de la autoridad jerárquica • Apoyo a la ortodoxia doctrinal • Pastoral sacramentalista
En el campo social y político	<ul style="list-style-type: none"> • La responsabilidad de los males sociales no hay que buscarla más allá de las deficiencias individuales • La pobreza debe combatirse con acciones de caridad. • Foco individualista que no cuestiona la situación existente. • Aliados en el mantenimiento del status quo. • Relación simbiótica entre la Iglesia, el Estado y la oligarquía (Las capillas eran construidas en las fincas y se instaba a los trabajadores a asistir a misa y a celebraciones religiosas; los finqueros y/o administradores ocupaban las primeras filas, invitando frecuentemente a los sacerdotes a comer después de la misa).

Fuente: Elaboración propia a partir de Trinidad (2015).

Este modelo permanecería sin variaciones por algún tiempo, hasta la llegada de colegas más jóvenes, una década después. Aunque todo el grupo navegaba en las mismas aguas, es decir, aun cuando todos efectivamente eran misioneros pertenecientes a una misma congregación religiosa, ciertamente no todos remaban en la misma dirección (Trinidad, 2015:116).

El encuentro con la realidad de la Costa Sur

Recordemos que la inserción de los misioneros de la Congregación del Inmaculado Corazón de María, se da en un contexto de “revitalización” católica. En otras palabras, la Iglesia Católica Guatemalteca activó, desde mediados de los años treinta del siglo XX, diversos mecanismos con el fin de propagar y afianzar la fe católica en todo el territorio guatemalteco. Como hemos señalado, a partir de los años cuarenta, se produjo un aumento del número de agentes de pastoral –aumento que se explica esencialmente por la llegada de personal religioso extranjero vía distintas congregaciones educativas y misioneras (Sagrado Corazón, Maryknoll, la Compañía de Jesús, CICM.)⁹⁵. En ese momento, Guatemala era considerada como “tierra de misión” (Le Bot, 1992:134) en un sentido de reconquista territorial. Para la mayoría de autores consultados, el incremento de agentes de pastoral es un elemento vital en la redefinición de la lógica institucional de la Iglesia Católica guatemalteca y del proyecto evangelizador, definiéndolo como una “fuerza de apoyo y legitimadora del proceso de cambio y modernización” que caracterizaba los discursos desarrollistas/ de cristianismo social⁹⁶ de mediados del siglo XX (Chea, 1988:67). No

⁹⁵. Las primeras congregaciones que se asientan en Guatemala en el siglo XX son congregaciones educativas como la de los salesianos (1928), los maristas (1932), las hermanas de la Sagrada Familia (1933), entre otras. Todas ellas iniciaron con pocos religiosos/as (por ejemplo, en el caso de los salesianos, eran 2 personas y en el caso de los maristas, el número no rebasaba las 5 personas). Las congregaciones misioneras arriban al país a mediados de los años cuarenta y sobre todo a partir de los años 50 (los Maryknoll en 1944, los de la CICM en 1955, los Misioneros del Sagrado Corazón a finales de 1954). La Compañía de Jesús se consolida en Centroamérica en 1937 a partir del establecimiento de la Viceprovincia dependiente de Centroamérica de la Compañía de Jesús.

⁹⁶. Algunos autores hablan de “developmentalist catholicism”

obstante, como aclarábamos anteriormente, se debe ser cautos en la generalización de esta dinámica tanto a nivel geográfico (no fue una dinámica que se reprodujo en todo el territorio nacional) como en la tipificación del proyecto evangelizador: fue, en realidad, un proyecto que mostró una gran variedad de opciones pastorales y teológicas, enmarcado en distintos contextos socio-económicos, culturales, etc., y caracterizado, precisamente, por la falta de organicidad y de coordinación del trabajo pastoral (Samandú, et.al, 1990:35).

Para profundizar en la comprensión del fortalecimiento institucional de la Iglesia Católica de Guatemala, es necesario mencionar que las dinámicas consideradas se insertaron dentro de un movimiento que marca la transición de una iglesia “enclaustrada” y limitada a las actividades litúrgicas a una iglesia de tipo “expansiva” en la medida en que uno de los pilares del proceso de reestructuración de la iglesia fue la búsqueda de una mayor participación de los laicos. Fue justamente esta apertura, la que estructuró el impulso movilizador de la iglesia que se plasmó en espacios como la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Universitaria Católica (JUCA) y la Acción Católica (AC).

Finalmente, el proceso de articulación de la Iglesia Católica no puede abstraerse de su labor formativa entendida como columna vertebral del proceso de transformación del discurso y de las prácticas eclesíásticas. La creación en los años cuarenta de dos instituciones educativas (El Instituto Indígena Santiago y el colegio Nuestra Señora del Socorro) para preparar a jóvenes maestros indígenas, fue un indicio del cambio de rumbo de la Iglesia en materia de formación⁹⁷. En efecto, la multiplicación de escuelas de formación parroquial y diocesana y la creación de instituciones de capacitación⁹⁸, delinearon el perfil de las nuevas estrategias pastorales en relación a la incidencia en la sociedad guatemalteca, trastocando la visión asistencialista del rol de la Iglesia. Como veremos más adelante, la lógica de la institución educativa –como espacio de formación, pero también como espacio para la creación de liderazgo comunitario– se constituyó en el elemento cohesionador entre las diferentes prácticas pastorales empalmándose con la movilización campesina (Ponciano, 2007).

En síntesis, cuatro lógicas –más o menos superpuestas e interconectadas– son las que articularon, a nuestro parecer, el proceso de “expansión” de la Iglesia Católica guatemalteca **a partir** de los años cuarenta: una lógica de institucionalización⁹⁹, la ampliación del clero diocesano y de la presencia de congregaciones religiosas y, a partir de los años 60, la participación ampliada del laicado y la primacía del componente formativo como soporte de las prácticas de acción pastoral.

En Escuintla, con la llegada de los misioneros de la CICM, la lógica de afianzamiento de la fe católica retomaba, lo hemos dicho, la visión sacramentalista – fue especialmente el caso de la primera oleada de misioneros belgas/holandeses. Esta corriente fue reforzada por organizaciones laicas que fomentaban la recepción de los sacramentos tales como la comunión, la confesión y el bautismo de infantes, la ‘regularización’ de los matrimonios (parejas que

⁹⁷. Solo en el Instituto Santiago y en el Colegio Nuestra Señora del Socorro, se formaron más de sesenta promociones de maestros y maestras.

⁹⁸. Hacemos referencia a distintos centros educativos como el Centro de Desarrollo Integral de Huehuetenango, el Instituto de Capacitación de Quetzaltenango, Centro de Adiestramiento de Promotores Sociales –CAPS–, el Instituto de Capacitación de El Petén, La Casa Pastoral EMAÚS en Escuintla, etc. Además, se debe mencionar a los centros educativos como el Instituto Belga Guatemalteco, el Liceo Javier –fundado en 1952 por los jesuitas–, el colegio Don Bosco conducido por los Salesianos, el colegio Monte María, etc.

⁹⁹. Entendemos la institucionalización no sólo como la reorganización administrativa sino como la reclericalización y su presencia en zonas donde las “bases” habían estado sosteniendo por décadas las prácticas católicas

habían vivido en unión de hecho por muchos años) y la devoción a los Santos. Como en China, estos misioneros establecieron organizaciones tradicionales como la Legión de María, un movimiento mariano dedicado a la oración. Hasta la introducción en los años sesenta de las lenguas vernáculas en las celebraciones litúrgicas, el único idioma utilizado para los servicios religiosos era el latín. El misionero Ricardo Terga, escribía que lo que le daba un ímpetu apasionado al ministerio de la CICM en ese tiempo, era su deseo de “crear familias cristianas fervientes y devotas” a través de la educación en la fe, especialmente de los jóvenes, y de la recepción de los sacramentos¹⁰⁰.

Al desembarcar en Guatemala, sin tener mayor noción del país que encontrarían, la principal preocupación de los misioneros era la condición espiritual de las personas que encontrarían. No se sabe cómo P. van Santvoort obtuvo la información, pero en sus reportes iniciales a la Congregación, hacía constar el desafío que debían enfrentar en los siguientes términos (Trinidad, 2015:112):

Solamente 3% de los fieles cumplen con sus obligaciones cristianas regularmente. 96% de los niños están bautizados y 65%, confirmados. 16% de los fieles han contraído matrimonio por la iglesia, mientras que un 85% de los niños son ilegítimos. Las edades de los que asisten a misa son: 20% niños entre 7 y 12 años, 11% niños entre 12 y 15 años, 2% adolescentes y adultos entre 16 y 30 años, 15% entre 30 y 50 años y 52% son ancianos. La asistencia a misa en relación a la clase social es: 80% pobres, 10% clase media y 5% de la élite. De éstos, 70% son mujeres y solamente un 30%, hombres.

Quizás lo que proporciona más información son las cartas que ellos enviaban al Superior de la Congregación desde su nueva misión. Son cartas que ilustran lo que los misioneros iban observando en el país y en la región de la Costa Sur, centrandos sus comentarios alrededor del desafío pastoral pero dejando entrever la visión que se iban formando sobre el territorio y sus habitantes. Ese era el tono que primaba en las primeras cartas, dando cuenta de una situación de desamparo espiritual del territorio que les había sido asignado. Privilegiaban los recuentos sobre las características de los parroquianos, considerando que muy pocos atendían con atención los sermones o que muy pocos conocían la doctrina. Como hemos dicho, los primeros meses, los misioneros tuvieron que dedicarse a poner en pie las iglesias y casas parroquiales, con la ayuda de donaciones incluso para confeccionar nuevas sotanas. Vloeberghs pedía incluso telas ligeras a causa del calor en Escuintla que no permitía usar materiales pesados.

En el recuento de su visita a Guatemala, el Padre Superior General de la CICM, se asombraba de las condiciones en las que se encontraba la población guatemalteca. Para él, era inconcebible que solo unos cuantos sacerdotes de Scheut se hicieran cargo de todo el departamento de Escuintla. En su carta resaltaba también el estado de las cosas en el país, desde el punto de vista de la presencia de la Iglesia.

Ya todos conocéis la triste penuria de sacerdotes en América Central y en América del Sur. Pero para darse cuenta de las lamentables consecuencias de este estado de cosas, hay que desplazarse al lugar. Todos los habitantes, si se puede decir, han recibido el Bautismo, pero de los siete sacramentos, solo conocen este! Incluso el matrimonio ha sido ignorado completamente por la mayoría de ellos. Hay por lo tanto, una masa de familias irregulares. La población está compuesta por indígenas y ladinos. En las “buenas” parroquias, le preguntaba al cura del lugar sobre la situación. (...) Aproximadamente la mitad de las familias indígenas tenían hogares en regla, mientras que solamente un quinto de los ladinos los tenía... No tiremos la piedra a estas pobres gentes; en la mayoría de casos la culpa la tiene la ausencia de sacerdotes. Muchos habitantes no han tenido sacerdotes desde hace una decena de años y además, están sin instrucción, sin sacramentos, sin misas. Una cosa ha permanecido en

¹⁰⁰. Cita de Terga, Ricardo. Nuestras raíces. Ixim (9) sp. 1988 en Trinidad (2016:116).”

voga: el culto a los Santos. Y los días en los que se cargan sus estatuas en procesión alrededor de los pueblos, son verdaderos días de fiesta. Inevitablemente, con el curso de los años, se ha deslizado en ese culto de Santos no pocas prácticas que rozan la superstición, y faltará mucho tiempo y trabajo arduo para reenseñarle a esta población la vida cristiana pura y sin mezclas¹⁰¹.

La visita que hizo la comitiva de la CICM desde Bélgica en 1958 y que empezara en Estados Unidos para luego viajar a México y Centroamérica, tenía en sus manos casi tres años de cartas de los misioneros en la región. Pero nada era mejor que “desplazarse al lugar”, tener la información de primera mano, palpar apenas la realidad en la que se habían insertado los misioneros y por supuesto, el viaje era un espaldarazo a las personas trabajando en la misión de Guatemala.

Figura No.23
Visita Superior de General de la CICM a Guatemala (1958)



Fuente: Archivo General Scheut-CICM (BE/942855/1489/40-3). KADOC (Lovaina, Bélgica).

Varias observaciones pueden extraerse de este escrito que se envía como carta. A parte de las reflexiones emitidas sobre las “costumbres religiosas” que les resultaban, por decir lo menos, ‘extrañas’, la preocupación fundamental que emana del reporte de la visita sigue siendo el estado de penuria y precariedad en la atención espiritual del pueblo guatemalteco. Se logra entrever que los visitantes también abogan por una misión que se extienda en el tiempo pues la tarea, piensan es ardua. Para ellos la misión tendría, sin duda, un componente de “reeducación religiosa” vista básicamente desde el ángulo sacramentalista. No es de extrañar que en los relatos de los catequistas se mencione, por ejemplo, la importancia de regularizar los matrimonios en la Costa Sur.

Los reportes oficiales de 1957 a 1967 a la Congregación, reforzaban esta evaluación negativa de la situación religiosa del pueblo en Escuintla. En su reporte de 1957, Alfons Labaere, señalaba que aunque la mayoría eran bautizados, solamente muy pocos hacían su primera comunión y era aún menor la población que se casaba por la iglesia. Solamente algunos mo-

¹⁰¹. Traducción libre de Sercu, Frans (1958). *Le voyage du TRP GENERAL. Lettre du 1er juillet 1958*. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

rían con el beneficio de los últimos sacramentos.¹⁰² Por ello, en su reporte de 1967 Antonio de Vocht y Pedro van Santvoort describían su ministerio pastoral como el “reavivamiento de una iglesia durmiente”, proceso complicado por la “ignorancia religiosa, la ausencia de vida sacramental, la situación social desastrosa y la falta de sacerdotes” (van den Eerenbeemt, 1974:43).

Nótese la evocación a la “situación social desastrosa”. Evidentemente, los primeros misioneros, por la experiencia de expulsión de China Comunista, llegaron a Guatemala imbuidos por una postura anticomunista, a la cual apelaba también el máximo representante de la Iglesia Católica en Guatemala.

No podemos inferir a qué se referían exactamente van Santvoort y de Vocht con esta alusión a la situación social que ellos observaban en Escuintla, pero podemos suponer que al instalarse en la Costa Sur, podían conocer de primera mano las condiciones de vida de los fieles. Una de las primeras parroquias atendidas fue la de Tiquisate, lugar conocido por la implantación de la United Fruit Company que acogió y apoyó financieramente la instalación de los primeros misioneros. Aunque no hay mayor constancia de la relación entre estos últimos y los trabajadores de las plantaciones bananeras, resulta difícil no especular sobre el encuentro de los misioneros con la realidad en las fincas. Apenas unos años antes de la llegada de los padres de Scheut a Tiquisate, después de la caída de Jacobo Árbenz, muchos campesinos y trabajadores fueron asesinados en la Finca Jocotén “Cuando cayó Arbenz hubo masacres en la finca Jocotén; fue el Ejército de Castillo Armas y los del MLN los que masacraban, metían a la gente en pozos y luego los enterraban con tractores en la finca.” (Testigo directo CEH)¹⁰³ No es imposible imaginar que los misioneros no solo supieran de estas historias sino que conocieran las condiciones de vida y de trabajo de la población a los que ellos asistían espiritualmente. Tampoco podía pasar desapercibida la migración estacional de los trabajadores del Altiplano Central y Occidental hacia las fincas de la Costa Sur, aún y cuando no asumieran una postura crítica. Se calculaba que la migración estacional hacia la Costa podría ser de 250,000 indígenas (hombres, mujeres y niños) para trabajar en las fincas de café, algodón y caña de azúcar.¹⁰⁴ Como lo documentó en su momento Ricardo Falla en su texto “Las fuerzas de la cuadrilla indígena” ampliado después en el artículo “El voluntario de la Costa”, las condiciones de trabajo de estos trabajadores migratorios en las fincas de algodón y caña de azúcar (durante el período de la zafra) eran sumamente precarias como el autor ilustra con la descripción de las rutinas de trabajo, alimentación y condiciones de habitación temporal:

*(...) Las galeras [donde duermen los trabajadores y sus familias que bajan del Altiplano] fueron acondicionadas con paredes de bloques. Los techos son de lámina. Las paredes no topan con el techo, de modo que corre el viento y entra la luz. La gente extiende costales sobre el cemento y se cubre con una colcha. No había camastros. No había pulgas y además era imposible clavarlos, como se hace en el piso de tierra. Tal vez alguno usaba nylon debajo del saco, pero no había problema de humedad, sino de frío. No me fijé qué se usaba de almohada. Pero en la cabecera se guardan toda clase de cosas que cada uno ha bajado de tierra fría y que se guardan en una sábana. Al salir al trabajo, se deja colgada la sábana o el costal.*¹⁰⁵

¹⁰². Labaere CICM, A. (1956). *Report on Guatemala to the 1957 CICM General Chapter*. Mencionado en Trinidad (2014:43)

¹⁰³. Véase el Informe Guatemala Memoria del Silencio: <http://biblioteca.oj.gob.gt/digitales/1134.pdf>

¹⁰⁴. Schmidt, Lester. Trabajadores migratorios y desarrollo económico. IIES/USAC, citado por Ricardo Falla en “Las Fuerzas de la cuadrilla indígena” (s.f).

¹⁰⁵. Véase Falla, Ricardo (s.f). Las fuerzas de la cuadrilla indígena.

Mientras daban cuenta de la precariedad de los “cuidados espirituales” existentes, también compartían impresiones generales sobre la realidad de la vida de las poblaciones confiadas a su ministerio.

Figura No.24
Un Ford como pionero



Fuente: Dibujo de Art. Van den Bossche, en el artículo de Gerrits, Ed (1956). *Une Ford comme pionnier*. Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

Estoy en Tiquisate desde hace tres semanas para ayudar al cura, un Padre Franciscano. Aquí hay grandes plantaciones de bananos, donde ponen a un número considerable de obreros a trabajar. Es una zona parroquial muy vasta y me toca justamente dar misa en las aldeas aledañas, por turnos. Hoy salimos de madrugada, pero a diez kilómetros del lugar al que nos tocaba llegar, nos empantanamos. A las nueve y media, hacíamos mi sacristán y yo, nuestra entrada triunfal al pueblo, o mejor dicho a la pequeña aglomeración con algunas casitas escondidas en medio del monte. El altar estaba levantado en una cabaña sobre pilotes, y en un pequeño

rincón de a la par, que de ordinario sirve de bodega a un carpintero del lugar, pude comenzar a escuchar una veintena de confesiones. En la misa, había bastante gente, pero temo fuertemente que no entendieran sino poca cosa de mi sermón, el cual no obstante, escucharon con atención ejemplar. Paciencia y tiempo... Después de la misa me faltaba todavía administrar cuatro bautismos y, siguiendo una costumbre que estas gentes valientes del lugar cuidan como su propia vida, imponer el evangelio a varios niños.¹⁰⁶

En esta breve carta de junio, empezando la temporada de lluvias en la zona de la Costa Sur, nos damos cuenta de las dificultades para acceder a los distintos poblados que tuvieron que sortear Vloeberghs y su sacristán, que era presumiblemente de Tiquisate. La distancia recorrida podría no haber sido tan distante como el acceso, difícil. En otra carta que escribiría Eduardo Gerrits, decía que el verdadero pionero en esas tierras ‘inhospitalarias’ de la costa, era una vieja camioneta Ford que usaron los misioneros para desplazarse¹⁰⁷, un carro que, al parecer, los dejaría varados en más de una ocasión.

Una constante en las cartas es la descripción de las condiciones precarias de los altares, y de las iglesias en general. Ellos perciben que había una gran necesidad de parte de la gente de ser atendidos, de alguna manera. Lo que les sorprende a los misioneros, además de las condiciones difíciles de acceso, es que “aun así, esas áreas estuvieran pobladas”¹⁰⁸. De ahí, la acogida que reciben frecuentemente cuando visitan las diversas comunidades: “nuestra entrada triun-

¹⁰⁶. Traducción libre de Vloeberghs, J (1955). *Débuts au Guatemala. Lettre du 28 juin 1955*. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

¹⁰⁷. Traducción libre de Gerrits, Ed (1956). *Une Ford comme pionnier*. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

¹⁰⁸. Traducción libre de Gerrits, Ed (1956). *Une Ford comme pionnier*. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

fal”, escribía Vloeberghs, quizás porque no solo era un triunfo haber llegado sino también por el recibimiento que les esperaba. Con frecuencia, la mayoría de comentarios hacían referencia al trabajo que se les había asignado: oficiar bautismos, dar los sermones, los principios básicos de la doctrina, escuchar las confesiones etc. Era un trabajo arduo, si uno hace el recuento de lo que cada visita implicaba. Además, las cartas dan la impresión que los misioneros miraban su trabajo pastoral como un trabajo a largo plazo dadas las condiciones de “ausencia de atención espiritual” en las que se encontraban las poblaciones con las que trabajaban. ‘Paciencia y tiempo’ repite Vloeberghs a sus compañeros. Esa fue una de las primeras consignas de trabajo, pues como insistía P. van Santvoort en una primera evaluación sobre la Iglesia Católica en Guatemala, “estas gentes han sido abandonadas a su suerte durante cien años”.¹⁰⁹ “

A pesar de todo, tengo esperanza” escribía José Vloeberghs en otra carta de 1957, “con tiempo y un poco de paciencia pienso hacer de estas costumbres [hablaba de las costumbres alrededor de la celebración de Semana Santa] un medio para atraer a la gente, enseñarles a rezar, llevarlos a adentrarse en ellos mismos”¹¹⁰

Al estar en contacto con la población, querían entender mejor cuál iba a ser la naturaleza de su trabajo. Por ello, se dieron a la tarea de analizar el contexto histórico de desarrollo de la Iglesia Católica pero, ya en el terreno, también querían entender las prácticas religiosas de las gentes con las que convivían. Los primeros en hacer un recuento detallado fueron van Santvoort y Vloeberghs, quien redactaría una carta describiendo en detalle las celebraciones diarias en el período de Semana Santa.

No es imposible entonces imaginar que los misioneros CICM, ávidos de adentrarse en el nuevo territorio que les había sido confiado, no detectarían las contradicciones sociales que se vivían en las fincas y en los pueblos en donde ejercían su ministerio. Lo cierto es que no fue sino hasta el arribo de colegas recientemente ordenados y, por lo tanto, más jóvenes y sin una experiencia misionera anterior, que se empieza a tratar la situación social en relación con el trabajo pastoral de la CICM. Inicialmente, el imaginario de misión estaba orientado por el principio de *extra Ecclesia nulla salus* —entendiendo la misión en sentido prioritariamente geográfico con un fuerte acento en la propagación del evangelio. El estar expuestos a una realidad que les resultaba completamente diferente, supuso para algunos un descenramiento de sus propias certezas y/o rutinas cotidianas.

3. Las fuentes para la introducción de un nuevo proyecto pastoral en Escuintla

Impresiones iniciales de los misioneros

Hemos insistido en el hecho de cómo los misioneros al llegar a Guatemala, encuentran una realidad distinta a la que conocían. Obviamente, era algo que los misioneros sabían de antemano pues no les era ajeno el hecho de que al salir de su país, encontrarían una sociedad que para ellos les sería completamente desconocida. Los “ex-chinos” tenían ya una experiencia anterior y sabían lo que significaba, no sólo en términos pastorales sino personales. Como relata Mario Trinidad (2015:126-137), los misioneros sacerdotes, religiosas y hermanos de la congregación pasaban por un período de preparación antes de ser enviados a sus países

¹⁰⁹. Traducción libre de van Santvoort, Petrus (1955). *La situation actuelle de l'Eglise Catholique au Guatemala*. 1955. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

¹¹⁰. Traducción libre de Vloeberghs, P.(1956). *La Semaine Sainte au Guatémala. Lettre de 1957*. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM (a.4.7.1.1). KADOC (Lovaina, Bélgica).

de misión. El período de preparación que incluía una capacitación académica, espiritual y física, tenía como objetivo imbuir a los misioneros en un marco de preparación psicológica para enfrentar los desafíos de la vida en un nuevo país y una nueva cultura.

Se asumía, continúa Trinidad (2015:217), que esta preparación iba a equipar al misionero con las capacidades básicas para sobrevivir el shock cultural inicial y adaptarse felizmente a su nuevo entorno. Se asumía además que si no todos, sí la mayoría de los misioneros iban a pasar toda su vida en este nuevo país. Mario Trinidad fue parte de la CICM. En su trabajo sobre la historia de la CICM en Guatemala, se dio a la tarea de entrevistar a sus antiguos compañeros y compañeras de misión. Una de ellas, fue la hermana Sabine Mortier, una de las religiosas que –como veremos más adelante, integraría el equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa-. Sabine Mortier, quien llega en Guatemala en 1966, casi diez años después del primer arribo de misioneros de Scheut, y recién salida del noviciado, le cuenta que a pesar de la preparación recibida y del período de adaptación que se les daba en la ciudad de Guatemala, ninguno de ellos estaba en verdad preparado para la realidad guatemalteca:

Vas a las misiones y piensas que estás preparada para ir a esas misiones, y luego ves la realidad de la gente. Entonces empiezas a pensar desde la realidad de la gente y ya no tanto desde la manera en la que has estado pensando. Y las cosas te hacen cambiar poco a poco. No puedo decir que las cosas pasen en un día. Pero te hacen cambiar. Estás viviendo con la gente. Tu meta es lidiar con las vidas de la gente y crecer juntos, en la fe, educación, hacia Dios (Trinidad, 2015:127).

La conclusión a la que llegaba Sabine Mortier, es compartida por los misioneros. Nadie estaba realmente preparado para lo que iban a vivir en Guatemala. “Luego ves la realidad de la gente”, dice Sabine. Para ellos, la pobreza –no totalmente desconocida- era algo muy distinto a lo que ellos se esperaban al llegar a Guatemala. ¿Qué era lo que miraban para que con el tiempo lo llegaran a calificar de intolerable? Lo primero que alcanzaban a percibir sus ojos de misioneros era una gran demanda por atención espiritual. Lo explica mejor uno de los misioneros que llegó a la cabecera de Escuintla en 1964,

Había una gran demanda de sacramentos, de bautismos, de misas, especialmente de celebración de misas de difuntos, y como el terreno era tan extenso, porque llegaba hasta el puerto de San José donde había otra parroquia, entonces por ejemplo Masagua que es otro municipio, pertenecía a la parroquia de ahí, y era un terreno muy poblado, y había muchas fincas y muchas aldeas, entonces había tanta demanda que tú, y eso lo comprobamos después, podrías llenar tu tiempo solamente con bautizos y misas.¹¹¹

No querían llenar su tiempo solo para hacerse cargo de los bautizos y de las misas, notando las necesidades cotidianas de las personas en Escuintla. La realidad del trabajo de las fincas los golpeaba, insisten los exmisioneros entrevistados.

En Xatá no había hospital ni clínica, sólo recuerdo que decían que había un dispensario donde había algunas medicinas para alguien que se enfermara, pero realmente era muy poco lo que allí había. Porque había veces que la gente se enfermaba y no encontraban allí la medicina; algunas veces se morían sin tener posibilidad de atención médica y en el caso de otros pues salían hasta el pueblo de Santa Lucía (Cotzumalguapa) para buscar a un médico. Pero estos casos eran sólo para aquellos que tenían esa posibilidad. También cuando sacaban a algún enfermo o herido de la finca, lo hacían en los tractores de la finca porque no había un carro directamente para eso. Lo que sí recuerdo era que a veces llegaban en grupo las enfermeras a vacunar a los niños.¹¹²

¹¹¹. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

¹¹². Entrevista Gua3. Ciudad de Guatemala, 13/04/2015.

El proceso de cambio

Sin embargo, el cambio de la orientación del trabajo pastoral, como bien lo dice Sabine Mortier, no sucedió de la noche a la mañana. El proceso involucró varios elementos. Posiblemente, el roce cotidiano con la realidad que poco a poco se fue transformando en un ‘grito de indignación’ tuvo que ver con un cuestionamiento de su propio trabajo en el contexto de la Costa Sur. “¿Qué hago en estas situaciones y con la gente que vive en tales circunstancias? ¿Qué replanteamientos conlleva esta inconformidad en términos de mi compromiso pastoral? ¿Qué críticas supone esta inconformidad a las visiones imperantes sobre el trabajo pastoral?” Por eso es que tal grito se vinculó a una lectura autocrítica tanto del papel del misionero y del ser católico. Es un proceso que abrió la puerta a una reflexión profunda que, en muchos casos, se acompañaría de una auto-crítica personal que confrontaría su formación y la orientación de su trabajo con la práctica que los interpelaba a diario.

Uno de los elementos importantes a considerar es que los misioneros CICM llegaron por oleadas a Guatemala. En otras palabras, el grupo misionero se fue alimentando poco a poco con nuevos miembros, más jóvenes en su mayoría que los pioneros que desembarcaron en 1955 en el país. En realidad, las distintas oleadas consolidaron un grupo misionero sólido, aunque no por ello, homogéneo. En los primeros cinco años de la congregación en Guatemala (de 1955 a 1960), llegaron veinte misioneros al país, doce holandeses y ocho belgas.

Aun compartiendo el mismo idioma —el flamenco ‘dutch’ en Holanda y ‘flemish’ en Bélgica— tanto belgas como holandeses insistían en que eran histórica, cultural, religiosa e incluso lingüísticamente, diferentes. Hubo solamente un belga de Valonia (la parte francesa de Bélgica), que llegó en 1968. La mitad de estos misioneros había trabajado en China (ocho belgas y dos holandeses) antes de llegar a Guatemala, tres de los cuales estuvieron encarcelados de 10 meses hasta casi dos años en las cárceles de la China comunista. Ocho misioneros holandeses primero trabajaron en Holanda después de ser ordenados como sacerdotes ya sea en los seminarios de la CICM o en misiones de campañas de sensibilización al evangelio. En esa primera oleada, solamente dos jóvenes holandeses fueron los que llegaron a Guatemala, directamente después de haber sido ordenados, siendo Guatemala su primera asignación. A pesar de las diferencias en esta primera generación de misioneros, los misioneros que llegarían después de 1960, la catalogaríamos como *los viejos* o como *los chinos*. El término *los viejos* no se usaría en referencia a una edad cronológica, por lo menos no en primera instancia (Trinidad, 2015:124).

Uno de los jóvenes misioneros que llegó a Escuintla en 1966, indicaba que el territorio parroquial era demasiado extenso y no les daba tiempo de profundizar en otro tipo de actividades que no fuera oficiar consecutivamente misas, bautismos, etc. “No había oportunidad para dar catequesis para explicar a la gente de qué se trataba. Nosotros empezamos a criticar eso como un ritualismo [solo dar misas, celebrar sacramentos], es algo que funcionaba automáticamente, solo por hacer el rito, pero eso no hacía nada porque no habías platicado realmente qué estabas haciendo, qué significaba eso. O sea, para nosotros había una falta de evangelización previa antes de la celebración del sacramento (...) El resultado necesariamente iba a ser muy de pastoral administrativa, muy administrativa, por ejemplo, después de realizar cuarenta bautizos, había que inscribir cada bautismo en el libro de los bautismos. Entonces, tal vez, trabajabas medio día solo en escribir, inscribir, ayudado por el acta de nacimiento, quién es el papá, quién es la mamá, había que apuntar también los padrinos y todo eso¹¹³”.

¹¹³. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

Poco a poco se fue formando una distinción entre “viejos” misioneros chinos y los jóvenes misioneros que fueron llegando a principios de la década de los sesenta. La principal diferencia entre los viejos y los jóvenes fueron sus distintas estrategias pastorales, inspiradas por diferentes teologías, ideologías y visiones del mundo. Los “viejos” continuaban con su visión tradicional de “compartir la fe” mediante la celebración de los sacramentos, la educación en cuanto al correcto entendimiento de la doctrina de la iglesia, la observancia del derecho canónico, la promoción de prácticas piadosas y la espiritualidad individual enfocada en el más allá. Aunque sí llevaban a cabo “actos caritativos”, estas actividades eran consideradas secundarias y optativas con respecto a sus principales funciones sacerdotales.

No consideraban parte de sus responsabilidades entender por qué la mayor parte de sus parroquianos eran pobres, analfabetos o morían prematuramente. Los jóvenes, sin embargo, gradualmente fueron sumergiéndose en las vidas de la mayoría de sus parroquianos. Este involucramiento llevó a estos jóvenes a aguas no exploradas en términos de reflexiones teológicas y prácticas pastorales. Vivir de manera temporal o permanente en la Costa Sur (compartir espacios cotidianos, acompañar a los mozos colonos, viajar y a veces también trabajar con los campesinos –en las fincas o en los parcelamientos, por ejemplo) supuso para muchos misioneros palpar el rostro de la pobreza. El golpe de la pobreza, como ya hemos visto, se vivió como una experiencia de iniciación.

Yo me recuerdo bien que un día estaba yo en una finca y estaba con un grupo después en la tarde, como a las 5 o 6 de la tarde, llegaba el grupo para platicar la Familia de Dios y el tema, buscábamos un tema, discutíamos con la gente y después las preguntas, la reflexión, como para ir creciendo hacia una autoestima, un auto concepto de lo que estaba pasando a su alrededor y la respuesta de la Iglesia. Pero me llamó la atención un momento ahí, yo dije “Qué es lo que está pasando en el grupo” porque nadie aportaba, hasta que un tipo me dijo “Mira Antonio, yo me levanté a las 4 de la mañana, desde las 5 de la mañana estoy cortando caña hasta las 4 de la tarde y después me fui a la casa, me bañé y me vine acá. Yo quiero descansar un ratito acá. Pero ¿Cómo crees tú que después de tantas horas de sol en mi cabeza yo todavía sea capaz de reflexionar? Déjame un ratito tranquilo porque yo quiero reflexionar, pero déjame porque mi cabeza ya está revuelta.” Entonces este fue un tema, fue una cosa que me hizo pensar mucho...”¹¹⁴

Las nuevas olas misioneras coincidían también con aires de cambio y reflexión en la Iglesia Católica durante los años del **Concilio Vaticano II**. Este es un elemento que no debe pasar desapercibido pues este entorno de renovación pastoral marcó también las nuevas dinámicas pastorales que fueron introduciéndose en la Costa Sur. Hasta finales de los años cincuenta, la Iglesia Católica Guatemalteca mantiene un perfil sacramentalista que situaba a los problemas socio-económicos del país en una órbita externa al campo de acción de la Iglesia. Paralelamente, la alta jerarquía de la Iglesia Católica había tomado las riendas de una cruzada anticomunista en el país (recuérdese la peregrinación con el Cristo Negro de Esquipulas para que – en palabras del arzobispo Rossell- “Guatemala no cayera en las garras del comunismo”). En esos años, en un clima de alta polarización política, la Iglesia aparece como un actor de primer orden¹¹⁵.

Sin embargo, las contradicciones internas en el seno de la Iglesia conducen a un debate intenso sobre su rol en el escenario político guatemalteco y en general, sobre la acción

¹¹⁴. Entrevista ExM4. Ciudad de Guatemala 30/04/2015.

¹¹⁵. No en vano, Monseñor Rossell declara en julio de 1954, después de la caída del gobierno de Arbenz, que la Iglesia no necesita adquirir ninguna hegemonía porque la tiene y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina, colaboran en sus obras...” (Citado por Ricardo Bendaña 2001b:14)

pastoral de la ICG. Estos debates se refuerzan por los aires de renovación que se respiran en términos globales al interior de la Iglesia Católica. Este entorno es fundamental para entender cómo en los años sesenta y setenta, se actualizan en el territorio guatemalteco nuevas perspectivas de práctica pastoral. Por ello, el Concilio Vaticano II (1962-1965) y sobre todo su recepción en América Latina¹¹⁶, cobran especial interés para los estudiosos del caso de Guatemala en la medida en que se conformó un movimiento de renovación eclesial e institucional de la Iglesia en torno a una declarada *opción por los pobres*. En efecto, por vez primera, las conclusiones del Concilio se pronunciaron a favor del abandono del espíritu de triunfalismo tridentino de la Iglesia. Recordemos igualmente que, ya a principios de los años sesenta, Juan XXIII afirmaba que “frente a los pueblos del Tercer Mundo, la Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos, pero principalmente la Iglesia de los Pobres”¹¹⁷.

Según Ruiz Robelo (2002:17-20), aunque el Concilio Vaticano II “se movió en una perspectiva europea, América Latina vio este acontecimiento eclesial una esperanza para el futuro de la Iglesia y de los pueblos oprimidos; una llamada a testimoniar su Fe en su propio contexto, asumiendo su realidad histórica”. La segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín celebrada en 1968, retomó este reto poniendo en el centro el tema de la pobreza y de los pobres en el continente. En el marco de la conferencia de Medellín, la *opción por los pobres* implicaría dos acciones: la *evangelización de los pobres* y la *solidaridad con los que sufren*. Así, el documento de Medellín abordaba la noción de pobreza recuperando tres acepciones:

- La pobreza como pobreza espiritual, que es *la apertura a Dios, sin apearse a los bienes de este mundo*.
- La pobreza como carencia de los bienes materiales, considerado como un mal –fruto del egoísmo y de la injusticia social
- La pobreza como compromiso con los necesitados. El compromiso se expresa en términos de *solidaridad*

Los misioneros que llegaron en 1955 a Guatemala, tenían claramente una formación preconiliar. La formación de todos los misioneros se daba en los Seminarios ya sea en Holanda (Nimega), Bélgica (en Lovaina para los belgas flamencos, en Jambes para los belgas francófonos) o en los demás seminarios que ya se habían conformado en Estados Unidos, el Congo, o Camerún o en las Islas Filipinas. Todavía los que estudiarían a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta estarían imbuidos en una formación con orientación preconiliar. Fueron, de hecho, los que formaron la última generación preconiliar.

Durante y sobre todo, después del Concilio Vaticano II, los estudiantes CICM no importando el lugar de estudios –en Bélgica, Holanda, Estados Unidos, Camerún o las Islas Filipinas- estarían expuestos a las ideas de los filósofos y teólogos modernos, lo cual era un giro significativo al enfoque tradicional basado en la filosofía y teología de San Tomás de Aquino. Estos estudios promovieron un pensamiento crítico que más tarde ayudaría a estos estudiantes a preguntarse, cuando fueran enviados a sus tierras de misión, el significado de su presencia en tales territorios. Como consta en las entrevistas que condujera Mario Trinidad con sus

¹¹⁶. A través de las conferencias episcopales de Medellín -1968- y Puebla -1979-.

¹¹⁷. Para una ampliación sobre las posturas de Juan XXIII, referirse a las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963)

excompañeros, algunos incluso fueron expuestos a las ideas del diálogo interreligioso y los inicios de lo que después se llamaría la teología de la liberación (Trinidad, 2015: 131).

Otro componente de la formación, además de los estudios en el seminario, era la práctica y la experiencia pastoral (asesoramiento, educación en catequesis, formación de líderes parroquiales, etc.). Sin embargo, las oportunidades para trabajar en parroquias eran muy limitadas en Bélgica u Holanda. De los misioneros que fueron llegando después de 1960 a Guatemala, casi ninguno de los sacerdotes tenía una experiencia pastoral extensa antes de llegar al país. Tal vez debido a la abundante presencia de sacerdotes que ya se hacían cargo de las parroquias, parece que los misioneros europeos CICM tenían una limitada práctica pastoral durante sus años de estudios, como por ejemplo, enseñar catecismo en alguna escuela primaria. Ninguno de estos recién ordenados sacerdotes, hermanos o hermanas ICM, había tenido experiencia en algún país del llamado “Tercer Mundo” antes de viajar hacia Guatemala, excepto por uno de ellos que había trabajado previamente en República Dominicana. Todos sin excepción –concluye M. Trinidad- se ajustaban a la clásica descripción del misionero católico de aquellos años: los sacerdotes, hermanos, hermanas y algunos cuantos voluntarios laicos que llegaron desde el Primer Mundo habían sido formados con la idea general de “sembrar la Iglesia” en el Tercer Mundo (Trinidad, 2015:125).

Esto no sería el caso de los misioneros que llegaron desde las Islas Filipinas a Guatemala, en las olas tardías de incorporación de sacerdotes a la misión de la CICM. Los misioneros filipinos tuvieron un entrenamiento pastoral diferente. Eran, además, seminaristas del Tercer Mundo que iban a trabajar a países del Tercer Mundo y ahí, sabían que la escasez de sacerdotes abría más oportunidades para que los laicos y laicas se involucraran en el trabajo pastoral. Los seminaristas filipinos traían consigo otro bagaje pastoral que correspondía también a la situación social y política de la cual eran parte en Filipinas. De hecho, los primeros cuatro misioneros CICM de Las Filipinas, fueron parte de lo que llamaron la *First Quarter Storm* (en filipino, *Sigwa ng Unang Kuwarta*), que fue un conjunto de marchas y jornadas de protesta en 1970 en contra de la dictadura de Ferdinand Marcos. Luego de estas protestas, Marcos instaló la Ley Marcial que duraría hasta 1972, marcada por una fase de represión a estudiantes, y activistas de la “Tormenta”. Uno de los misioneros filipinos (Dulay), citado por Mario Trinidad (2015:133) recuerda que,

Durante nuestros estudios fuimos parte de la First Quarter Storm. Fuimos los primeros de Scheut en participar en marchas y protestas callejeras; los primeros que protestamos en contra de Marcos el 26 de enero de 1979, en frente del Congreso, demandando una convención constitucional no-partidista. (Una de nuestras pancartas hechas a mano, decía “Dios no es partidista”). No podíamos decir que estábamos influenciados por la Teología de la Liberación porque no sabíamos entonces nada de ella. Éramos parte de la extendida protesta estudiantil. Estábamos involucrados en la teoría y en la práctica.

Su práctica pastoral también se complementó con el trabajo pastoral en las villas y barrios pobres y en el campo. No solo tuvieron contacto con campesinos sin tierra que venían a acampar a la capital Manila en demanda de una reforma agraria, sino que también participaron en organizaciones campesinas y obreras, organizaciones juveniles como la YCW (*Youth Christian Workers*) y de la iglesia, desde su primer año de noviciado, y durante los estudios de filosofía y teología. En el verano de 1970, varios de estos seminaristas se inscribieron en el Instituto de Orden Social, manejado por jesuitas, para un curso sobre dinámicas grupales, desarrollo comunitario, cooperativas y doctrina social de la Iglesia. Fue así como conocieron el método de organización comunitaria de Saúl Alinsky¹¹⁸, en los inicios de la Organización

¹¹⁸. **Saul David Alinsky** (1909 – 1972), judío Americano, es considerado como uno de los fundadores de la orga-

Zone One Tondo, una organización de base en uno de los barrios marginales más grandes de Manila de esa época (Trinidad, 2015:135).

Aunque ninguno de los misioneros filipinos supiera lo que su trabajo les deparaba en Guatemala, no hay duda de que estas experiencias de trabajo con campesinos, trabajadores, habitantes de barrios marginales, pescadores y activistas estudiantiles, fueron útiles en la misión en la Costa Sur, teniendo la convicción no solo de la necesidad de un cambio de las condiciones de las sociedades en las que trabajaban sino de que tal cambio provendría de aquellos que eran los más afectados por la discriminación y la distribución desigual e injusta del bienestar social (Trinidad, 2015:139).

Aún con las diferencias de las trayectorias entre los misioneros CICM que llegaron después de los sesenta a Guatemala, la realidad a la que se vieron confrontados en el día a día en la Costa Sur y otras regiones del país, los haría darse cuenta que tanto el marco como el lenguaje teológico, así como la visión católica del mundo con los que habían sido formados, se estaban quedando cortos para aprehender tal realidad y para ser pastores en ella¹¹⁹.

Otros elementos también contribuyeron a los cambios paulatinos en el trabajo pastoral de los misioneros en Escuintla. Debido a la geopolítica de la región y a los desarrollos dentro de la Iglesia Católica, ciertos cambios comenzaron a ocurrir. El Superior General de la Congregación del Inmaculado Corazón de María alentó fuertemente a sus miembros en Guatemala a beneficiarse de estudios en institutos mexicanos y latinoamericanos, así como a exponerse a sí mismos a iniciativas en otros países de Latinoamérica, una oportunidad que muchos miembros jóvenes aprovecharon. Uno de esos institutos, fue el Centro Intercultural de Documentación en Cuernavaca, México (CIDOC -fundado por Monseñor Ivan Illich de la Arquidiócesis de Nueva York), al cual sería enviado Vande Meulebroucke en 1963. Este instituto tenía como propósito preparar a los misioneros para América Latina. Ahí, Vande Meulebroucke aprendió más que el idioma español –que era su principal objetivo. Entrevistado por Mario Trinidad, Vande Meulebroucke describe su estadía en el CIDOC como una experiencia que no solo afianzó sus conocimientos de español sino que desafió sus certezas sobre el objetivo y la vida misionera:

Había una treintena de nosotros, un maestro por cada dos estudiantes. Para ese entonces ya sabíamos un poquito de español. Estudié durante cuatro meses. Lo que realmente me gustaba de Illich era la manera de ver la realidad. La primera sesión del Vaticano II acaba justo de finalizar y ya estábamos celebrando misa en español. ¡Esto era fabuloso! Las pláticas que Illich y otros daban sobre antropología, sociología, religión –eso nos sacudió. Éramos americanos, belgas, franceses e italianos.

Una vez que terminábamos y retornábamos a nuestros países de misión, decíamos: ‘¿y ahora qué haremos allí? Miremos lo que la gente va a decir’. Ya no teníamos la certeza anterior de que ‘lo que íbamos a hacer era... comunicarles a Cristo’. Ya no había eso.

Otro de los centros de formación que sería relevante para algunos misioneros CICM en Guatemala, fue el Instituto de Capacitación Misionera que se estableció en 1968 en la ciudad de Guatemala bajo los auspicios de la Conferencia de Religiosos de Guatemala (CONFREGUA). El instituto ofrecía a los recién llegados misioneros de distintas congregaciones, clases de

nización comunitaria moderna, conocido por cuatro décadas de organización política, cuyas principales premisas publicaría en su libro “Rules for Radicals” (Reglas para radicales). Su trabajo se enfocó en el mejoramiento de las condiciones de vida en comunidades pobres en Estados Unidos. En la década de los cincuenta, empezó a atender ghettos de población afroamericana, empezando en Chicago, luego en California, Michigan y Nueva York.

¹¹⁹. El teólogo Gustavo Gutiérrez utiliza la siguiente expresión para dar cuenta de ese sentimiento de desazón e impotencia frente a la realidad: ‘huérfanos teológicos’.

español y una introducción a la realidad socio-económica, política, cultural y religiosa de Guatemala. El encuentro con distintas congregaciones (en particular con los jesuitas) también permitió la comunicación diversa y la reflexión sobre la pluralidad de territorios que los misioneros atendían.

Una experiencia sería decisiva para un giro más concreto del trabajo pastoral en Escuintla: el viaje a la parroquia de San Miguelito, Panamá que en muchos casos, fue considerada como un referente práctico. Esta misión fue una parroquia proyecto experimental organizada sacerdotes de la Arquidiócesis de Chicago en San Miguelito, Panamá en 1962. En 1982, la misión había asumido el control de cincuenta y tres parroquias y comunidades de base en los alrededores de San Miguelito. Esta misión fue clausurada en 1980, pero ha sido considerada un ejemplo de práctica temprana de lo que después se conocería en toda América Latina con el nombre de Teología de la Liberación.

1969, ese fue el momento en que un par de gentes habían ido a Panamá, a una parroquia piloto a nivel de comunidad de base; San Miguelito, era muy conocido como parroquia ejemplar, donde se practicaba muy intensivamente la Teología de la Liberación y las Comunidades de Base. Dos de nosotros fueron durante unas semanas para ver y regresaban, y decían: “tenemos que hacer lo mismo, tenemos que romper con la pastoral puramente tradicional, y tenemos que incorporar sin abandonar la parroquia y el trabajo tradicional parroquial, sin abandonarlo porque era la mejor forma para no perder a la gente”. La gente acepta a un cura párroco, casi a ciegas, pero si pretendiésemos abandonar esta pastoral para hacer algo novedoso que la gente no conoce, sería un fracaso anticipado. Entonces, teníamos que involucrar dentro del trabajo pastoral toda la dinámica de las comunidades de base, paso por paso, esto a partir de la teología de la liberación. Y así fue.¹²⁰

Recapitulando

Como hemos visto, los misioneros que habían llegado en varias olas a Guatemala formaban un conjunto heterogéneo. La formación de la misión y del “sujeto misionero” de la CICM como una entidad, no estuvieron exentas de contradicciones. Hacia mediados de la década de los sesenta, se vislumbraba que el proyecto pastoral que habían asumido en Escuintla, tenía sus limitaciones con respecto a la realidad en la que estaban inmersos. Era perceptible también que al interior del cuerpo de misioneros, fueron surgiendo diferencias en relación a las perspectivas de trabajo misionero.

Después de los años iniciales, las diferencias no solamente en términos generacionales sino también culturales, teológicas, pastorales y políticas abrieron grietas al interior del grupo misionero. Según Mario Trinidad (2015:152), hubo tres grandes fuentes de división entre “los viejos” y “los jóvenes”. Una de ellas tuvo que ver con la acogida de misioneros no-europeos en la misión en Guatemala, una misión que había estado compuesta desde sus inicios por belgas y holandeses, pero la incorporación de nuevos miembros filipinos y luego estadounidenses y congoleños complicó aún más las cosas entre el grupo de misioneros cuyas diferencias eran ya, de por sí, notables. Otra línea de división fue la relación cercana que se estableció entre varios sacerdotes CICM y monjas ICM. Esta cercanía no era bien vista por “los viejos”, una situación que el provincial superior, Pedro van Santvoort abordaría a través de una encuesta, con resultados publicados en la revista de noticias del grupo, El Tapete.

En las reuniones de la Congregación sí se planteaba eso. También a veces había momentos que se llamaban de retiro, que es como tomar una semana para recuperar fuerzas pero también había –no sé si cada mes o dos meses- algo que se llamaba ‘recolectión’ que era como un retiro chiquito de media

¹²⁰. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

*mañana o medio día o tal vez un día. Y cabal en esos momentos sí se expresaban esas inquietudes y se sentía esa tensión entre unos y otros, porque eran bastante defensivos los sacramentalistas, ¡justedes con sus ideas nuevas y eso es abandonar las tradiciones cristianas!*¹²¹

Pero la diferencia más significativa estaba relacionada con la visión de trabajo pastoral y el tipo de relación que se tejía con la población a la que habían sido enviados. Antonio Coolen, superior provincial de la Congregación en Guatemala de 1974 a 1980, identificaría más tarde esa diferencia de esta manera:

*Un grupo de hermanos no considera que la cuestión de la integración sea muy importante. Estos hermanos recibieron una formación teológica diferente y su apostolado (sacramentalista) no les demanda ninguna verdadera integración. Para ellos, el Evangelio, como un producto escrito terminado, tiene que ser proclamado y transmitido. Ellos no trabajan, evangelizan o proclaman desde la realidad sino desde un libro escrito. Generalmente, estos hermanos viven separados de lo que ocurre en el país. (...) El otro grupo de hermanos sí intenta integrarse más al estilo de vida de la gente y hace esfuerzos para conseguirlo. Este intento se expresa en su interés y preocupación en todos los aspectos de la vida de la gente: político, cultural, sociológico y económico.*¹²²

Como el Concilio Vaticano II había abierto dentro de la Iglesia una fase de apertura y de grandes replanteamientos, esto se reflejaba en la Misión de los CICM en Escuintla: “buscábamos otra forma de estar presentes, no dejamos de celebrar los sacramentos pero ya no tenían la importancia que tenían en otros momentos”¹²³.

*Eso siempre se dice y creo que es cierto, que cuando la iglesia europea se abre ante el mundo y ante la modernidad, lo hace ante un mundo que en ese momento está en una euforia después de la guerra y con una inagotable confianza en la ciencia y en la tecnología, y (se pensaba) que el progreso, que los problemas en el mundo estábamos muy cerca de resolverlos todos. Eso fue la tónica. Y cuando uno llega aquí y se abre al mundo... No hay un progreso en camino, hay unas heridas tremendas, hay mucho sufrimiento, hay injusticia. Entonces eso a nosotros nos llevó a una perplejidad y a preguntarnos qué podemos hacer, qué se puede hacer.*¹²⁴

Se asumió el trabajo misionero a partir de una imposibilidad: “no podíamos ser iglesia en ese contexto.” La frase “no podíamos ser iglesia en un contexto de tanta injusticia” (dicha por uno de los misioneros entrevistados) nos remite también a la idea de cómo el sujeto misionero se construye —no necesariamente en contraposición (aunque sucede)- pero sí en relación con el contexto en el que vive. Precisamente, lo que estaba en cuestión era qué y cómo “ser iglesia” en Escuintla y en Guatemala, en general.

Desplazamientos, encuentros con otras realidades, nuevas experiencias de formación, el contacto diario con los feligreses, las visitas a las comunidades, forman parte de un conjunto de elementos que hicieron posible la construcción de un nuevo proyecto pastoral en la Costa Sur. Este proyecto no se forma de la nada, sino que va capitalizando distintos procesos históricos. Es importante conocer cómo se materializa el proyecto pastoral en la Costa, para entender la historia que están contando los dos libros de testimonios de las familias sobrevivientes en Santa Lucía Cotzumalguapa. Falta entonces poner más piezas del rompecabezas en la mesa. En el siguiente capítulo dibujaremos esas piezas faltantes tratando de presentar un esquema integral de este proyecto pastoral.

¹²¹. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

¹²². Coolen, Antonio. “Report on Guatemala”, Friday July 22nd, 1977, 2.6. ‘Karmeljujú’: American Regional Meeting, San Andrés Semetabaj, Guatemala. Citado por Mario Trinidad (2015:157).

¹²³. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

¹²⁴. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

CAPÍTULO IV

*“Estaban como presos en esas grandes fincas.
Campesino levanta tu frente también”*

Trabajo Pastoral y Organización campesina en Escuintla



Fragmento de primera manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa

CAPÍTULO IV

“Estaban como presos en esas grandes fincas. Campesino levanta tu frente también”¹²⁵

Trabajo Pastoral y Organización campesina en Escuintla

Las actividades puntuales de formación, el contacto diario con los laicos en Escuintla, el aprendizaje a través de otras experiencias pastorales, llevaron al grupo de misioneros a diseñar tres iniciativas de trabajo pastoral, iniciativas que no sucedieron simultáneamente pero que una vez establecidas formaron un cuerpo sólido en la perspectiva de la Misión: la formación de equipos parroquiales, un centro de capacitación para comunidades base y la formación de comunidades base (conocidas como grupos “Familia de Dios”). Fue esto último –la formación de “Familia de Dios”– lo que modificaría significativamente las prácticas pastorales. La experiencia de San Miguelito, entre otras iniciativas, resultaría determinante para el lanzamiento de los grupos de Familia de Dios en Escuintla. De estas iniciativas, formación de proyectos y elementos variados que le dieron forma al proyecto pastoral en su conjunto, trata el presente capítulo. En síntesis, el cambio en el trabajo pastoral fue un proceso que involucró diversos factores:

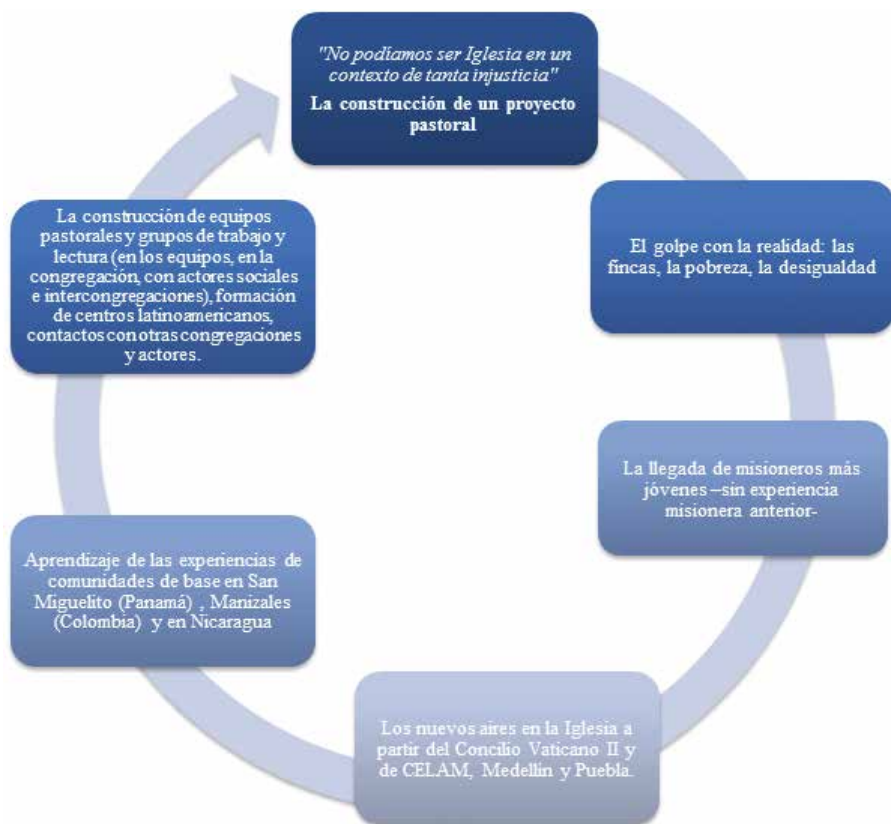
Figura No. 25
Encuentro de varios miembros de Familia de Dios en la Finca Las Ilusiones, Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo privado.

¹²⁵. La primera frase fue pronunciada por una sobreviviente que nos relataba cómo miraba, siendo una niña, a las personas que trabajaban en las fincas de Santa Lucía Cotzumalguapa. La segunda frase es un extracto de la canción “Campesino aprende a leer”, compuesta por Jorge Isaac Carvallo en 1962 que las familias sobrevivientes en Santa Lucía Cotzumalguapa guardan aún en su memoria.

Figura No.26
El cambio en el trabajo pastoral de CICM



Fuente: Elaboración propia.

1. Familia de Dios: un acercamiento monográfico

El material con el que contamos nos permite hacer una caracterización sucinta del movimiento “Familia de Dios” cuyo trabajo se desarrolló en Escuintla, aunque nos enfocaremos en el ámbito parroquial de Santa Lucía Cotzumalguapa y zonas aledañas. En la caracterización que se desarrolla bajo estas líneas, se ha tratado de comprender a estas comunidades de base desde el punto de vista de quienes pertenecieron o estuvieron muy cercanos a ellas. Los aspectos considerados son los siguientes: en dónde surge la Familia de Dios, en qué consistió, cómo organizaban el trabajo y qué metodología aplicaban. Por último, se trata de inferir a partir de entrevistas actuales lo que ese movimiento significó para los sujetos sociales.

Uno de los principales cambios que, en el contexto pastoral, se produjo en varias parroquias dependientes de lo que más tarde sería la Diócesis de Escuintla¹²⁶ fue la introducción del

¹²⁶ Cuando CICM llegó a Escuintla las parroquias eran parte de la Arquidiócesis Metropolitana de Guatemala. El departamento de Escuintla fue elevado a Prelatura el 9 de mayo de 1968 y a Diócesis el 29 de julio de 1994. Ha sido acompañada por Monseñor José Julio Aguilar (1969-1972), Monseñor Mario Enrique Ríos Mont (1974-1984), Monseñor Fernando Claudio Gamalero González (1986-2001) y Monseñor Víctor Hugo Palma Paúl (desde el 2001).

trabajo de la Familia de Dios. Desde un punto de vista socio-antropológico, la Familia de Dios puede ser considerada como un movimiento, por su dimensión colectiva (que es a la vez el propósito y el producto de la movilización) relacionada con una acción reivindicativa y contestataria en torno a la realidad social. En ese sentido, Familia de Dios era un conjunto de redes informales (con actores organizados/as) construido sobre valores compartidos, un sentimiento de solidaridad socio-religiosa y que además, se movilizaba en torno a asuntos relativos a la realidad de Santa Lucía -recurriendo a distintas formas de reivindicación-. En términos pastorales, no se concebía a La Familia de Dios como un *movimiento*, porque en el medio eclesástico, los “movimientos” se refieren a los grupos de apostolado seglar como por ejemplo los Cursillos de Cristiandad, el Neo-catecumenado o lo que actualmente se conoce como el SINE (Sistema Integral de Evangelización). De hecho, la “Familia de Dios” no era definida por los agentes de pastoral, como un movimiento de apostolado, sino como Comunidades Eclesiales de Base, la “*iglesia en su nivel más pequeño*”.

Dos aclaraciones son necesarias antes de presentar cómo se construyó este plan pastoral que tuvo diversas facetas:

- 1) Los cambios en las formas de organización pastoral estuvieron ligados a los mecanismos de desregularización institucional que empezaron en la Diócesis de Escuintla con el surgimiento de Familia de Dios. Esta desregularización institucional también era otra forma de recuperar el control de la identidad y de las formas de creer de la gente. No era, de hecho, un proceso nuevo: la “evangelización” cristiana nunca las aniquila (Falla: 1984).
- 2) Las experiencias de cambio religioso, conversión y adhesión a Familia de Dios se inscriben dentro de un proceso que pasó por distintos niveles desde lo personal, religioso/pastoral, hasta llegar a un horizonte socio-político.

¿Cómo surge Familia de Dios? Hemos visto cómo, a mediados de los sesenta, dentro del grupo de misioneros CICM había una inquietud sobre cómo compaginar el trabajo pastoral con la realidad de la Costa Sur.

Yo estando en Manizales [Colombia]¹²⁷ había oído también de comunidades de base, en el momento en que iban despegando, iban formándose, por ejemplo en Panamá, en San Miguelito y también después escuchamos que en Nicaragua, en Managua había también comunidades de base. Entonces nosotros lo que hicimos era conocer mejor esas experiencias, sin pretender calcarlas. Enviamos a una persona a Panamá¹²⁸ para que fuera a conocer y después nos ayudara en el diseño de la pastoral de las comunidades de base. Después invitamos a una religiosa de Panamá para que viniera a explicarnos, qué era la Familia de Dios y cómo se podría lanzar algo parecido en Guatemala. Y se retomaron muchos elementos de la metodología de Freire, por ejemplo Freire lanza el tema de la alfabetización de adultos, insiste mucho en que no vamos a trabajar (leyendo y escribiendo) cualquier palabra. Tienen que ser palabras generadoras, tienen que ser palabras sobre las que pueda haber discusión entre los adultos y que toquen su realidad cotidiana, por ejemplo, una buena palabra podría ser ‘salario’ para empezar, en lugar de ‘yo amo a mi mamá’, porque al principio los alfabetizadores copiaban sencillamente los textos pensados para niños y niñas de la escuela primaria.¹²⁹

¹²⁷. En Manizales, Colombia se desarrollaban períodos de formación para misioneros en el Instituto de Catequesis para Latinoamérica –ICLA –. Juan Vandeveire fue uno de los misioneros que tuvo una estancia en Manizales.

¹²⁸. Enviaron a Adeldo Escalante, maestro y director de Escuintla. Él apoyaba al equipo parroquial de Escuintla en la formulación de muchas de las “historietas” que serían la introducción para las reuniones de la Familia de Dios. La mayor parte de las historietas que figuran en la recopilación “Cien temas de Familia de Dios”, citada en este trabajo.

¹²⁹. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

El trabajo de La Familia de Dios se inició a principios de los años setenta en varias parroquias de la diócesis de Escuintla, en la Costa Sur de Guatemala¹³⁰. En estas líneas tratamos de caracterizar este trabajo – en base a las entrevistas realizadas en Santa Lucía Cotzumalguapa, a las entrevistas a los ex misioneros y religiosas, a personas relacionadas con este trabajo y finalmente, a un documento preparado en los años ochenta por un teólogo laico egresado de la universidad de Nijmegen, Holanda, que de 1972 a 1980 acompañó el desarrollo del plan pastoral en Santa Lucía Cotzumalguapa (Coolen, s/f). Hasta ese momento el énfasis de la labor de la Iglesia Católica en Escuintla había estado, como hemos visto, en un tipo de pastoral sacramentalista que consistía mayormente en la administración de los sacramentos: bautismo, unción de los enfermos, confirmación, matrimonio y celebración de la eucaristía en las iglesias parroquiales y en las iglesias, capillas y oratorio de aldeas, caseríos y fincas.

El personal pastoral de la diócesis de Escuintla se componía a principios de la década de 1970 de un grupo de aproximadamente 30 personas (sacerdotes, hermanos, religiosas y algunos laicos). Los entrevistados coinciden en identificar la parroquia de Escuintla como el inicio del movimiento de la Familia de Dios. De hecho, el proyecto fue concebido como un experimento en la Congregación de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María: se dejó que la generación joven se encargara de elaborar un nuevo plan pastoral en Escuintla.

...en 1966 fui nombrado en Escuintla junto con otro grupo y esta fue una parroquia muy importante, la de Escuintla ciudad, y se quiso hacer un poco el intento dentro de la Congregación, de entregar esa parroquia, no digamos como un laboratorio, o como un lugar de experimentar, pero sí dándole cierta libertad a un grupo de misioneros jóvenes, para que no tuviera digamos forzosamente que adoptar el estilo de los mayores.¹³¹

Fue, en todo caso, un ‘experimento’ que se expandió en la Costa Sur”: a mediados de los años setenta existían en las parroquias de la cabecera departamental de Escuintla, Santa Lucía Cotzumalguapa y el Puerto de San José aproximadamente cincuenta grupos de la Familia de Dios con igual número de coordinadores y coordinadoras (cf. Mario Coolen). Una menor presencia de grupos de Familia de Dios se dio en las parroquias de Tiquisate y Nueva Concepción. Desde Escuintla se daba también una relación de trabajo con grupos de la Familia de Dios en Nueva Santa Rosa, donde también había presencia de Scheut. Mario Coolen (1980), plantea que se elabora entonces un plan pastoral para algunas partes de la Costa:

En su concepción inicial ese plan pretendía la creación de una iglesia auténtica, activa, comprometida con la situación real del pueblo, más que todo de los campesinos, eso en contraste con lo que se conoce: una iglesia masiva, sacramentalista, paternalista. La esperanza era que esa iglesia nueva se convertiría en fermento para la creación de una sociedad nueva.

Orígenes

Se inició con dos parroquias como proyectos “piloto”: Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa. El Consejo Provincial, compuesto por Antonio De Vocht, José Vloeberghs, Pedro van Santvoort y Antonio Vande Meulebroucke, decidió que se establecerían dos equipos de misioneros compuestos por jóvenes y relativamente inexperimentados misioneros recién llegados (Trinidad, 2015:188). Aunque esta decisión pudo haber sido tomada para dejar a “los viejos” o “exchinos” para que siguieran sus métodos pastorales tradicionales en sus

¹³⁰. Las parroquias eran: Tiquisate, Puerto de San José, Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, y Nueva Concepción.

¹³¹. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

enclaves, para Mario Trinidad la acción de poner a las dos parroquias más importantes del departamento bajo el cuidado de los más jóvenes, fue una medida valiente.

Cuando llegamos a Escuintla ¿Qué hacía la iglesia? Bautizar y misas (...) Y la generación nuestra, también de misioneros, dijimos: no puede ser, es que hay que explicar primero antes de celebrar. Es decir celebrar está bien pero no antes (...) y entonces comenzamos con la Familia de Dios después de una búsqueda de un par de años, había comunidades de base en Managua, había en Panamá Familia de Dios, entonces fuimos a ver. Fue un maestro de Escuintla que después nos ayudó a ver cómo formular las historietas.¹³²

El primer equipo se formó en Escuintla. Vande Meulebroucke (con 33 años y teniendo menos de cinco años de experiencia pastoral en Guatemala pero que contaba con el entrenamiento del CIDOC) fue designado como párroco en 1966. Los otros tres miembros fueron Marcelo Rotsaert (31 años y primera asignación), Manfredo Denolf (treinta años y con dos años de experiencia pastoral) y Juan Vandevaire (el más joven, de 28 años, con un año de experiencia pastoral). Decidieron conscientemente trabajar como equipo y fueron introduciendo pequeños pero importantes cambios, como por ejemplo hablar español entre sí y no flamenco. El uso del idioma local era un signo de un giro de pensamiento –relata Mario

Trinidad: “queríamos un cambio, pero no sabíamos cuál”¹³³. Sentían que tenían que trabajar con los pobres en sintonía con las demandas de la doctrina social de la Iglesia, así que decidieron que iban a involucrarse cada vez menos con grupos de clase media como el Movimiento Familiar Cristiano y los Cursillos de Cristiandad.

Figura No.27
Entrega de diplomas al final de cursillo
para mujeres (mayo 1972)
Guido De Schrijver y Sabina Mortier



Fuente: Archivo privado.

El segundo equipo, en Santa Lucía Cotzumalguapa, se formó en 1969. Guido De Schrijver fue nombrado párroco, con cinco años de experiencia pastoral. También serían asignados a esa parroquia Antonio Coolen, de veintiocho años, quien acababa de terminar sus clases de español, y Juan Racquet, un año mayor que Antonio, quien solo tenía un año de experiencia pastoral.

Estuve ahí exactamente seis años. Después del terremoto fui a hacer una experiencia o un, ¿cómo es?, un interinato en Tiquisate, en las algodoneiras, ¿no? Y después me pasé a Chimaltenango, a San Andrés Itzapa; porque muchos indígenas venían a la costa a trabajar; entonces yo comprendía un poco esos movimientos de migración. Y bueno, me sentí identificado con esa gente¹³⁴

¹³². Entrevista Gua2. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013.

¹³³. Palabras de Juan Vandevaire, citado por Mario Trinidad (2015:189).

¹³⁴. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

Figura No.28
Equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa en la Casa Parroquial



Fuente: Archivo privado.

Según palabras del párroco, Guido De Schrijver, que inició este plan pastoral en Santa Lucía Cotzumalguapa, lo importante fue la construcción de un equipo a cargo del trabajo pastoral que pudiera llevar a cabo un trabajo organizado y que las decisiones no se tomaran unilateralmente.

Se dijo que se iban a crear dos parroquias piloto, porque antes era solamente un párroco por parroquia o si la parroquia era muy grande como en Santa Lucía y como en Escuintla habían dos, un párroco y un co adjuctor, de ahí todos párroco, párroco, párroco. No, teníamos que formar equipos; dos equipos: Santa Lucía y Escuintla. Pilotos, ¿no? A mí me dijeron, '¿quiere ser párroco de Santa Lucía con un equipo?', y yo dije que sí, ¿por qué no? Así fue como llegué a ser párroco con Antonio Coolen (que aquí todavía estaba, pero salió), con Juan Racquet (que está en Bélgica), y más tarde el hermano de Antonio Coolen, Mario Coolen, pero no estaba ordenado, él era teólogo estudiante pero sin ordenación, éramos cuatro y dos religiosas belgas también, Paula Vandererven y Sabine Mortier. Ese era el equipo de Santa Lucía.¹³⁵

De esta experiencia, sobresale que el trabajo pastoral tenía cuatro principales ramas. Como un árbol, el tronco estaba enraizado en una visión teológica que se basaba en un nuevo entendimiento del mensaje de la Biblia. Las cuatro ramas eran:

- la creación de Comunidades de base (Familia de Dios),
- el apoyo en la formación de cooperativas de ahorro, proyectos productivos colectivos,
- la creación de asentamientos de colonización por parte de campesinos, trabajadores temporales o antiguos trabajadores de las plantaciones de caña de azúcar y finalmente,
- la formación dirigida a los campesinos a través de la creación de un centro de formación y capacitación (Emaús)

¹³⁵. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

El modelo de Familia de Dios del cual se inspiraron los misioneros CICM, fue utilizado por primera vez en Estados Unidos con católicos hispanos quienes generalmente eran excluidos de la vida católica predominante en ese país. En 1963, tres sacerdotes norteamericanos de la arquidiócesis de Chicago fueron enviados a la parroquia de San Miguelito, Panamá. El padre Leo Mahon, líder del grupo, había diseñado junto con una religiosa, un programa de educación para inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos, que ellos llamaron “La Familia de Dios, un Curso para Catequistas”.

Nos llamó mucho la pobreza de la gente en las fincas. Inspirados por los documentos de Medellín, decidimos empezar a trabajar en grupos de reflexión y concientización. Ese me dio una fuerza enorme, no?, para trabajar en esa línea. En eso llegó de San Miguelito, Panamá una Maryknoll a darnos tres días de reflexión en CEFAS¹³⁶, sobre comunidades de base; la famosa Maura. Entonces gente como Juan Vandeveire y Guido, ellos empezaron a elaborar temas de reflexión para trabajar en grupos; entonces yo había estudiado español en la Parroquia El Buen Pastor en la zona 12, y después de un año de curso de español y de un poco de experiencia pastoral, me mandaron a Santa Lucía, para reforzar el grupo de jóvenes porque la Congregación realmente quería cambiar de línea pastoral, sin despreciar el trabajo de los compañeros que ya tenían muchos años de servicio, no?¹³⁷”

El de Managua, muy famoso también, el padre Félix un español y los de Panamá eran sacerdotes de Chicago, que trabajaban con religiosas también y nosotras también. Una de las religiosas de allá la invitamos para hacer un curso acá con nosotras en CEFAS y aprendimos de ellos pero no copiamos el método. Sabíamos de Freire que todo tiene que ser del lugar, del mundo inmediato, las palabras generadoras, entonces dijimos bueno así vamos a trabajar.¹³⁸

Contexto y método de trabajo

Antes de formar los primeros grupos de Familia de Dios, hubo un trabajo previo de preparación (con lecturas teóricas, con encuentros con los agentes pastorales, con visitas a las aldeas, etc), porque “tampoco sabíamos mucho, eh?”¹³⁹. Había que conocer bastante bien el terreno de la misión. Las lecturas que se hacían en grupos de discusión estaban dirigidas a hacer lecturas y reflexiones sobre la realidad (metodologías variadas, distintas perspectivas teóricas sobre la historia, la economía o la transformación social).

La formación de las comunidades de base tenía que estar muy apegada a la realidad cotidiana de la gente en Santa Lucía Cotzumalguapa y en Escuintla. En un principio, las coordinaban los integrantes del equipo pastoral; con el tiempo empezaron a formarse líderes comunitarios. En esta fase, jugaría un papel importante el Centro de formación Emaús, que los misioneros de Scheut construirían en Medio Monte, cerca de Palín.

En un principio nosotros mismos fuimos cada semana o cada quince días a la aldea a hacer las reuniones, poco a poco se extendían los grupos a tal punto que ya no podíamos nosotros hacer todas estas reuniones. Comenzamos intensivamente a formar líderes de base en el Centro de Emaús aquí entre Palín y Escuintla, que entre tanto uno de los colegas nuestros había construido con dinero de Bélgica y Holanda.¹⁴⁰

¹³⁶. CEFAS: Centro de Retiro Espiritual, obra de la Compañía de Jesús en Guatemala.

¹³⁷. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

¹³⁸. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

¹³⁹. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

¹⁴⁰. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

No solo se hacían visitas a las aldeas o comunidades, sino también se visitaban las fincas, donde se formaron posteriormente grupos de reflexión entre colonos y jornaleros/trabajadores temporales.

Nosotros íbamos seguido porque cuando llegaban los padres de Santa Lucía a mí me gustaba mucho ir con ellos para...porque a ellos, era ver todo su trabajo tanto de alfabetización, de...todo el trabajo que los padres hacían tenía que ver con toda esta situación de...ir a ver las condiciones en que vivían los compañeros indígenas que bajaban del altiplano. Entonces en ese tiempo sin entender bien, porque éramos niños, como que sí era bien injusto mirar a los muchachitos de tu edad cortando caña o desbasurando porque todo el proceso del corte de caña ¿verdad? Corta, toda la basura que queda después se hace otro proceso que la misma gente, no hay maquinaria es el mismo ser humano el que hace todo el trabajo, quitar toda esa basura de los surcos para que salga nueva caña. Entonces, eh... íbamos, podíamos ir a estas champas, donde eran unas grandes galeras y ahí dormía todo el mundo, ahí cocinaban en el suelo, era su medio de vida.¹⁴¹

Los grupos de reflexión se fueron construyendo paulatinamente en las comunidades,

En esos años mi hermano comenzó a relacionarse con personas y sacerdotes que venían de otros lados, así fue como también yo fui siguiendo sus pasos y conociendo también a las amistades que él tenía. Por esos tiempos conocimos a Mario Coolen y Sergio Berten que a través de la iglesia fueron llegando a esas comunidades y a través de los catequistas empezaron a promover el estudio y el análisis de la situación que se estaba viviendo en esos momentos. Recuerdo que en Miriam se formó un grupo pero ya era fuera de la iglesia porque al principio era en la iglesia donde se hacían las reuniones pero después ya las reuniones se hacían en las casa de algunas familias. A mi hermano yo sí miraba que le gustaba participar, él era bien activo en esas reuniones. No recuerdo bien si él era catequista porque lo que yo recuerdo es que poco a poco se fueron haciendo varios grupos allí en la aldea. Ya después estos grupos se juntaban todos en la iglesia en una fecha determinada y era mi hermano José el que impartía las charlas o el tema según lo tenían previsto, pero todo relacionado a la Biblia y con la situación que se estaba viviendo. Mi hermano era el que siempre andaba convocando para las reuniones, las actividades y manifestaciones que se realizaban en ese tiempo acá en la capital.¹⁴²

Los líderes no eran solamente catequistas, como lo explica Guido De Schrijver:

Catequistas eran en un principio pero más que todo fuimos a ver en las aldeas y en las fincas donde está la gente, los líderes naturales, los líderes naturales que tienen cierto liderazgo y al mismo tiempo que gozan espontáneamente de la benevolencia de la gente o del pueblo, porque si se gana a ellos, se gana a mucha gente también al mismo tiempo. Así fue un poco la dinámica que aplicamos. (...) Sindicatos no había muchos, el sindicalismo está ligado a la industrialización y eso no había, Ligas Campesinas de repente sí habían pero y también líderes naturales, por ejemplo el capitán de un líder de fútbol, o algo por el estilo, muchachos que sí atraían y tenían arrastre".¹⁴³

¹⁴¹. Entrevista Gual1. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013

¹⁴². Testimonio T1-26. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁴³. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

Figura No.29
Encuentro de varios miembros de Familia de Dios en la Finca Las Ilusiones, Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo privado.

El mensaje bíblico en este plan pastoral y, específicamente en la creación de las comunidades cristianas de base, combinaba dos elementos (Coolen, s/f): la denuncia profética de la situación de pobreza y explotación como pecado estructural y la esperanza que esa iglesia nueva, a partir de las comunidades de base, se convirtiera en el fermento para la creación de una nueva sociedad. Mario Coolen, quien acompañó la experiencia en Santa Lucía Cotzumalguapa, plantea que la inquietud fundamental del trabajo de Familia de Dios era descubrir las raíces de la situación de miseria. La pregunta básica era: ¿cuál es la verdadera voluntad de Dios y cuál es el papel de los cristianos en el proceso de cambio? Para lograr este objetivo, relata Coolen, se formaron los grupos de Familia de Dios en barrios populares, aldeas y latifundios (fincas). Esos grupos se componían de entre ocho a quince personas, aproximadamente, hombres y mujeres. Se reunían cada semana o cada dos semanas para reflexionar, intercambiar ideas o para planificar alguna actividad. Al principiar la reunión, el coordinador del grupo contaba una historieta, algún caso concreto que pintara uno de los muchos problemas que confrontaba la genta en la Costa Sur. Luego, por medio de preguntas, el grupo trataba de descifrar la situación problemática presentada, buscaba las raíces y la comparaba por último con su propia situación. Cuatro preguntas hacían aterrizar las discusiones: 1) Qué vemos en la historieta que nos representa, 2) Por qué pasan estas cosas, 3) Existen problemas similares en nuestro medio; y 4) Qué podemos hacer para solucionar juntos estos problemas que nos afectan.

De tal manera que la dinámica que se practicaba, era la siguiente: al principio de cada reunión del grupo de la Familia de Dios, el “coordinador” presentaba una “historieta” tomada de un evento muy concreto de la vida de los habitantes de la Costa: la muerte de un niño, los bajos sueldos y otros abusos en las fincas, problemas familiares como consecuencia de la situación de pobreza, problemas y divisiones entre los diferentes grupos de trabajadores en las fincas, mozos colonos y voluntarios originarios de la zona y trabajadores eventuales (los cuadrilleros de “Tierra Fría”).

Aunque fuéramos niños nos dábamos cuenta de toda la gente que traían del altiplano a trabajar a los cañales. Entonces, cómo en unas galeras tenían niños, mujeres, hombres; metidos en esas galeras que eran los que iban a hacer también toda la producción de la caña. Entonces eran las cosas que uno veía. Mi papá por ejemplo nos decía: ¿Ustedes piensan que todo eso es humano? ¡Miren cómo están esos niños viviendo! Son las cosas que los papás empezaban a trabajar con nosotros. Era muy fácil darte cuenta que eso no era correcto. Porque ahí en la finca Tehuantepec había la gente de la aldea y la gente que traían del altiplano para trabajar y gente que también traían para los algodones (...) Porque esa gente (los colonos) a pesar que tenía su poquito de tierra ahí era la gente más explotada y más controlada. Primero porque ellos le trabajaban de gratis por el hecho que les dejaban tener ahí su tierra para cultivar o algo. Entonces mucha gente aunque tuvieran sus tierras, ellos vivían ahí pero tenían que irse todo el día a los cañales. Estaban como presos en esas grandes fincas. Entonces les salía peor. Había muchas veces que ni les pagaban. La gente era consciente de lo que estaba viviendo y vivieron con años con ese miedo.¹⁴⁴

Figura No.30
Reunión de Grupo de Familia de Dios



Fuente: Archivo privado.

¹⁴⁴. Entrevista Gua2. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013.

En este extracto de entrevista, se enuncian ya dos situaciones distintas dentro del área de la finca: las condiciones de los de la 'aldea' y los colonos, por una parte, y la situación de los trabajadores temporales del altiplano. Pero todos, estaban "como presos en las fincas". Luego de haber contado la historieta, el coordinador invitaba a todos los participantes a opinar sobre el caso presentado y a aportar más ejemplos desde la propia experiencia, siempre tratando de que se discutieran las razones o las raíces del problema enfocado. ¿Cómo se hacía participar a los miembros del grupo? Se lanzaban preguntas como: ¿qué pensamos de la historieta que hemos oído? ¿Son cosas que también nos pasan a nosotros en nuestra propia vida, en nuestro medio?

Al final (y no al principio) de cada reunión, el grupo reflexionaba sobre un texto de la Biblia que de alguna manera tocara la problemática que se había discutido en la reunión. Por ejemplo, luego de haber reflexionado sobre los abusos cometidos por el personal de las fincas en el momento de la pesa del algodón, café o caña de azúcar que cada trabajador lograba juntar en un día de trabajo, se leía un texto de los profetas del Antiguo Testamento que en su tiempo denunciaban con vehemencia los abusos de los ricos que acumulaban casas y tierras y despreciaban al pobre. Por ejemplo: "¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio, y vivir ellos solos en medio del país! Soy testigo: lo ha jurado el Señor Todopoderoso: Sus muchas casas serán arrasadas, sus palacios magníficos quedarán deshabitados..." (Is 5, 8-9)

¿Quiénes hacían las historias? Cuando se inició este plan pastoral en Santa Lucía Cotzumalguapa, eran los agentes de pastoral los encargados de hacer las historietas. Los agentes estaban compuestos por misioneros, religiosas y laicos.

Ellos mismos coordinaban las reuniones de los grupos. Con el tiempo miembros destacados de los mismos grupos iban participando en la búsqueda de los temas para las reuniones, la composición de las historietas y fueron asumiendo la coordinación de las sesiones. Un apoyo importante se dio de parte del Centro de formación Emaús (ubicado entre Escuintla y Palín): allí se organizaban, como veremos más adelante, cursillos de dinámicas de grupo por el grupo de coordinadores y coordinadoras.

Es fundamental considerar aquí cómo se nutre el plan pastoral de reflexiones teológicas que, como hemos explicado en el capítulo anterior, coinciden con los aires de renovación conciliar pero que cobra un sentido particular en la Costa Sur guatemalteca. Por eso, se ha considerado exponer más detalladamente cómo se aplicó la pedagogía de la liberación en la formación de los grupos de Familia de Dios en la Costa. A esta inquietud responde el siguiente apartado, retomando, por parte de uno de los en aquel tiempo miembros del equipo pastoral de Escuintla, algunos aspectos fundamentales del método de trabajo en estas comunidades. Estas líneas proveen elementos de las reflexiones teológicas que nutrían el trabajo eclesial en el contexto de la Costa y durante los años de implementación del trabajo pastoral que los sobrevivientes de la represión de los setenta y ochenta tienen aún presente.

Figura No.31
Bosquejo de Familia de Dios

Dónde surge	Inicia con un plan pastoral que se elabora en varias jurisdicciones parroquiales de la Diócesis de Escuintla a finales de la década de 1960: Tiquisate, Puerto de San José, Escuintla, Santa Lucía Cotzumalguapa y Nueva Concepción. Los grupos (de diez personas aproximadamente, compuestos por hombres y mujeres) de Familia de Dios, se fueron formando en barrios populares, caseríos y fincas. A mediados de los años setenta existían en las parroquias de la cabecera departamental de Escuintla, Santa Lucía Cotzumalguapa y el Puerto de San José alrededor de cincuenta grupos de Familia de Dios, con igual número de coordinadores y coordinadoras.
Cómo surge	La iniciativa surge, en principio, como un experimento. Fue, en el seno de la CICM que se gestó el “experimento” de Familia de Dios, dejando que la generación joven de los padres de Scheut se encargara del trabajo pastoral de Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa. Antes de lanzar este proyecto pastoral en la Costa Sur, se enviaron a integrantes de los equipos pastorales, a conocer las experiencias de trabajo de las ‘comunidades de base’ en Panamá y Nicaragua. Con el tiempo, miembros destacados de los mismos grupos de Familia de Dios fueron participando en la búsqueda de los temas para las reuniones, la composición de las historietas y fueron asumiendo la coordinación de las sesiones. En el camino, los líderes/lideresas, y catequistas iban siendo formados –con el apoyo de un centro de formación (Centro Pastoral Emaús). Además se organizaban días o semanas de formación en temas específicos: la historia agraria en Guatemala, la composición social y política de la sociedad guatemalteca, derechos laborales y formas de organización campesina.
Metodología	La metodología era claramente de corte “liberador” con técnicas de Educación Popular. Al principio de cada reunión del grupo de la Familia de Dios, el “coordinador” presentaba una “historieta” tomada de un evento concreto de los habitantes de la Costa Sur (la muerte de un niño, los bajos sueldos, las condiciones laborales en las fincas, problemas familiares, la situación de pobreza, etc.) Paulatinamente se construyeron historias sobre problemáticas sociales –a partir de casos concretos (por ej. las divisiones entre los diferentes trabajadores en las fincas, mozos colonos, voluntarios originarios de la zona y trabajadores eventuales –los cuadrilleros de “Tierra Fría”). Este proceso, cuyo detonante es una preocupación compartida sobre la realidad, estuvo metódicamente asociado a una profundización de la reflexión teológica, sociológica y política. La dinámica se construía alrededor de la historia, para luego responder colectivamente a las preguntas: ¿qué pensamos de la historia que hemos oído? ¿Nos pasan a nosotros en nuestra propia vida, en nuestro medio? ¿Por qué nos pasan estas cosas? ¿Tendrán solución? ¿Qué acciones podemos emprender para mejorar nuestra situación? Son cinco pasos clásicos que se amarran a la metodología freireana y de la Juventud Obrera Católica (JOC) “Ver-Juzgar-Actuar”.

Fuente: Elaboración propia.

2. Qué significaba la teología de la liberación en la Costa Sur de Guatemala

En este apartado trataremos de comprender mejor la Teología de la Liberación en general y particularmente qué significaba esta teología y el correspondiente trabajo eclesial en el contexto temporal y geográfico de la Costa Sur, cuando se dieron los acontecimientos que son el tema del presente libro. Para ello, veremos primero dos de sus fuentes principales: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979). Después, presentaremos brevemente la descripción de aquella teología que algunos autores nos ofrecen. Y de uno de ellos, Julio Lois Fernández, retomaremos, aunque muy esquemáticamente, las bases bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, del enfoque liberador en los trabajos pastorales y teológicos, tal como se entiende a partir de la segunda mitad del siglo XX. Finalmente, diremos una palabra sobre los aspectos pedagógicos que caracterizaron el trabajo pastoral de las

Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), en el departamento de Escuintla mejor conocida como la Familia de Dios.

Se abrían las grandes discusiones

Entramos a este tema con una memoria que evoca don Isaías Jiménez Ortiz acerca de las actividades eclesiales en las décadas de los setenta y parte de los ochenta:

*Recuerdo que después de algún tema
se platicaba, se preguntaba qué se había entendido del tema
y recuerdo que allí se abrían las grandes discusiones.
Lo más importante era que se comparaba
con algún pasaje de la Biblia
que coincidía con lo que estábamos haciendo,
textos o extractos sacados de la Biblia
pero transformados a la realidad de las personas,
de lo que se estaba viviendo.
Caímos en la cuenta que
la Biblia misma hablaba de luchas y de problemas
y fue así como la gente poco a poco fue agarrando ese ánimo.
En ese tiempo los ricos tacharon a la iglesia de ser comunistas
y nosotros decimos gracias a la iglesia por su apoyo¹⁴⁵.*

Esta cita del testimonio de don Isaías revela con lucidez diversos elementos de la “teología de la liberación” tal como se ponía en práctica, no solo en la prelatura o diócesis de Escuintla en aquellos años, sino en muchas comunidades eclesiales, rurales y urbanas, de Guatemala. Un primer dato es el de una nueva forma popular de leer la Biblia, que durante siglos había sido apartada y “secuestrada” del pueblo humilde, ya que solo estaba accesible para la gente letrada (los clérigos).¹⁴⁶ Otra información que nos transmite Isaías es que en las reuniones se hacía una lectura doble: la de la realidad cotidiana de la gente misma, combinada con la lectura del texto bíblico. En otras prácticas religiosas, la gente se queda con el texto sagrado, nada más. Tal texto se lee, entonces, “en las nubes”. Queda flotando sin aterrizar. Pero las comunidades de Santa Lucía sabían combinar las dos lecturas, de manera que una lectura iluminaba la otra. Por lo que estas reuniones eran concientizadoras y al mismo tiempo evangelizadoras. Y realizaban los dos círculos hermenéuticos o en espiral: para entender las noticias nacionales, regionales y locales del presente, hace falta interpretarlas en su contexto actual; y para iluminar la realidad nuestra cotidiana con la Palabra de Dios, hace falta interpretar la Escritura en el contexto mediterráneo donde se redactó hace tantos siglos. Y finalmente, aquella doble lectura, comentada por hombres y mujeres de la Costa Sur, les llevaba a comprometerse en una práctica ciudadana o política transformadora, por lo que era tildada de subversiva por “los ricos”, quienes exigían que sus privilegios se conservaran intangibles, por más que la Palabra de Dios anuncia el Reino donde habrá relaciones de igualdad y donde no se respetará más privilegio que el de la dignidad de todas y todos los hijos e hijas de Dios, sin discriminación y sin excepción alguna.

¹⁴⁵. Testimonio T2-7. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

¹⁴⁶. Véase el artículo de Pablo Richard “Hermenéutica de la liberación: teoría para una lectura comunitaria de la Biblia” en *Revista Pasos*, Número especial No. 5, 1995. Disponible en: https://www.google.com.gt/?gws_rd=ssl#q=Pablo+Richard+lectura+popular+de+la+Biblia

Así como en el ejemplo citado, en la mayoría de los relatos narrados sobre los mártires, las y los testigos mencionan la fe en Jesús y la motivación religiosa como declarados atributos de su identidad y como profunda inspiración en sus luchas por liberarse de las estructuras opresoras. Por eso, interesa tener alguna información más sobre aquella vivencia de fe y sobre la pastoral liberadora que se intentaba practicar en la mayoría de las parroquias ubicadas en el Departamento de Escuintla en los años setenta y ochenta del siglo pasado.

La teología de la liberación en el contexto del Concilio Vaticano II y Medellín

Aquella pastoral liberadora tenía dos fuentes principales: primero, el Concilio Vaticano II (1962-1965), que había abogado por una Iglesia abierta al mundo, atenta especialmente a los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de la gente de hoy; y segundo, las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968) y Puebla, México (1979). Tanto en el Concilio como en las Conferencias se encontraban las orientaciones para la totalidad de los trabajos parroquiales, pero había entre estos trabajos específicamente dos donde se concentraba el enfoque liberador: 1) las comunidades eclesiales de base, mejor conocidas en el departamento escuintleco con el nombre de **Familia de Dios**; y 2) la formación de **los/as catequistas**, cuyo liderazgo social y eclesial era una herencia del tiempo de las dictaduras liberales que habían expulsado del país a muchos sacerdotes y religiosos, por lo que sus tareas pastorales fueron asumidas en gran medida por el laicado. El trabajo con los y las catequistas no era fundamentalmente diferente al que se realizaba en la Familia de Dios, aunque sí lo era el punto de partida: arrancaba de la experiencia de los y las catequistas, encargados precisamente de dar catequesis en sus comunidades, casi siempre extraurbanas. En las Familias de Dios, por otra parte, el punto de partida era la creación de una novedosa estructura eclesial, con una clara dimensión socio-política. Por eso, en este apartado nos limitaremos a enfocar el proceso de formación y funcionamiento de las comunidades eclesiales de base.

Ante la dificultad de presentar en unas pocas líneas los grandes aportes del **Concilio Vaticano II**, celebrado en cuatro sesiones, cada vez en los meses finales de los años de 1962 a 1965, evocamos al menos los títulos de las constituciones (documentos principales), advirtiendo al mismo tiempo que los documentos no son necesariamente el único fruto de aquella asamblea, que es generalmente conocida como el “acontecimiento cristiano más importante del siglo XX” (Floristán, 1990:9). Este Concilio fue como una brisa fresca que permitió ventilar la iglesia, al abrir ella de par en par sus puertas y ventanas. Como se sabe, se acostumbra dar a los documentos eclesiales importantes un título con dos o tres palabras en latín, que figuran en la primera línea de tal documento e intentan indicar algo de su contenido. Así, nos referimos a las cuatro “constituciones”: *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. La primera, sobre la sagrada escritura, -la traducción de *Dei Verbum* es “la Palabra de Dios”- reconoce en la Iglesia *la prioridad absoluta de la Biblia* (según Profesores de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Belo Horizonte, Brasil, 2006). Ella es nuestro fundamento. Es nuestra fuente principal. Ahí corresponde ir a buscar nuestra inspiración más profunda. Por eso, los catequistas y los grupos de la Familia de Dios en Santa Lucía Cotzumalguapa, ¡estaban en la línea del Concilio Vaticano II, por practicar con sus grupos la lectura de la Biblia! Otra constitución, la *Sacrosanctum Concilium*, era la dedicada a la reforma litúrgica que, entre otras, abría las puertas para la utilización de las lenguas vernáculas y así, para el entendimiento por parte de las comunidades de los textos litúrgicos, muchos de ellos tomados directamente de la Sagrada Escritura,

durante la celebración de las eucaristías y demás sacramentos. Para entender el alcance de este cambio, recuérdese que antes del Concilio todos los ritos eran celebrados en latín.

El tema de la tercera constitución, *Lumen Gentium*, “Luz de las Naciones”, era la reflexión teológica sobre la misma Iglesia que anteriormente estaba unilateralmente centrada en la jerarquía. Ahora, en cambio, se rescató la expresión bíblica de “pueblo de Dios”, por lo que la comunidad de los laicos y laicas se convertía en el sujeto principal. El ministerio de los clérigos, interpretado con frecuencia en términos de prestigio y de poder, debe entenderse ahora como un servicio, término que es la traducción literal de *ministerium*. Mediante esta eclesiología, el Concilio propuso acabar con la brecha insalvable que separaba al clero del laicado y revalorizar la totalidad de los bautizados y bautizadas como pueblo de Dios, en el que se dialoga y se viven relaciones de horizontalidad entre hermanos y hermanas. Además, la Iglesia renovada ya no puede verse como un fin en sí misma ni cerrarse ante el mundo, como lo había hecho durante siglos.

Al contrario, y este es el título de la cuarta constitución, “*Gaudium et spes*”: será una iglesia que asuma como propios los “gozos y las esperanzas”, como también las tristezas y las angustias de todos los hombres y todas las mujeres del mundo, a quienes se acercará con humildad y con la misión de comunicarles la buena nueva del amor de Dios. La “*Gaudium et Spes*” introdujo un nuevo método de hacer teología: menos deductivo y más inductivo. En lugar de comenzar con la doctrina cristiana, para luego aplicarla a los trabajos pastorales y a la transformación de la sociedad en la dirección señalada por Jesús de Nazaret, la teología enfoca ahora directamente la concreta realidad de los acontecimientos y procesos económicos, sociales, políticos y culturales, en la que se detectan los “signos de los tiempos”, es decir, en la que para los creyentes ya está presente el mismo Dios que se revela en la Escritura.

En cuanto a las Conferencias del Episcopado latinoamericano y del Caribe, celebradas en **Medellín y Puebla**, ahí la Iglesia continental se abrió al mundo, tal como lo había pedido el Concilio. Pero el mundo al que le correspondió abrirse en nuestro continente no era como el europeo, eufórico y con plena confianza en la ciencia y la tecnología. Era, en cambio, un mundo donde millones de personas sufrían pobreza y luchaban contra las causas de su sufrimiento, por lo que la apertura a este mundo debería llevar a la iglesia a acercarse a la gente pobre y a sus luchas de liberación. Por eso, la orientación básica de nuestros pastores era una opción por los pobres, por sus luchas de liberación, por las comunidades eclesiales de base, por la centralidad de la justicia social y por una iglesia profética que “*rompió la alianza con la burguesía para denunciarle la prolongada dominación y anunciar una sociedad solidaria, fraterna, participativa, igualitaria*”. Cabalmente era la opción que trataba de asumir consecuentemente la Iglesia de Santa Lucía Cotzumalguapa y otras parroquias de la Costa Sur.

Desde Santa Lucía Cotzumalguapa incluso se elabora una *Carta a los Obispos en Puebla*, con fecha 6 de mayo de 1978, narrando la situación de la Costa, la población sentía la necesidad de comunicarse con sus pastores, antes de que ellos iban a comenzar su tercera gran asamblea continental, como vemos en el siguiente fragmento:

Figura No.32 Carta a los Obispos en Puebla

Señores Obispos,

Nosotros, los campesinos de la Costa Sur de Guatemala, nos damos cuenta que Ustedes se van a reunir en Puebla, México, para platicar los problemas de nuestros países. Después de estudiarlos quieren darnos a los que vivimos en estos países, unos documentos que pueden ser guías para que vivamos como cristianos de nuestro tiempo.

Nosotros hemos juntado nuestras cabezas en veinticuatro grupos, según aldeas, fincas o barrios en las parroquias de Escuintla, Santa Lucía Cotz y Tiquisote. Prácticamente todos somos cortadores de caña o de algodón. En algunos grupos participan también mujeres. Varios de nosotros son animadores de la comunidad para las celebraciones dominicales, otros somos dirigentes campesinos, y otros somos simplemente campesinos que queremos ser cristianos. Y hemos platicado sobre nuestros problemas que vivimos diariamente, sus raíces, qué hacemos nosotros y qué esperamos de nuestros jefes en la Iglesia Católica.

Señores Obispos, queremos que sepan cómo pensamos nosotros de nuestra vida como cristianos, y por eso les mandamos las ideas que siguen.

Fuente: Archivo privado.

Pero cuando los grupos dominantes veían que muchos de quienes engrosaban las filas de los movimientos populares y revolucionarios eran catequistas o miembros de la Familia de Dios, es decir, gente motivada desde su fe, tildaron de "comunista" aquella pastoral liberadora y comenzaron a perseguir a quienes la promovían y acompañaban. En los muros de la casa parroquial de Santa Lucía Cotzumalguapa, el ESA (Ejército Secreto Anticomunista) había pintado mensajes contra el párroco, el Padre Walter Voordeckers, y demás miembros del equipo parroquial: "comunista con sotana", "curas comunistas extranjeros, *go home*".

El "orden finca" tradicionalmente se había proclamaba "muy católico". En la mayoría de las fincas, cuando todavía tenían dentro de sus cercos a numerosos rancheros o mozos colonos, había una iglesia o una capilla, donde eran invitados los sacerdotes con cierta regularidad y principalmente en la fiesta patronal para celebrar misas y bautismos. Esta pastoral sacramentalista, estos ritos, servían en el modo de pensar finquero, para crear en las familias trabajadoras una religiosidad de obediencia, un espíritu sumiso y una actitud de resignación ante los sufrimientos que eran para ellas "el pan nuestro de cada día". Pero cuando el trabajo eclesial se puso al servicio de la concientización de la gente, que descubrió el evangelio, la buena noticia, y la perspectiva de transformar una sociedad tremendamente asimétrica de muy ricos, por un lado, y extremadamente pobres, por otro, para que hubiera acercamiento entre quienes Dios ha creado como iguales en dignidad, este cambio ya no era del agrado de los poderosos que comenzaron a perseguir y a matar a aquellos "comunistas" de la "teología de la liberación". En

aquellos días llamarle comunista a una persona no significaba más que declararla secuestrable, torturable y asesinable. Pero, ¿qué era en el fondo la teología de la liberación?

El significado del cristianismo de la liberación, según algunos autores

Tal vez, en lugar de preguntar por lo que es la teología de la liberación habría que preguntar por lo que es la vivencia de la fe como encuentro con el Dios Liberador y por lo que es la acción pastoral liberadora, como trabajo práctico de propagar aquella fe. La teología aparece después, precisamente como reflexión sobre la vivencia de la fe y la práctica de una acción pastoral. Gustavo Gutiérrez, en quien se reconoce “al padre” o al primero o uno de los primeros teólogos de la liberación, insiste en la prioridad de la fe practicada con respecto a la fe teologizada:

... a Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos acto primero; hacer teología es acto segundo. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. (Gutiérrez, 1995:17)

Si nos referimos a la teología de la liberación en Santa Lucía Cotzumalguapa y otros lugares del departamento Escuintla en los años setenta y ochenta del siglo pasado (aunque en este caso no hablamos de textos teológicos producidos en estos lugares), debemos tomar en serio la observación de Gutiérrez. Aquí el acento recae principalmente en el acto primero: la fe practicada y la acción pastoral practicada en un sentido liberador, aunque ciertamente los dos actos mencionados (lógicamente primero y segundo) vuelven a alternarse en un movimiento de espiral (cronológicamente 1º,2º,1º,2º,...): fe liberadora en la praxis -fe liberadora teologizada-nueva praxis -nueva reflexión teológica-...

Nos parece acertado hablar, en la presente investigación, más que de la teología de la liberación, del **cristianismo de la liberación** o del **cristianismo liberador**, en la línea de lo que sugiere Michael Löwy en su libro *Guerra de dioses: religión y política en América Latina* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1999), a pesar de que este autor utiliza el menos adecuado adjetivo “liberacionista” (cristianismo liberacionista). La ventaja del nombre sugerido por este autor es que en él aparecen comprendidos los dos actos: tanto la práctica de la fe liberadora y de la acción pastoral liberadora (acto primero) como la reflexión teórica o teológica sobre tal práctica (acto segundo). Así, más que con una teología, nos quedamos con todo un movimiento social integral.

También nos es útil la triple “descripción inicial” que ofrece Phillip Berryman (1987:11):

... podríamos decir que la teología de la liberación es

1. Una interpretación de la fe cristiana a través del sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres;
2. Una crítica de la sociedad y de las ideologías que la sustentan;
3. Una crítica de la actividad de la Iglesia y de los cristianos desde el punto de vista de los pobres.

Así, diversos autores nos encaminan a formarnos una idea de lo que es, en primer lugar la práctica de la fe en el Dios Liberador y, en segundo lugar, lo que es la teología de la liberación. Pero adicionalmente, otro camino certero para explicar este cristianismo de la liberación es abrir la Biblia y detectar en ella la raíz misma de toda liberación.

Las bases bíblicas de la práctica pastoral y la teología liberadora

El primer libro que aparece en la Biblia, tal como la conocemos ahora, es el libro Génesis que nos presenta al Dios Creador. Pero no por aparecer en las primeras páginas el libro Génesis es el más antiguo o el primero de ser escrito.¹⁴⁷

Los especialistas, los que dedican su vida a estudiar la Biblia, enseñan que, antes de que los judíos comprendieran a Dios como el Creador de todo cuanto existe, ya lo habían experimentado como Dios Liberador. Es decir, a pesar de aparecer hoy en nuestras Biblias el libro Éxodo en segundo lugar, después del libro Génesis, el pueblo conoció primero a Dios como Aquel que los liberó de la esclavitud en Egipto. Y sin duda, los autores sagrados pusieron por escrito esta experiencia liberadora antes de escribir los relatos de la creación. Afirma Julio Lois (2007:26), teólogo en quien nos vamos a apoyar en estas páginas, lo siguiente acerca de la prioridad del Éxodo: “Parece darse un acuerdo prácticamente unánime en afirmar que el hecho fundacional de la fe de Israel, el núcleo generador de la fe bíblica, que está en el origen de la constitución de Israel como “pueblo de Dios”, es la experiencia del Éxodo.”

Lois cita entre otros textos del libro Deuteronomio, un afamado “credo”, para que el pueblo lo recitara, ya liberado y viviendo en la tierra prometida, en el momento de presentar en ofrenda las primicias de la cosecha:

*Mi padre era un arameo errante:
bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres;
allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso.
Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron,
y nos impusieron dura esclavitud.
Gritamos al Señor, Dios de nuestros padres,
y el Señor escuchó nuestra voz;
vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión.
El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte,
con brazo extendido, con terribles portentos,
con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar
y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel” (Dt 26,5-9)*

Veremos a continuación que esta referencia a la hazaña de la liberación ocupará un lugar central en el libro Éxodo: la experiencia de la salida de Egipto en la que se da a conocer “un Dios que escucha el clamor o grito del pueblo esclavo y oprimido y que se revela interviniendo en la historia para liberarlo y conducirlo a una tierra que mana leche y miel... el Dios bíblico es el que escucha el clamor de los pobres, del pueblo maltratado y oprimido, y por eso tal escucha perfora la revelación bíblica y ocupa un lugar enteramente central en el libro del Éxodo...”. (Lois, 2007:26).

El Dios liberador quien escucha a los pobres, que son identificados muchas veces con los nombres de sus principales representantes “viudas, huérfanos y extranjeros” en aquellas sociedades “perfora” la revelación bíblica: es la principal clave de lectura de la Biblia entera. En el relato de la vocación de Moisés, Yahveh se le dirige desde la zarza ardiente:

¹⁴⁷ La actual Biblia (palabra que significa “libros” en plural y que por lo tanto evoca más bien la idea de una “biblioteca”) comienza con el conjunto de cinco libros, llamado Pentateuco, que comprende: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

*He visto la opresión de mi pueblo en Egipto,
he oído sus quejas contra los opresores,
me he fijado en sus sufrimientos.
Y he bajado a librarlos de los egipcios,
a sacarlos de esta tierra
para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa,
tierra que mana leche y miel...
El clamor de los israelitas ha llegado a mí,
y he visto cómo los tiranizan los egipcios.
Y ahora, anda, que te envío al Faraón
para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas (Éx 3,7-10)*

Son especialmente elocuentes los verbos en estas palabras de Dios: *he visto, he oído, me he fijado, he bajado a librarlos...* Es un Dios vivo, activo, que entra en acción, precisamente, después de haber visto y oído y haberse fijado en los sufrimientos de los pobres. Es un Dios que sufre con quienes sufren: un Dios compasivo, un Dios que no aguanta el sufrimiento de sus hijas e hijos. Y por eso baja, desciende hasta el nivel de los pobres para acompañarles en una lucha de liberación: hasta dejarlos libres en un país distinto, un país que produce, en lugar de penas y dolores, leche y miel.

Quienes se permiten hablar en contra de la teología de la liberación deberían arrancar esta página de la Biblia, que es una página paradigmática. Es la clave de lectura para la Biblia en su totalidad. Es la que revela cómo es Dios: un Dios que no se queda indiferente en su cielo, sino entra en acción al oír los gritos del pueblo y al ver la opresión, la injusticia que sufren sus hijos. No puede quedarse en lo alto: desciende para estar en medio de quienes sufren y luchan contra la causa de sus sufrimientos. Desciende para comprometerse en esa lucha contra la injusticia. “Estaré contigo” (3,12), le dice a Moisés, al que llama a liderar la lucha liberadora.

Y de veras se ensañan con la Biblia los que oprimen y reprimen a los luchadores por la justicia y la libertad del pueblo. Julia Salpec lo vio a las cuatro de la mañana del 8 de septiembre 1983, cuando hombres armados derribaron la puerta y entraron a la casa para llevarse a su esposo, Román Elías:

*Los hombres se dividieron,
unos lo golpeaban,
otros lo encañonaban y
el resto entró a la casa,
le dieron vuelta a las cosas
y no encontraron lo que buscaban,
se desquitaron con la santa Biblia,
la agarraron, la tiraron al suelo
y la patearon hasta el cansancio.¹⁴⁸*

Patearon la Biblia hasta el cansancio porque no pudieron borrarle en sus páginas la voluntad liberadora de un Dios amoroso y porque eran impotentes en su deseo de aniquilar la lucha liberadora de un pueblo que había aprendido a leer la Biblia. Por eso “se desquitaron” con la Biblia. Y al no poder imponerse a un pueblo decidido a liberarse, lo crucificaron.

Julio Lois (2007:29) concluye así su comentario del libro Éxodo: “Esta es la idea que recorre toda la revelación bíblica...: experimentar al verdadero Dios equivale a sentir la interpelación del pobre y el oprimido, de los emigrantes, viudas y huérfanos.

¹⁴⁸. Testimonio T1-16. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Y equivale, en consecuencia, a saberse llamado a combatir la injusticia que empobrece y excluye. No se puede experimentar a Dios sin sentir la urgencia de comprometerse a favor de la justicia". El libro Éxodo nos enseña que es imposible encontrar a Dios, si no nos comprometemos a favor de la justicia, entendida como respuesta al grito de los pobres: "O dicho de otra manera: en la Biblia la cuestión de la justicia tiene un «estatuto teologal»."

Podríamos pensar que lo contrario de la fe en Dios, el Liberador, sería el ateísmo. Pero no lo ve así la Biblia: lo contrario de la confianza en Dios es la confianza en los ídolos, en los falsos dioses. Porque la idolatría es la negación práctica del Dios Liberador, ya que los dioses falsos no hacen nada en la línea de la liberación: no oyen los gritos ni ven el sufrimiento de los pobres (es lo que afirman los salmistas, por ejemplo en el salmo 135 cuando dicen: "tienen ojos pero no ven, oídos pero no oyen, boca pero no hablan..."), no bajan a liberar al pueblo. Son inactivos, no hacen nada a favor de la justicia... Los ídolos son dioses creados por nosotros, los seres humanos, hechos a la medida de nuestros intereses. Los inventamos para sustentar nuestros crímenes... "Por eso el gran pecado bíblico no es propiamente el ateísmo sino la idolatría puesto que ésta niega prácticamente a Dios, mientras el ateísmo, negación teórica de Dios, puede ir acompañado de su afirmación práctica, la que se expresa precisamente en la realización de la justicia" (Lois, 2007:30).¹⁴⁹

Antes de abordar el tema del Dios Liberador en el Segundo Testamento, Julio Lois sigue todavía el hilo rojo del Dios del Éxodo en otros escritos del Primer Testamento, el Dios que lucha con los pobres para su liberación y la instauración de la justicia. Recuerda la legislación de la Alianza, que con claridad expresa la solidaridad de Dios con la causa de los pobres. Ellos salen beneficiados con instituciones como el año sabático, el año de la remisión y el año jubilar. También menciona la tradición de la espera de un mesías misterioso que vendrá a inaugurar el Reino de Dios, especialmente en los profetas. Ellos denuncian con fuerza las injusticias que sufren los pobres, como por ejemplo:

*¡Ay de los que decretan leyes injustas,
de los notarios que registran vejaciones,
que dejan sin defensa al desamparado
y niegan sus derechos a los pobres de mi pueblo,
que hacen su presa de las viudas.
Y saquean a los huérfanos! (Is 10,1-2).*

Igualmente Amós condena la injusticia social, un pecado que enferma al país como si copiará la esclavitud en Egipto, que los Faraones impusieron a los hebreos:

¹⁴⁹. Pablo Richard (1998:84) retoma la cuestión del ateísmo de la siguiente manera:

Un tema central en la espiritualidad liberadora, desarrollado por la TL especialmente en Centro América en la década de los 80, fue el tema del Dios de la vida y de los ídolos de la muerte. En América Latina, la fe en Dios no se enfrenta fundamentalmente con el ateísmo, sino con la idolatría. Hay dos tipos de ateísmo: el ateísmo liberal-burgués y el ateísmo revolucionario. El primero es hijo de la Ilustración, es el ateísmo filosófico o humanista, creado por el mundo moderno y secularizado, que busca liberarse del dominio de la cristiandad medieval: es el ateísmo del mundo de la ciencia y la técnica, que ha nacido al margen de la Iglesia. Este tipo de ateísmo ha marcado de alguna manera en América Latina a las élites intelectuales dependientes, pero la gran mayoría del pueblo no ha sido afectado directamente por él. Lo que sí realmente está presente y cercano a las grandes mayorías es lo que llamamos el ateísmo revolucionario. Es el ateísmo político y militante de los que luchan por la justicia y se comprometen en una práctica de liberación. Este tipo de ateísmo desafía profundamente la fe cristiana, pero no aparece normalmente como enemigo de los cristianos. Más aún: revolucionarios creyentes y no-creyentes se encuentran en una práctica común, en un proyecto histórico común y se consideran a sí mismos compañeros.

*¡Ay de los que convierten la justicia en veneno
y arrastran por el suelo el derecho,
odian al que juzga rectamente en el tribunal
y detestan al que testifica con verdad!...
...yo conozco sus muchos crímenes e innumerables pecados:
oprimen al inocente, aceptan sobornos,
atropellan a los pobres en el tribunal... (Am 5,7.12).*

No aguanta Dios la religión con sus fiestas y grandes liturgias, cuando va acompañada con prácticas de injusticia, cuando los sacerdotes se hacen cómplices de los poderosos que chupan la sangre de los humildes. El culto y las oraciones solo serán aceptables para el Dios Liberador, si se convierten y practican una religión comprometida con la lucha de los pobres:

*Sus solemnidades y fiestas las detesto;
se me han vuelto una carga que no soporto más.
Cuando extienden las manos, cierro los ojos;
aunque multipliquen las plegarias, no los escucharé.
Sus manos están llenas de sangre.
Lávense, purifíquense, aparten de mi vista sus malas acciones.
Cesen de obrar mal, aprendan a obrar bien; busquen el derecho,
socorran al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda (Is 1, 14-17).*

En muchos casos, la religión católica en la Costa Sur de Guatemala era igual de cuestionable que la religión judía en los días de los profetas de Israel. Ninguna religión es aceptable si hace caso omiso de la voluntad liberadora de Dios, el que sigue atento a los gritos de dolor de los pobres; si se mantiene aliada con quienes explotan, empobrecen, oprimen y reprimen a los trabajadores. No se puede en la oración pronunciar el nombre de Dios, mientras en la práctica se detesta su voluntad. Tampoco tiene sentido declararse cristiano, cerrando los ojos ante la realidad asimétrica de una sociedad escindida en una minoría de gente rica y los millones de gente pobre, y viviendo como si no existiera la realidad de quienes sufren pobreza. Es falsa la práctica religiosa del que cierra sus oídos ante el grito de estos millones, a veces sordo y a veces ensordecedor, como han dicho los obispos de América Latina y El Caribe en el Documento de Puebla, resultante de la III Conferencia que en 1979 celebraron en aquella ciudad: “La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: «Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (Medellín, Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 1968. Conclusiones, XIV Pobreza de la Iglesia, Numeral 2).

El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante” (Números 88 y 89).

El Dios que se revela en el Antiguo o Primer Testamento ratifica su atención y su intervención liberadora en el Nuevo o Segundo Testamento. También en esta parte, es Julio Lois quien puede ser nuestro guía en la búsqueda del mensaje central que Jesús de Nazaret da a conocer, tanto en sus palabras como en la totalidad de su actuación durante su vida en Palestina. Lois cita, a su vez, a Ignacio Ellacuría, el jesuita que junto a otros cinco compañeros de su comunidad en la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador y una mujer del pueblo que trabajaba como cocinera en esa comunidad y su joven hija, fueron asesinados en el año 1989: “Pertenece esencialmente a la vida y a la misión de Jesús su referencia y pertenencia al mundo de los pobres. Y cuando decimos ‘esencialmente’ queremos significar

que, si no se da esa referencia o si se da de forma indebida, queda desvirtuado el mismo Jesús como salvador de los hombres” (Lois, 2007:43).

Julio Lois, en la obra que estamos tomando como fuente principal y “prisma” para nuestra reflexión, desarrolla tres temas en su estudio sobre Jesús y los pobres, que mencionaremos brevemente a continuación. Primero, la **condición socio-económica propia de Jesús**: ¿a qué estrato poblacional pertenecía? Segundo, **su mensaje tal como se ha guardado en sus palabras**, ¿qué nos dice acerca de la pobreza injusta sufrida por las capas más bajas de la sociedad palestina de su tiempo y cuál es, según Él, la postura de Dios con respecto a ellas? Y tercero, **su mensaje tal como se transmite a través de su actuación**: no solamente nos comunica su mensaje sobre la voluntad de Dios para con los pobres a través de lo que dice, sino también nos llega a través de lo que hace.

Condición socio-económica propia de Jesús. Jesús fue pobre. En el relato sobre su nacimiento, Lucas destaca las condiciones de pobreza y especialmente la cercanía de los pastores que, en cualquier economía, siempre son los más pobres. Fue carpintero o hijo de carpintero. No debemos imaginárnoslo en una fina ebanistería, sino en el ambiente de un campesinado pobre. A veces, los campesinos empobrecidos se hacían artesanos para sobrevivir. Puede haber sido el caso de Jesús, quien ciertamente vivía en una sociedad agraria. Vivir en Palestina en el primer siglo significaba vivir en una sociedad muy desigual. Era abismal la distancia que separaba las clases altas de las bajas. Jesús pertenecía a estas últimas, aunque no estaba entre los parias, como eran “los mendigos, los esclavos, los jornaleros, las prostitutas...” (p. 51), “incapaces de satisfacer sus necesidades más elementales” (p. 46). Pero sí tenía que trabajar duramente para vivir. Luego, para cumplir con su misión “de anunciar y hacer presente el Reino de Dios, Jesús eligió una forma de vivir desinstalada y errante, propia de un ‘campesino itinerante’ (Theissen), sin lugar ‘donde reclinar la cabeza’ (Mt 8,20)” (Lois, 2007: 52).

El mensaje central de Jesús en sus palabras y en su actuación. Jesús de Nazaret apoya la causa de los pobres con su mensaje centrado en el anuncio del reino de Dios, que ya se hace presente en la historia, aunque todavía tiene que venir en plenitud. La expresión “reino de Dios” aparece 162 veces en el Segundo Testamento. Aparece en los textos que son como resúmenes de la misión de Jesús, por ejemplo el clásico Mc 1,14-15: “Cuando arrestaron a Juan, Jesús se dirigió a Galilea a proclamar la Buena Noticia de Dios, diciendo: Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios: arrepiéntanse y crean en la Buena Noticia”. A pesar de la centralidad del reino de Dios en el mensaje de Jesús, Él no dice expresamente en qué consiste este Reino. Lois menciona varios caminos, sugeridos por estudiosos del tema, para determinar el significado del reino de Dios.

El primer camino es el notional. Este sugiere que Jesús no sentía necesario explicar lo que significa la noción “reino de Dios”. Lo consideraba superfluo, ya que sus oyentes sabían de qué se trataba. En efecto, los contemporáneos de Jesús conocían las promesas mesiánicas, formuladas especialmente por los profetas del Antiguo Testamento. Según Lc 4,16-21, en la sinagoga de Nazaret, a Jesús le toca leer el texto de Isaías (61,1-2): “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor”. Luego, cierra el libro, lo entrega al ayudante y se sienta. Es cuando toda la sinagoga tiene fijos los ojos en él. Y Él empieza a hablarles: “Hoy, en presencia de ustedes, se ha cumplido este pasaje de la Escritura”. Así es como Jesús entiende su misión: cumplir lo anunciado por los profetas acerca de los tiempos mesiánicos, actuali-

zando -“hoy”- la tarea de anunciar el evangelio del reino de Dios. Además de otros textos programáticos, los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) contienen, según Joachim Jeremias, 38 parábolas, algunas de las que contienen la buena noticia propiamente dicha: ¡ha llegado la salvación, la liberación!, pero además de haber llegado, ha sido enviada a los pobres. El tema de otras de estas parábolas son “las causas que llevan a los adversarios de Jesús a ‘escandalizarse’ con su predicación acerca de la proximidad o llegada del Reino” (Lois, 2007:65).

El segundo camino es el *práxico*. Para saber qué entiende Jesús por el reino de Dios, es suficiente fijarse en su práctica, totalmente al servicio del Reino. Y finalmente, el tercer camino es enfocar los destinatarios del Reino, las personas llamadas a entrar en él: las víctimas de la injusticia, que claramente son aquellas que gozan de la atención preferencial de Jesús. “... prácticamente todo lo que los relatos evangélicos nos dicen sobre el existir y actuar de Jesús parece confirmar su especial cercanía al mundo de los pobres y la incondicionalidad de su opción a favor de su dignidad y liberación” (Lois, 2007:66).

Hay dos grupos de actividades concretas en las que se revela con transparencia el compromiso de Jesús con los pobres y excluidos: “sus milagros y exorcismos, por una parte, y sus comidas o banquetes, por otra” (Lois, 2007:66.). De los acontecimientos maravillosos que la tradición primitiva recuerda, dice Julio Lois que “deben ser considerados fundamentalmente como ‘clamores del Reino’, es decir, como ‘signos’ que muestran que la fuerza salvífica del reinado de Dios se hace presente teniendo como destinatarios preferentes a los que menos contaban, a la gente sencilla y abandonada de Galilea” (Lois, 2007: 67). En los banquetes que organizaba Jesús, estaban invitados los pecadores, los pordioseros, los miserables, las prostitutas, los publicanos, los impuros, todos aquellos que eran despreciados por la religión oficial, por los fariseos y escribas, quienes precisamente por eso criticaban y rechazaban a Jesús. Aquellas comidas eran el signo de la misericordia de Dios, en cuyo reino hay lugar para los últimos y para los descartados. Al comer con ellos, Jesús quería en cierta forma adelantar el banquete del Reino “preparado para ustedes desde la creación del mundo” (Mt 25,34).

Lois desarrolla con especial cuidado el conflicto de Jesús con el templo donde se practicaba un culto que Él no podía aceptar. Es conocido el episodio en que Jesús saca a los vendedores del templo, de innegable historicidad, porque aparece en los cuatro evangelios comprendidos en el canon:¹⁵⁰ Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48 y Jn 2,13-22. Estos pasajes nos informan acerca del conflicto entre Jesús y la religión del templo tal como era practicada en sus días.

Los sinópticos sugieren que este conflicto está en la base de la decisión de los sumos sacerdotes, letrados y jefes del pueblo de eliminar a Jesús. La crítica del nazareno prolonga la de los profetas que denunciaron la falsedad de un culto al que no correspondía ninguna conversión y el rechazo, por parte de Dios, de ritos formalistas: “El sacrificio que te agrada es un corazón quebrantado, un corazón arrepentido y humillado, oh Dios, no lo desprecias” (Sal 51,19). Más que por haber convertido el lugar sagrado en un lugar de compraventa, el motivo de la acción violenta de Jesús era “una crítica radical contra aquella teología imperante en el Templo que postulaba un culto carente de “espíritu y verdad”. La razón de tal carencia radicaba en que dicho culto se llevaba a cabo de espaldas a la preocupación por la realización de la justicia traducida en defensa de la causa de los pobres y excluidos, y que, en consecuencia, no podía ser agradable al Dios verdadero de Israel” (Lois, 2007:71 -72).

¹⁵⁰. El canon es el listado de los libros que figuran en la Biblia tal como es aceptado por la Iglesia a comienzos del siglo IV.

Ya desde inicios de su estudio, Julio Lois había retomado la opinión de Christian Duquoc de entender la justicia de Dios, más que el cumplimiento de cualquier legislación, siempre deficiente, como “dar lo suyo a quien carece de lo necesario, que, desde la perspectiva del sueño de Dios para la humanidad, equivaldría a decir que la justicia demanda dar lo suyo a quien se le ha arrebatado, puesto que el destino universal de los bienes, según el plan salvífico de Dios, es satisfacer las necesidades comunes de todos” (Lois, 2007:25).

Opinamos que detrás de la opción asumida en Guatemala por varios de los misioneros C.I.C.M., especialmente de la generación más joven en aquellos años después del Concilio y de Medellín, se escondía una búsqueda por ser más consecuentes con el evangelio. Claro que no se les ocurriría ver en la pastoral “sacramentalista” predominante un equivalente exacto a la religión oficial que Jesús encontraba en el Templo, pero sí un peligro de caer en ritualismos excesivos en desmedro de una genuina evangelización en medio de los más pobres. Sentían que la práctica religiosa preponderante no cuestionaba y hasta reforzaba las relaciones sociales disimétricas. No respondía con claridad a los gritos de dolor de los y las pobres y no aportaba motivos para acompañarles en su lucha contra las causas de su desgracia. Por eso pidieron, y se les dio, una oportunidad de intentar un estilo de trabajo acorde a la teología de la liberación, tal como comenzaba a brotar y a divulgarse por aquellos años en muchos lugares de América Latina.

Antes de echar un vistazo sobre aquellos intentos, en su planteamiento, contenidos y métodos, nos resta señalar brevemente un elemento importante de la cristología liberadora, tal como es presentada por Julio Lois. Se trata, después de haber evocado la posición ocupada por Jesús en el espacio social donde se encontraba y su opción por los pobres en su mensaje hablado y llevado a la práctica en sus acciones, de su muerte en cruz y la fe en su resurrección.

El mismo Dios nos habla en la cruz de Jesús y en su resurrección. En la cruz, el Dios de los pobres se nos muestra como un Dios impotente, débil, crucificado y, al mismo tiempo “activamente solidario con todos los crucificados de la tierra” (Lois, 2007:91). Pero es al intentar pensar a un Dios al mismo tiempo impotente y omnipotente, que se quiebra nuestro lenguaje teo-lógico. Se hace añicos nuestra lógica cuando, como dice Pablo de Tarso, “anunciamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos” (1 Co 1,23), y al mismo tiempo “un Mesías que es fuerza y sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fortaleza de los hombres” (24b-25). Citamos a Lois: “La Biblia nos dice con insistencia que Dios es ciertamente todopoderoso. Pero nos dice igualmente, y con la misma insistencia, que no es el poder. Él es el amor. Y ese amor es el que hace “pasar” a la omnipotencia de Dios por la impotencia de la cruz de Jesús de Nazaret. El amor, podría decirse, temple la omnipotencia de Dios a la hora de actuar en la historia y hace que se detenga ante la libertad del ser humano para así contar con él en la realización de su sueño salvífico y liberador” (Lois, 2007:98).

Lois invita a sus lectores y lectoras a pensar al Dios débil, revelado en la cruz, el que no “envía doce legiones de ángeles” (Mt 26,53) para salvar a Jesús en la hora del mayor dolor, en relación dialéctica con el Dios fuerte, revelado en la resurrección. Así intitula el capítulo III de su libro: “El Dios de los pobres, a la luz de la fe en la resurrección de Jesús, es también un Dios de vida y de liberación, de salvación total, que se afirma contra los ídolos de la muerte...”(Lois, 2007:107)

En las páginas anteriores se ha intentado describir, a grandes rasgos, lo que era la teología de la liberación, tal como se intentaba practicarla en los años setenta y ochenta en la Costa

Sur de Guatemala. Numerosas personas, comprometidas con aquel intento, fueron llevados a una muerte violenta, como Jesús fue llevado a la cruz. Esto les pasó por haber creído en el Dios Liberador, quien en la hora de la cruz se despoja de su omnipotencia. Ese Dios se hace impotente, precisamente, porque se encarna y desciende al nivel de todos y todas los crucificados y crucificadas de la historia, expresándoles así su solidaridad y su amor extremo. Jesús se sintió igualmente “abandonado por Dios” (Mt 27,46), como quienes pasan por una situación de esclavitud y de sufrimiento injusto. Llama la atención la similitud entre la cruz de Jesús y la cruz que les ha correspondido cargar y sufrir a los y las mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa. Su pasión se parece a la de Él. Con razón las y los sobrevivientes de AMDE creen, y compartimos su fe, que también se parecerán a Él en su resurrección. En palabras de Julio Lois: “... dada la condición concreta de Jesús de víctima injustamente crucificada, puede y debe decirse que con la acción de la resurrección Dios se nos manifiesta como un Dios justo, reivindicador y liberador de las víctimas” (Lois, 2007: 110).

“Si la cruz de Jesús –y con ella las cruces que siguen crucificando a tantas víctimas– es signo de la fuerza de los ídolos de la muerte y sus verdugos, la resurrección de Jesús –y con ella las vidas resucitadas de sus seguidores y seguidoras– es signo de la victoria de Dios sobre tales ídolos de muerte” (Lois, 2007:114).

La pedagogía de la liberación

En este apartado describiremos el proceso de la formación y el desarrollo de las comunidades eclesiales de base “Familia de Dios”¹⁵¹, según la práctica pastoral iniciada en varias parroquias en la región de Escuintla.¹⁵² Recordamos que en sus comienzos este trabajo pastoral se planteaba, de alguna manera, como alternativa a la pastoral “sacramentalista”. Por esta última se entendía una pastoral casi únicamente centrada en la administración, más que celebración, de los sacramentos.

Se acostumbra dividir la atención pastoral en tres áreas, más o menos correspondientes desde el punto de vista del “pastor” a las tareas de enseñanza, culto y gobierno:

- 1) la pastoral *catequética* o de la Palabra,
- 2) la pastoral *litúrgica* que incluía mayoritariamente la pastoral sacramental y
- 3) la pastoral *social*.

¹⁵¹. La Asamblea del CELAM en Medellín (1968) describe así las comunidades cristianas de base en el capítulo 15, 3.10 de sus *Conclusiones*:

“La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su “comunidad de base”: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. Por consiguiente, el esfuerzo pastoral de la Iglesia debe estar orientado a la transformación de esas comunidades en “familia de Dios”, comenzando por hacerse presente en ellas como fermento mediante un núcleo, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, de esperanza y de caridad... La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”.

¹⁵². Hablamos de “región”, porque antes de 1968, cuando se creó la prelatura, la jurisdicción eclesiástica geográficamente coincidente con el departamento de Escuintla pertenecía a la arquidiócesis de Guatemala. La prelatura se convirtió en diócesis a partir del 29 de julio de 1994. Durante el período histórico que se cubre en la presente investigación, el estatuto eclesial de la región era prelatura y los obispos encargados de ella eran sucesivamente los monseñores José Julio Aguilar y Mario Enrique Ríos Mont”.

Sin embargo, se trata de un conjunto de acciones pastorales donde hay traslapes y se entiende como ideal acciones donde confluyen en una síntesis actividades que analíticamente son distinguibles como pertenecientes a cada una de las tres áreas mencionadas. Donde el acento cae exclusivamente en una de ellas, se puede hablar de un reduccionismo o de un desequilibrio.

En el libro de los Hechos de los apóstoles, el Segundo Testamento describe la iglesia (o las comunidades primitivas antes de llamarse iglesia) de la siguiente manera:

Se reunían frecuentemente para escuchar la enseñanza de los apóstoles, y participar en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones... La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común (Hch. 2,42. 4,32).

Es fácil reconocer en esta descripción las tres áreas de la pastoral apuntadas anteriormente. Primero, la pastoral de la Palabra, que se refiere a la evangelización, que siempre es la primera acción pastoral, no solo en el tiempo sino también en el sentido de que el evangelio es la fuente fundamental de la Iglesia. Coincide con “la enseñanza de los apóstoles”. Segundo, la pastoral litúrgica, especialmente la celebración eucarística, sin la cual no existe vida eclesial y que en los Hechos es llamada con uno de sus primeros nombres “la fracción del pan”. Tercero, la pastoral social, el servicio mutuo entre hermanos y hermanas, en nuestra cita bíblica, la “participación en una vida en común”. Con la introducción de la Familia de Dios se quiso practicar una pastoral integral: que integra las tres dimensiones. Como veremos más adelante, en la Familia de Dios se veía, para citar el título de un libro de Leonardo Boff, una “eclesiogénesis”, porque era cuando “las comunidades de base reinventaban la Iglesia”.

Cuando en este escrito se habla de pastoral “sacramentalista”, nos referimos a un estilo de actividades pastorales que privilegia el área que figura en el número dos de la división tripartita que aparece arriba, en desmedro de las otras dos áreas. En concreto, era aquello a lo que se dedicaba un párroco, encargado de una parroquia muy extensa, como eran la mayoría de ellas en la Costa. Residía en un convento o casa parroquial cerca de la iglesia, casi siempre en el centro de la cabecera municipal donde se dedicaba principalmente a oficiar misas y a bautizar. No quedaba mucho tiempo libre para la catequesis ni para organizar una pastoral social porque tenía que ir a celebrar misas y a administrar bautismos en otras partes: en una gran cantidad de aldeas y fincas, muchas veces también en otros municipios, que pertenecían a la misma parroquia. Esta pastoral sacramentalista respondía a una gran demanda: la feligresía dispersa en la red de todos aquellos lugares más o menos pobladas que pertenecían a la parroquia, buscaba al párroco para invitarlo a celebrar misas, especialmente en las fiestas patronales o con motivo de una celebración “de quince años”, o sobre una determinada base temporal (por ejemplo: una vez al mes), o con motivo de una defunción, cuando se pedía misas de cuerpo presente (antes del entierro) o en el noveno día después del fallecimiento...

Otros sacramentos solicitados, aunque en menor frecuencia eran: unción de los enfermos, la penitencia (confesiones), matrimonios y confirmaciones (en este caso, se requería la presencia y los oficios del obispo).

Había una figura jurídica que favorecía la pastoral sacramentalista: la que hizo confiar en la “validez” del sacramento “*ex opere operato*” y que se podía (mal)interpretar como permitiendo celebrar los sacramentos sin mucha catequesis ni instrucción de la comunidad sobre el significado del sacramento, especialmente cuando la agenda del cura se encontraba tan

llena que lo hiciera correr de un lugar a otro. Casi se podría decir que los sacramentos funcionaban automáticamente. Eran eficientes por el mero hecho de realizarlos. Otro elemento a tomar en cuenta en la pastoral excesivamente sacramentalista es que iba relacionada con la sostenibilidad económica de la parroquia y los ingresos del párroco. Porque para cada sacramento se cobraba un “estipendio”, aparte de colectas y limosnas. Parte del dinero recaudado tenía que ser entregada a la diócesis, otra parte era para el mantenimiento de las iglesias, para salarios y para la economía doméstica de las casas parroquiales.

El clero joven no estaba feliz con este régimen sacramentalista, principalmente porque dejaba poco espacio para trabajos evangelizadores, que ellos consideraban como prioritarios en su misión. No estaban felices los misioneros recién llegados con las agendas sacramentalistas sobrecargadas, porque no permitían una relación más profunda con la gente, necesaria para la construcción de comunidades. No había tiempo para escuchar a la gente, para dialogar, para conocerse mejor, para colaborar, para constituirse en iglesia. El estilo pastoral ritualista en extremo atraía más a gente de la clase media, por lo que los misioneros se sentían alejados de las mayorías más pobres y de sus problemas más sentidos.

La pastoral sacramentalista colocaba al sacerdote en el centro de todo, a gran distancia del “pueblo de Dios”, que el Concilio acababa de promover y de colocar en el centro de la nueva eclesiología. Posibilidades para una pastoral más centrada en la evangelización se abrían cuando en lugar de un solo cura párroco, se dio el paso de nombrar equipos parroquiales, compuestos de diversos sacerdotes y religiosas no dedicadas a obras absorbentes como escuelas u hospitales sino dispuestas a colaborar en una nueva pastoral parroquial, más acorde con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Se oía acerca de la novedad de las comunidades de base y de la teología de la liberación. Se llegó a detectar posibilidades de un nuevo estilo de pastoral. Se quería ensayar algo diferente, algo más cercano a los pobres. La nueva modalidad permitía el descentramiento del sacerdote, a favor de la comunidad que comenzó a ocupar el centro, convirtiéndose en el sujeto y agente pastoral principal.

¿Cómo se formaba una Familia de Dios?

Lo primero eran las visitas, por ejemplo en una colonia popular. Ir conociendo a la gente en sus casas. Invitarla a una primera reunión para explicar los objetivos: reflexionar en comunidad sobre temas de la vida real y leer el evangelio, con la posibilidad de encontrar ahí una luz. ¿Dónde reunirnos? En una de las casas, preferiblemente. A veces era en la sacristía de una iglesita. Por eso mismo no podría ser un grupo muy grande: tenía que caber en un espacio reducido. Por vivir los invitados e invitadas en el mismo vecindario, se conocían. Muy importante era ganar la confianza en algo que era un experimento nuevo.

Al principio, eran los mismos sacerdotes o religiosas que “moderaban” o “coordinaban” las reuniones. Posteriormente, uno o una del grupo iba a asumir esta función. La metodología o secuencia de los pasos era más o menos la siguiente. Primero se contaba una historieta, un hecho concreto tomado de la vida, como punto de partida para una conversación en el grupo. El coordinador, o la coordinadora, tenía a mano una serie de preguntas preparadas para animar la reflexión. Al principio, costaba que los invitados e invitadas respondieran. Sobre todo las mujeres permanecían calladas. La persona que coordinaba tenía la tarea de animar la participación de todos y todas. Tenía que evitar que la palabra fuera monopolizada solo por uno o dos. Aquí se trata de que todos digamos nuestra palabra. Todos/as hemos conocido casos parecidos al que se nos presentó en la historieta. Todos y todas podemos opinar sobre las causas del problema presentado en el inicio de la reunión. Y sugerir solu-

ciones. Después de agotar las participaciones, se leía un trozo del evangelio. ¿Cómo puede la palabra de Dios iluminar la situación que se platicó en la primera parte? Y finalmente, formular un compromiso: algo que podemos hacer nosotros/as, aunque sea algo pequeño.

Para abandonar la descripción en abstracto, presentaremos a continuación el material preparado para una reunión sobre uno de los muchos temas trabajados según la metodología expuesta. Solo el/la coordinador/a tenía el texto, y no tenía que atenerse literalmente a esta propuesta escrita. Podía trabajarla con libertad. No era una clase que le tocaba dar. Era un tema que se iba a comentar con la participación del grupo entero, de toda aquella pequeña familia de Dios.

Figura No.33 Tema de Familia de Dios: *Cristo, el hombre perfecto.*

Primer temario de la Familia de Dios

3. Cristo, el hombre perfecto

Arturo era un joven fuerte y confiado cuando cayó por primera vez en la cárcel. Tenía 18 años cumplidos, un hogar donde vivía despreocupado y una novia que le amaba. Pero eso y todo su maravilloso mundo se había desplomado cuando sucedió todo aquello...

Llevaba 4 meses de prisión y apenas era la mitad de la sentencia. Tal vez por eso recordaba hoy con mayor angustia la triste película de su caída. Primero el encuentro con el amigo. Después de unos tragos la venta de un radio. Luego la policía y el juzgado. Un radio robado del que él no sabía nada. Pero las cosas eran así y ni modo... El había acompañado al vendedor y allí estaba, hundiéndose en la tristeza de la prisión y en la amargura de un mundo cruel...

Esa tarde había hablado con José, un viejo presidiario.

- Mira, Arturo, - le decía, - yo estoy aquí por algo. Pero vos no has hecho nada. Sólo una cosa te digo: no volvés a caer. Hacete hombre de provecho. Acordát que aquí decimos: "entrar no cuesta nada; lo difícil es salir." -

Le impresionó la opinión del viejo. Y se propuso ser hombre de provecho y no caer más. Después de todo, aún podía ser algo en la vida.

Cuando cumplió el tiempo de su prisión, nadie lo esperaba más que su anciana madre. Ni la novia, ni los amigos, ni el padre. Pero Arturo no se descorazonó; tenía planes para el futuro. Estaba propuesto a ser otro, a luchar contra el mundo si era preciso, pero él reconstruiría su vida para ser mejor.

Pasó el tiempo y buscó trabajo. Fue a fábricas, a las obras, a todos lados. Y cuando sabían que había estado en la prisión, casi siempre la respuesta era la misma: "Estimado amigo," le decían, con una sonrisa burlona, "trabajo no hay ahora. Pero en otra ocasión, tal vez..."

Cuando pasó el tiempo, Arturo comenzó a desesperarse. Buscó la compañía de otros desocupados. Se despreocupó de nuevo, pensando que la vida no merecía sacrificios. Y un día de tantos, Arturo abrió los ojos en la semioscuridad de la baracoda. En una nebulosidad de noche de parranda, apenas se recordaba una riña, gritos, refriega y al final un hombre herido en una cantina de mala muerte.

Y ahora, cuando lo conducían a la prisión acusado de lesiones graves, oía como un lejano murmullo, la voz amiga del viejo presidiario que le decía: "Amigo, entrar no cuesta nada, lo difícil es salir."

Adentro, muy adentro de su corazón, un sollozo le subió por la garganta y se hizo lágrima en sus ojos.

Preguntas

1. Cuando Arturo estaba por primera vez en la cárcel y se decidió a reconstruir su vida, ¿su decisión era sincera?
2. ¿Por qué se desesperó y por qué volvió a fracasar?
3. ¿Pensamos que, después de su segundo fracaso, todavía hay esperanza para Arturo?

4. ¿Qué fracasos hay en la vida de nosotros?
5. ¿Por qué hay fracasos en la vida de nosotros? (nota para el coordinador: a causa de los demás, a causa de nosotros mismos).
6. ¿Nos desanimaremos, al ver nuestros fracasos?
7. ¿Había fracasos en la vida de Cristo? (nota para el coordinador: a causa de los demás, a causa de si mismo).
8. ¿Qué sabemos de su vida?

Ejemplos, momentos de la vida de Cristo

A base de los ejemplos dados por los participantes, tratar de descubrir entre todos que la vida de Cristo es una vida bien lograda, por ser una vida de amor, una vida en la que el egoísmo no tiene lugar. De ahí podemos llamarlo "el hombre perfecto". Esta parte es la más importante de la unidad.

Algunos puntos para la ayuda del coordinador:

1. Cristo es un hombre fuerte

- carpintero: Mt. 13, 55; Mc. 6,3.
- él solo echa fuera a los vendedores: Mt. 21, 12-13; Mc. 11, 15-17; Jn. 2, 14-16.
- su salud (viajes, actividades): Mt. 8, 24; Mc. 4,38; Jn. 4,6.
- la atracción de su personalidad: a) hombres lo siguen: Mc. 1,17; Jn. 3,2.
b) gana el afecto de las mujeres: Jn. 12,3;
Jn. 20,11; Jn. 8,11; Lc. 10,38-42; Lc. 7,37.
- su fuerza durante la pasión

2. Es un hombre sociable

- hombre de la risa, de la fiesta: Jn. 2,1-12; Mt. 9,14-15; Mt. 11,18-19.
- las señales de la era mesiánica: los ciegos ven, los sordos oyen, los enfermos se curan, los pobres se evangelizan: Lc. 7,22.
- su actitud con los niños: Lc. 18,15-16.
- de vez en cuando necesita la soledad (en momentos que la gente no lo necesita): Mc. 1,35; Mt. 14,23; Mt. 26,36.
- tiene amigos en todas las clases de la sociedad: Nicodemo, José de Arimatea, Lázaro, fariseos, pescadores, soldados, publicanos, pobres.
- Jesús lloró (Jerusalén, Lázaro): Jn. 19,41; Jn. 11,33.

3. Sus palabras y sus obras

- su paciencia (con los apóstoles): Jn. 14,9; Mc. 10,35; Mc. 9,33-37.
- se adapta a sus oyentes. Sus ejemplos están adaptados a campesinos, pescadores, amas de casa, negociantes, etc.
- su método era, más que todo, su amabilidad con la gente.
- pasó "haciendo el bien": Hechos 10,38.
- su autoridad, su personalidad, su veracidad: Mc. 1,22; Jn. 7,45-46.

Lectura: Lc. 13, 6-9

9. ¿Por qué el que cuida el terreno todavía no quiere arrancar la higuera?
10. ¿Cuál es la actitud de Cristo frente a nuestros fracasos?
11. ¿Cuál será nuestra actitud frente a los fracasos de los demás?

//

Fuente: Cien temas para Comunidades de Base. Escuintla (Guatemala) 1968-1974. (Archivo privado).

Con un guion esquemático como el reproducido arriba bajo el brazo, el coordinador o la coordinadora se dirigía a la casa donde iba a tener su reunión la comunidad eclesial de base. Alguien se había encargado de convocar y a pasar por las casas de los y las participantes, para recordarles lugar, día y hora. ¿A qué horas de la noche y con qué ritmo irían apareciendo los y las integrantes de la comunidad, que vivían todos en la misma calle o en la misma vecindad? ¿Cómo les recibiría en su casa la pareja anfitriona? En la medida en que iba llenándose la casa, había gratos intercambios informales antes de abordar el tema central escogido para ese día. Casi siempre reinaba una atmósfera cordial entre amigos y amigas y de alegría, porque las reuniones tenían su tinte festivo, ya que eran momentos de encuentro que rompían la rutina. No faltaban chistes ni chismes. Aunque también compartían preo-

cupaciones por enfermedades, problemas económicos o laborales y todo tipo de “novedades”. Había un clima de confianza. Al mismo tiempo había disposición para entrarle al tema, cuando lo anunció el coordinador a través de la historieta inicial, en el ejemplo de arriba, la historia de Arturo.

Su desarrollo indudablemente no habrá sido parejo en todas aquellas comunidades. Cada grupo tiene su identidad, diferente a la de otras. Lo mismo, cada persona coordinadora tiene su personalidad y su estilo propio. No era de prever cómo cada grupo en concreto iba a descifrar el tema o el problema a partir de la “codificación”¹⁵³ que no siempre era historieta. También podría ser una fotografía, un dibujo, una noticia en el periódico, una película, un sociodrama. Los coordinadores estaban preparados para su tarea.¹⁵⁴ Sabían que no convenía leer la historieta. Mejor era contarla libremente en sus propias palabras. Sabían que su tarea era “moderar” la reunión: hacer que la gente se expresara, procurando que se llegara a una participación equilibrada. Sabían cómo “pararle” con suavidad a quienes acaparaban la palabra y no dejaban a hablar a los/las demás. Y cómo animar a intervenir a la gente más tímida. Sobre todo a la hora de saltar del ejemplo inicial a experiencias reales. En el fondo se trataba de reflexionar sobre la (propia) realidad, no solo individual sino social guatemalteca en su conjunto, buscando sus causas inmediatas y profundas. Y surge la pregunta: ¿qué podemos hacer ante el problema analizado en la reunión? ¿En qué tarea(s) concreta(s) podemos comprometernos para avanzar en la solución de nuestros problemas y de los nudos problemáticos que detienen los procesos liberadores en Guatemala?¹⁵⁵

¹⁵³. En este caso, las palabras “codificación” y “descodificación” se entienden como las entiende el brasileño Paulo Freire, en su ya clásica “Pedagogía del oprimido”, que llegó a conocerse y estudiarse en la segunda mitad del siglo pasado. Aunque directamente se refieren, en su obra, a las “palabras generadoras” en el proceso de alfabetización de adultos y en los “círculos de cultura”, son perfectamente aplicables a los procesos de concientización-evangelización, tal como se dieron en la Costa Sur de Guatemala. La codificación es como una experiencia vivida por los sujetos que se plasma, “se codifica” en una historieta o en una fotografía, que al ser presentada en el grupo es el punto de partida de una discusión, de una reflexión sobre algo que luego es reconocido como parte de la cotidianidad de los participantes. Al analizar tal experiencia, comienzan a “descodificarla”: la analizan, tanto en el caso concreto presentado y analizado en el grupo como en abstracto: saltando a la generalización del caso en el contexto de la sociedad entera. La persona que coordina ordenará la discusión en el sentido de pasar de lo concreto a lo abstracto y viceversa. Escribe Ernani Maria Fiori (s.f.:8):

La descodificación es análisis y consecuente reconstitución de la situación vivida: reflejo, reflexión y apertura de posibilidades concretas de pasar más allá. La inmediatez de la experiencia, mediada por la objetivación se hace lúcida, interiormente, en reflexión a sí misma y crítica anunciadora de nuevos proyectos existenciales. Lo que antes era enclaustrado, poco a poco se va abriendo; ‘la conciencia pasa a escuchar los llamados que la convocan siempre más allá de sus límites: se hace “crítica”.

¹⁵⁴. Los y las coordinadores tenían su capacitación. Participaban una o dos veces por año en semanas de formación en el centro Emaús y cada quince en una reunión donde preparaban uno o varios temas que iban a trabajar en su comunidad o comunidades. Recuérdese que en los años setenta y ochenta, como fruto de la renovación eclesial desencadenada por el Concilio Vaticano II y su recepción activa en Medellín y Puebla, se habían establecido en diversos puntos de Guatemala centros de formación de catequistas, delegados de la Palabra y animadores de la fe, como eran los/as coordinadores de las comunidades eclesiales de base.

¹⁵⁵. Siempre era inspirador escuchar las respuestas. Ante la pregunta ¿qué hacer ante los problemas personales, comunitarios y nacionales?, las pequeñas comunidades de pobres no pueden hacer gran cosa. Pero pueden hacer cosas pequeñas, tal vez de ayuda mutua al interior de la comunidad misma y del barrio (vecindad, aldea,...). A veces se hacían trabajos de interés comunitario, como el arreglo de un camino en malas condiciones. Se organizaban programas de salud, con la ayuda de estudiantes de la Facultad de Medicina de la San Carlos. Se puso en algunos lugares un Bufete Popular. Y se fundaron cooperativas, como veremos en el siguiente apartado. Y una cosa que también podíamos hacer era... organizarnos. Se entendía que no eran los individuos quienes iban a transformar el país. Pero sí los individuos se asocien, se organicen y se movilicen, estarán en condiciones de contribuir a la construcción de una Guatemala libre de injusticia y discriminación. En condiciones de contribuir a una revolución en el país.

Ya hemos mencionado la resistencia de algunas mujeres a tomar la palabra, debido al protagonismo masculino, propio del contexto machista de nuestra sociedad. Numerosas mujeres no concebían que, en lugar de permitir que sus maridos lo dijeran todo, también ellas pudieran tomar la palabra y expresar una opinión propia. Pero cuando comenzaron a intervenir, creció repentinamente su autoestima y su confianza para hablar. Estos momentos eran para ellas un “evangelio”, una noticia alegre: “¡a mí, pobre mujer, me han preguntado cuál es mi opinión!”. Y de inmediato se enriqueció la calidad del proceso grupal en su totalidad. Este alegre descubrimiento era un motivo más para continuar en la comunidad y no faltar en las próximas reuniones.

Después de la lectura de la realidad, la segunda parte de la reunión estaba dedicada a una lectura bíblica. No cualquier lectura sino una que podría iluminar la realidad concreta que se había realizado en la primera parte de la reunión. El ejemplo del tema reproducido arriba es un poco más complejo que la mayoría de los temas, que se quedan con una sola lectura breve, preferentemente tomada de los evangelios. En nuestro ejemplo, la persona que coordina evoca *diversos lugares* de los evangelios (sin que se haga la lectura explícita en cuestión) para hacer visible al ser humano perfecto, Jesús de Nazaret, en contraste con los seres humanos imperfectos (como Arturo y como todos nosotros). Y solo después introduce la lectura de la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9).

En resumen, el tema de la reunión se desdobra siempre en dos partes: la lectura de la realidad (individual y social) y la lectura de la Palabra de Dios. Muchas veces, en la lectura de la realidad predomina la negatividad: es una sociedad de muerte. El evangelio, en cambio, anuncia una sociedad de vida. Dios no es un Dios de muertos sino de vivos (Mc 12,27). Quienes queremos seguir los pasos de Jesús, entonces, no podemos resignarnos ante una sociedad que siembra muerte. Al contrario, debemos contribuir a la transformación de una sociedad de muerte en una sociedad de vida. A esto se debe que las Familias de Dios, desde su fe, se hayan comprometido también socio-políticamente. Y que muchos de sus integrantes hayan dado el paso de ingresar a organizaciones populares como el CUC y en algunos casos, también a organizaciones revolucionarias como el EGP.

Es cierto que algunos temas eran más concientizadores que evangelizadores. Y al revés, otros eran más evangelizadores que concientizadores. El acento podía caer, en algunos casos, en la primera lectura (la realidad) o, en otros, en la segunda lectura (el evangelio), pero en ningún caso se prescindía de la lectura “sinóptica”: la que simultáneamente lee el evangelio y la realidad social en la que estamos insertos. Al finalizar la reunión, podía hacerse una oración. Y podía ofrecerse un cafecito y un panito dulce, según lo permitía o no la situación económica de los anfitriones, antes de que la pequeña asamblea se daba cita para una próxima reunión y todo el mundo se despedía y se iba a su casa, a veces bajo un cielo estrellado, otras veces bajo los chorros de agua.

En esa pequeña asamblea iba emergiendo y fortaleciéndose un sujeto colectivo importante: un sujeto social que al mismo tiempo era un sujeto eclesial. Como diría Gustavo Gutiérrez: eran los pobres, un nuevo sujeto, que iban irrumpiendo en el escenario de la sociedad y de la Iglesia universal. Era la Iglesia entera, en su nivel más pequeño. Y no era una iglesia paralela ni marginal. Era la iglesia, también institucional, porque hacía lo que hacían las comunidades primitivas, según la cita de los Hechos, ya reproducida arriba.

Alguna vez, se reunían todas las comunidades en una asamblea general: comunidad de las comunidades, como también podría ser la parroquia. Por ejemplo, la fracción del pan (la Eucaristía) solo muy excepcionalmente se celebraba en una sola Familia de Dios. Pero se hacía

en la iglesia parroquial o en aquel Encuentro de comunidades, donde una comunidad tenía la oportunidad de conocer a otras y aprender de ellas. Y donde cada una de ellas presentaba algo en el escenario: un canto, una dramatización, un mensaje hablado, una canción,... Era una fiesta multifamiliar, con la presencia de niños, niñas y jóvenes. También era el momento de abordar un tema de interés general.

3. Los proyectos

Ya se ha abordado una de las cuatro principales ramas del trabajo pastoral, la creación de Comunidades de Base (Familia de Dios), en el presente apartado se abordaran las otras tres ramas de dicho trabajo.

3.1 Asentamientos de colonización

Por medio de pequeños proyectos, los grupos de la Familia de Dios empezaron a buscar soluciones a sus problemas más sentidos (Coolen, 1980). Dentro de estos proyectos se encontraba el de la colonización y formación de asentamientos por parte de campesinos, trabajadores temporales o antiguos trabajadores de las plantaciones de caña de azúcar, en tierras aledañas a las fincas. La formación de colonias y microparcelamientos era una de las soluciones para salir, utilizando la metáfora de la entrevista anterior, de la 'cárcel de la finca'. El texto que reproducimos aquí abajo, fue una reflexión que se elaboró para los grupos de Familia de Dios sobre el libro de Éxodo. Se abordaban las dudas, las inquietudes de dejar la finca y empezarlo todo de nuevo, desde la adquisición de un lotecito donde ir a vivir, la limpieza y acondicionamiento del terreno (sobre todo porque se trataba de tierras no trabajadas, selváticas) hasta la construcción de sus propias viviendas y la búsqueda de medios de subsistencia económica. "A pesar de las dificultades, ¿por qué se quedaron en el parcelamiento?" –era la última pregunta antes de la lectura bíblica. Como en el caso de El Naranjo, un microparcelamiento en cuya construcción de viviendas participaron activamente los grupos de Familia de Dios, la respuesta será, incluso cincuenta años después, "porque es nuestro y así empezó nuestra historia".

Reflexión sobre el tema del Exodo

Aún no se sabía mucho del repartimiento de tierras en aquel lejano departamento. Por eso Eulalia no estaba convencida de ir ella y sus hijos a comenzar una vida nueva.

Rufino, en cambio, se sentía animado.

"La tierra que nos van a dar será nuestra y de nuestros hijos" - le decía - "ya verás que todo va a salir bien."

Eulalia se convenció al fin. Sin embargo, cuando hacían las maletas aún expresaba sus dudas. Se imaginaba a los niños llenos de enfermedades, sin comodidades, sin luz, sin agua...

Rufino le inspiraba confianza. Le hablaba de la nueva vida, más libre, más provechosa ya que ahora trabajarían para el bienestar de la familia.

Días después llegaron al nuevo parcelamiento. La primera en decepcionarse fue Eulalia. Le pareció que no habían mejorado, sino que al contrario, no era lo que le había dicho Rufino. Y luego se quejó:

"Aquí no hay nada bueno. Vamos a sufrir mucho trabajando esta tierra tan lejana. Allá donde estábamos por lo menos habían vecinos que ya conocíamos y no estábamos tan mal. Aquí escasea el agua y la comida es difícil."

"Yo no te traje a pasar trabajos toda la vida," - le decía Rufino - "debes tener esperanza. Dentro de poco vas a pensar de otro modo. Acordáte como Luis se vino hace un año y está muy bien. El fue quien nos habló de esto y estoy seguro que deseaba hacerme un favor. Allá trabajábamos para otros, lo que ganábamos era poco y nos costaba vivir. Aquí, en cambio, tenemos esperanza de mejorar."

Eulalia comprendió lo que Rufino pensaba. Y a pesar de las incomodidades del principio, se comenzó a sentir cada día más libre.

P R E G U N T A S

1. ¿Por qué Rufino no estaba conforme con la vida que llevaba?
2. ¿Por qué Eulalia no se animaba a marchar al parcelamiento?
3. ¿Fue fácil para esta familia cambiar de vida?
4. ¿Encontraron ellos remedio rápido a los problemas?
5. A pesar de las dificultades, ¿por qué se quedaron en el parcelamiento?

Lectura del Libro Exodo

(13, 20-21; 14, 5-8a, 10-12, 15-18, 21-31; 17, 1-7; 20, 22a; 23, 20)

Partieron (los hijos de Israel) de Sukkot y acamparon en Etam, al borde del desierto.

Yahvéh iba al frente de ellos, de día en columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche.

Cuando anunciaron al rey de Egipto que había huido el pueblo, se mudó el corazón de Faraón y de sus servidores respecto del pueblo, y dijeron: "¿Qué es lo que hemos hecho dejando que Israel salga de nuestro servicio?"

Faraón hizo enganchar su carro y llevó consigo sus tropas. Tomó seiscientos carros escogidos y todos los carros de Egipto, cada carro con tres guerreros. Endureció Yahvéh el corazón de Faraón, rey de Egipto, el cual persiguió a los hijos de Israel.

Al acercarse Faraón, los hijos de Israel alzaron sus ojos, y viendo que los egipcios marchaban tras ellos, temieron mucho los hijos de Israel y clamaron a Yahvéh. Y dijeron a Moisés: "¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? ¿No te dijimos claramente en Egipto: Déjanos en paz, queremos servir a los egipcios? Porque mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto."

Dijo Yahvéh a Moisés: "¿Por qué siguen clamando a mí? Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha. Y tú, alza tu cayado, extiende tu mano sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel entren en medio del mar a pie enjuto. Que yo voy a endurecer el corazón de los egipcios para que los persigan, y me cubriré de gloria a costa de Faraón y de todo su ejército, de sus carros y de los guerreros de los carros. Sabrán los egipcios que yo soy Yahvéh, cuando me haya cubierto de gloria a costa de Faraón, de sus carros y de los guerreros de los carros.

Moisés extendió su mano sobre el mar, y Yahvéh hizo soplar durante toda la noche un fuerte viento del Este que secó el mar, y se dividieron las aguas. Los hijos de Israel entraron en medio del mar a pie enjuto, mientras que las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. Los egipcios se lanzaron en su persecución, entrando tras ellos, en medio del mar, todos los caballos de Faraón, y los carros con los guerreros. Llegada la vigilia matutina, miró Yahvéh a través de la columna de fuego y humo hacia el ejército de los egipcios, y sembró la confusión en el ejército egipcio.

74

Trastornó las ruedas de sus carros, que no podían avanzar sino con gran dificultad. Y exclamaron los egipcios: "Huyamos ante Israel, porque Yahvéh pelea por ellos contra los egipcios." Yahvéh dijo a Moisés: "Extiende tu mano sobre el mar, y las aguas volverán sobre los egipcios, sobre sus carros y sobre los guerreros de los carros." Extendió Moisés su mano sobre el mar, y al rayar el alba volvió el mar a su lecho; de modo que los egipcios, al querer huir, se vieron frente a las aguas. Así precipitó Yahvéh a los egipcios en medio del mar, pues al retroceder las aguas cubrieron los carros y a su gente, a todo el ejército de Faraón, que había entrado en el mar para perseguirlos; no escapó ni uno siquiera. Mas los hijos de Israel pasaron a pie enjuto por en medio del mar, haciendo las aguas muralla a derecha e izquierda. Aquel día salvó Yahvéh a Israel del poder de los egipcios; e Israel vió a los egipcios muertos a orillas del mar. Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvéh había desplegado contra los egipcios, temió a Yahvéh, y creyeron en Yahvéh y en Moisés, su siervo. Toda la comunidad de los hijos de Israel partió del desierto de Sin, a la orden de Yahvéh, para continuar sus jornadas; y acamparon en Refidim, donde el pueblo no encontró agua para beber. El pueblo entonces se querelló contra Moisés, diciendo: "Danos agua para beber." Respondió Moisés: "¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis a Yahvéh?" Pero el pueblo, torturado por la sed, siguió murmurando contra Moisés: "¿Nos has hecho salir de Egipto para hacernos morir de sed, a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?" Clamó Moisés a Yahvéh y dijo: "¿Qué puedo hacer con este pueblo? Poco falta para que me apedreen." Respondió Yahvéh a Moisés: "Preséntate al pueblo, llevando contigo algunos de los ancianos de Israel; lleva también en tu mano el cayado con que golpeaste el río y vete, que ahí estaré Yo ante tí, sobre la peña, y saldrá de ella agua para que beba el pueblo." Moisés lo hizo así a la vista de los ancianos de Israel. Aquel lugar se llamó Massá y Meribá, a causa de la querrela de los hijos de Israel, y por haber tentado a Yahvéh, diciendo: "¿Está Yahvéh entre nosotros o no?" Y dijo Yahvéh a Moisés: "He aquí que yo voy a enviar un ángel delante de tí, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te tengo preparado."

P R E G U N T A S

1. ¿Cómo llegaron a decidirse los Israelitas para salir de Egipto?
2. ¿Por qué querían regresar a Egipto?
3. ¿Cuál era la voluntad de Dios para los Israelitas?
4. ¿Hay esclavitud en nuestro medio?
5. ¿Cuál es el mensaje del éxodo para nuestro tiempo?

75

Fuente: *Cien temas para Comunidades de Base. Escuintla (Guatemala) 1968-1974.* (Archivo privado).

Uno de los asentamientos (que existe todavía) que se fundaron como parte de ese movimiento de colonización apoyado por la parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa, fue la colonia de Las Playas. Las Playas se convertiría después en un lugar de referencia, pues fue

ahí donde emergió el “grito de la huelga” que paralizó el conglomerado de fincas e ingenios de la Costa Sur en 1980.

El nombre de Las Playas cuando yo era pequeñito y ya tuve entendimiento y todo, empecé a oír Las Playas, no sé por qué motivo, antes de que fuera la aldea...Yo crecí ahí en la finca El Cajón. De 24 años estaba yo cuando salí de ahí, viví una temporada ya en parcela de mi padrastro. Pero todos los ámbitos de trabajadores míos eran de aquí en Tehuantepec. Pero lo que le quiero decir es que llevo 52 años de vivir aquí en la aldea de Las Playas. Y tengo cumplidos 90, ando en 91. Pero yo, durante mis años antes de que vendiera don Rigoberto aquí, trabajaba en la finca Tehuantepec. Y le voy a mencionar quiénes fueron los primeros dos que empezaron a hacer sus casas aquí en parte de Las Playas, de esta aldea. El primero se llamaba Juan Del Cid, papá de Justo. (Papá de Justo, él también tiene información). El segundo se llamaba Marcedonio Moscoso, él vivió ahí mero donde vive Champito, ahí estaba la casa. Bueno, de ahí ya vinieron las casitas, cada quien en su... unos que compraba 50 tareas, otro que compraba 100, otros que una caballería. Acá el único que compró dos caballerías y media, fue Lencho Martínez. (...) Bueno... Las Playas era parte de la finca Tehuantepec de hace mucho antes. Los que vinieron, Juan Del Cid y Macedonio Moscoso, eran trabajadores de la finca. Rancheros, mozos de don Arturo Lazos Arriaga. Es la forma en que yo puedo informar, a según de mis años. Yo trabajé de vaquero en El Cajón y aquí en Tehuantepec. ¿Un vaquero dónde no se va a meter? Yo conozco todas las vueltas de esta finca de Tehuantepec, y conozco esta aldea, no es cuadrada ni redonda, ella tiene entradas así, mire, pero... Mide doce caballerías y media esta aldea. Con más decirle que aquí en este puesto donde me miran llevo 31 años, de estar aquí. Más antes yo vivía allá por dónde Tuno, vivía allá por El Cajón, vivía allá afuera y de ahí, ya me vine para acá. Y la colonia se crea... Fue un sacerdote llamándose Juan Racquet, de Santa Lucía.¹⁵⁶

Juan Racquet era parte del equipo pastoral de la parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa. Había llegado a Guatemala en 1967, una semana antes de cumplir 27 años y permaneció un año en la Parroquia El Buen Pastor de la zona 12, en el período de adaptación misionera, hasta que fue asignado a trabajar en la Costa. Como el territorio parroquial de Santa Lucía Cotzumalguapa era extenso, el equipo de sacerdotes se dividió las zonas de trabajo:

En la parroquia de Santa Lucía yo era párroco en papel, porque el obispo quería que hubiese un párroco pero éramos un equipo, la misma congregación. Nos dividimos, yo me encargaba del centro del pueblo de Santa Lucía y Juan Racquet tenía el sur de la carretera, o sea; Miriam, Las Playas, etc. Si vas de la capital de Escuintla para Mazatenango, es toda la izquierda. Antonio tenía la derecha de la montaña, Popoyá, Tierra Linda y toda esta zona. Incluso esta parte de Fuentes, la parte del río para acá de Yepocapa, toda esta parte ahí estaba lo fuerte de los grupos de Familia de Dios, en el centro no tanto, en el centro de Santa Lucía yo me encargaba del Movimiento Familiar Cristiano luego después de los Cursillos de Cristiandad, un poco eso.¹⁵⁷

Juan Racquet se dedicó fuertemente al origen de la colonia Las Playas, apoyando también la formación de otros microparciamientos en Santa Lucía Cotzumalguapa. Fue responsable de buscar el financiamiento en Bélgica para ayudar a la compra de los terrenos y materiales necesarios para la construcción de viviendas, que los propios colonos construyeron. Para las casas se introdujo una máquina para hacer “blocks”, mucho más consistente que los habituales blocks de adobe.

Se empezó a usar en los parcelamientos, se usaría también para emergencias de reconstrucción en catástrofes como la de la erupción del volcán de Yepocapa en 1973 que afectaría a la

¹⁵⁶. Entrevista SL23. Santa Lucía Cotzumalguapa, 21/04/2013.

¹⁵⁷. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

población del lado de la Costa Sur y tres años después, con el terremoto, para la reconstrucción de comunidades del Altiplano Central a donde llegaban cuadrillas de voluntarios desde Santa Lucía Cotzumalguapa a ayudar en las tareas de urgencia y reconstrucción.

Figura No. 35
Fabricación de blocks en el microparcelamiento El Naranjo



Fotos: Archivo personal.

Aún hoy en día, la máquina sigue presente en los relatos de los parceleros de aquellos territorios cuasi-virgenes donde se asentaron los campesinos y trabajadores que salían de las fincas.

Figura No.36
Anécdota visita a El Naranjo (marzo 2015)

Una máquina para hacer ladrillos de cemento. Eso buscábamos. No cualquier máquina: “la” máquina que habían utilizado para hacer las primeras casas del microparcelamiento en los años setenta. La máquina que volvieron a usar en otros parcelamientos de colonización de la selva, de los pedazos de tierra arrancados a las fincas de caña de azúcar. La máquina que se llevaron las cuadrillas de los trabajadores de la costa para la reconstrucción de las casas de Comalapa y San Martín Jilotepeque después del terremoto de 1976.

¿Dónde está la máquina?- me atreví a preguntar. Empezó una búsqueda de casa en casa por todo el microparcelamiento. Parecía caravana: llegábamos a una casa, salíamos hacia otra, unos comían, otros se estaban bañando, otros jugaban, otros descansaban después de una jornada de trabajo, otros corrían a buscar al suegro, a la cuñada, al tío, a la abuela..

No encontramos rastros de la máquina, pero las historias que se hilaron en este rincón rodeado de cañaverales son nuestra máquina. 34 historias, 34 familias que, en 1968, tomaron la tierra que era suya.



Fuente: Elaboración propia a partir del relato de Karen Ponciano. Fotografías de archivo propio de trabajo de campo en El Naranjo.

Con el despido masivo de los colonos, se formaron distintos asentamientos. En la finca Xatá, hubo por lo menos tres momentos de expulsión que dieron paso al asentamiento de las familias expulsadas en Las Playas, El Rosario, El Tránsito, Las Delicias o Miriam:

La salida de Xatá me recuerdo bien que fue por grupos, me parece que salió un primer grupo que fue el que llegó a las Playas, también recuerdo que en ese grupo se fueron Quique, René y no recuerdo quien más. Lo cierto era que a ellos sí les ayudó mucho el padre Juan Racquet, porque él fue él que consiguió esas tierras en las Playas. Seguidamente se vino un segundo grupo, en este grupo veníamos nosotros pero nosotros venimos a parar directamente a la aldea El Rosario. Antes de salir de Xatá un grupo de hombres incluyendo a mi papá habían estado averiguando dónde vendían tierras a precios más favorables. Fue por eso que venimos directamente al Rosario porque allí estaban más cómodos los precios de las tierras. En el grupo éramos como unas 40 familias que veníamos, pero no quedamos todos juntos porque un grupo se fue para El Tránsito, otro grupo agarró para Miriam, otro grupo para Las Delicias y un grupo que nos quedamos en el Rosario. De esa forma fue que abandonamos la finca Xatá. Cuentan que después de que nosotros nos venimos salió un último grupo de familias pero no recuerdo para dónde se fueron. Lo cierto es que con la salida de este último grupo quedó completamente abandonada la finca Xatá donde por muchísimos años nuestros padres habían dejado toda una vida.¹⁵⁸

El acercamiento a los grupos de Familia de Dios fue paulatino. No hubo una única trayectoria de todos los que participaron en esas comunidades, algunos –como los catequistas– tenían una relación un poco larga con la iglesia pero no era el caso de todos:

Así pasó el tiempo y nos fuimos conociendo mejor con la compañera hasta que llega un momento en que el suegro dice bueno, el tiempo ha pasado y saber qué están pensando ustedes. Entonces pensaron en empezar a poner las pruebas y penitencias como quien dice para ver hasta dónde aguanta este. Platicaron con la chava y le dicen que me invite a participar en las misas, la chava me lo hace saber y por supuesto que yo acepto. Me dan hasta el horario de las misas que me parece que era cada mes o cada quince días. Pues ahí iba yo a las misas tanto así que después cada vez que celebraban misa me decían: usted, René, le toca tal ministerio. Pues seguro se dieron cuenta que el asunto me gustaba y no era que me gustara tanto sino que yo tenía que hacer puntos para ganarme a los suegros. Pues en esas actividades fue donde conocí al catequista que era de origen indígena y que se llamaba Juan Ramos. Este señor tenía una casaca brutal para envolverse a la gente pues había recibido cursillos de cómo desenvolverse con la Biblia y allí sí se puede decir que aplicaba el terrorismo religioso y hacía que la gente fuera agarrando conciencia, fuera acudiendo y haciendo los esfuerzos por participar en las misas.¹⁵⁹

Estas palabras las pronunció René Juárez, quien llegaría a ser uno de los líderes comunitarios más prominentes de Santa Lucía Cotzumalguapa. René recordaba que su acercamiento a la Iglesia fue por haberse enamorado y “tenía que hacer puntos para ganarse a los suegros”. Su historia no es aislada; hubo otros líderes que fueron llevados a la iglesia por la pareja. En otros relatos, vemos que el compromiso con Familia de Dios era familiar: los hijos, abuelos y/o hermanos también estaban presentes. Por ello, aún después de cuarenta años, las imágenes de los grupos de Familia de Dios todavía pueblan las memorias de los habitantes de la Costa Sur.

Otros proyectos colectivos se fueron planteando sobre la marcha:

Sí, correcto, esto fue algo muy... Buscábamos otra forma de estar presentes, no dejamos de celebrar los sacramentos pero ya no tenían la importancia que tenían en otros momentos. Comenzamos con la Familia de Dios a buscar, a partir de la experiencia del Éxodo, sobre todo, con la gente a buscar “Mira qué es lo que está pasando aquí a nosotros”.¹⁶⁰

¹⁵⁸. Entrevista Gua3. Ciudad de Guatemala, 13/04/2015.

¹⁵⁹. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁶⁰. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.

3.2 Cooperativas de ahorro y proyectos productivos colectivos

En Santa Lucía Cotzumalguapa, conforme avanzaba la organización del trabajo pastoral se puso sobre la mesa, la necesidad de buscar otros mecanismos de sobrevivencia que no ataran a los campesinos al trabajo en las fincas cañeras y a los vaivenes de la dependencia financiera siendo campesinos sin liquidez permanente.

Yo recuerdo que la inquietud que nos llevó a esto es porque sabíamos que la gente se quejaba, por ejemplo, para un entierro la gente estaba arruinada de por vida, porque fueron a prestar con el usuario que cobraba el diez, quince y hasta el veinte por ciento de intereses. Se mataba financieramente a la gente. Pero en un par de ocasiones supimos que el famoso microcrédito originado por un tipo de Asia y que por eso recibió un premio Nobel, que también se aplica en Guatemala, ellos también cobran hasta un veinte por ciento de interés, será por año ;pero es mucho lo que le piden a la gente!¹⁶¹

Figura No. 37
Miembros de Familia de Dios y catequistas de Santa Lucía en un curso sobre Ligas Campesinas



Fuente: Archivo privado.

Esto requería la organización de los campesinos en estructuras intermedias eficaces, principalmente bajo la forma de **cooperativas**, como ya se estaba viviendo en experiencias de colonización campesina en otras regiones de Guatemala. En términos generales, la idea era que las cooperativas iban a permitir que los campesinos pudieran producir y comercializar sus productos sin pasar por un intermediario —lo que siempre ha significado una pérdida de beneficios para el pequeño agricultor. Por su parte, la Iglesia Católica Guatemalteca—y ello está claramente formulado en la carta pastoral de 1967— veía en el modelo cooperativista, un mecanismo para fortalecer la ayuda mutua y el “espíritu de comunidad” en un contexto natural por lo demás hostil como son las tierras inhóspitas de colonización. De igual manera, durante esos años la AID (*US Agency for International Development*) financió proyectos vinculados al cooperativismo como los promotores sociales (CAPS) de la Universidad Landívar, el IDESAC (Instituto para el Desarrollo Económico y Social de América Central) y la Escuela de Cooperativismo de Chimalte-

¹⁶¹ Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

nango. Sin embargo, la proliferación de organizaciones cooperativas no siguió un único patrón. La incorporación y la participación de la población en la formación de cooperativas respondieron indudablemente a una búsqueda para suplir las necesidades materiales de un gran abanico de comunidades rurales. Obviamente, los matices en las estrategias de implantación de las organizaciones cooperativas dependían de los agentes promotores, de los pobladores, de las condiciones internas y externas –en esos momentos favorables al desarrollo del cooperativismo, pero que pocos años más tarde se vio coartado por la represión desatada en la Costa Sur:

Pero vimos que en la Familia de Dios, eso sí fue bueno, vimos que las decisiones de la gente fueron decisiones que se tomaron en conjunto y que fue creciendo poco a poco hasta que después ya, los de la oposición vieron los efectos y comenzaron con la represión tremenda. Como dijo aquel finquero “Si comenzás aquí con sindicatos, yo me encargo y vos vas a terminar en el cementerio”. O sea, la gente sí estaba queriendo, asumiendo los contactos, los efectos, todo, de su compromiso. Pero, era muy difícil”¹⁶².

De esas iniciativas, sobresalen las cooperativas Unión Popular de Tiquisate y Horizontes en Santa Lucía Cotzumalguapa:

En ese momento junto con unos amigos y los padres y las hermanas de la parroquia comenzamos con el proyecto de la conformación de una Cooperativa de Ahorro y Crédito y Servicios Varios ‘Horizontes’, esto fue como en 1970. La primera reunión para la conformación de esta cooperativa se hizo allá en el instituto de Educación en Santa Lucía, allí nos juntamos y recuerdo que fuimos 27 asociados. La mayoría de los compañeros fundadores de la cooperativa eran miembros de la iglesia, participaban en la iglesia, la mayoría de estos Celebradores de la Palabra fueron secuestrados después. Recuerdo que poco tiempo después vinieron acá a Santa Lucía los compañeros de la Universidad de San Carlos donde yo también estudiaba, entonces ellos vinieron a fortalecer mucho todo ese trabajo que la iglesia había venido realizando. Los Catedráticos de la USAC en esos momentos también comenzaron a asesorar al Sindicato de Pantaleón. Cuando los finqueros se dieron cuenta les cerraron la entrada a los compañeros de la Universidad y a los curas a sus fincas. Cabalmente aumentaron en ese mismo momento el número de la Policía Militar Ambulante.¹⁶³

En Tiquisate, el nacimiento de la cooperativa estuvo muy ligado al trabajo que las hermanas ICM habían empezado desde 1967. La cooperativa no se funda sino hasta 1972 después de varios años de trabajo y formación pastoral.

En el surgimiento de la Cooperativa de Ahorro y Crédito UNIÓN POPULAR tuvo mucho que ver el CAPS que era donde se adiestraba a los promotores sociales. Y fue con un grupo de promotores sociales organizados por la Hermana Denise¹⁶⁴ en el Centro social que ella dirigía, donde se inició la cooperativa con estos promotores sociales que eran líderes de diferentes comunidades de la región. Fuimos a visitar otras cooperativas cuando la Hermana Denise trajo el mensaje del cooperativismo. Ya con este grupo se tomó la motivación para formar esta cooperativa, porque muchos campesinos tenían tierras pero no tenían fondos para cultivarla. Entonces esa fue la intención de la hermana Denise: darles a ellos acceso a créditos en condiciones favorables porque los bancos no atendían a esa clase de sectores. Las cooperativas al final fueron abriendo esta brecha que ahora también los bancos ocupan. Entonces fue la hermana Denise con ayuda de su pueblo que fundó la cooperativa en el año de 1972 con este grupo, simultáneamente con Nueva Concepción. Nos turnábamos un domingo aquí en Tiquisate, otro domingo en Nueva Concepción, juntábamos gente, les platicábamos sobre el cooperativismo, los que se interesaban se asociaban, ahí bajo los árboles, dábamos pláticas. Y poco a poco, la gente fue tomando confianza en la idea de la cooperativa. Yo era promotora del CAPS. La cooperativa es lo que es hoy día, porque la hermana Denise es una mujer muy luchadora,

¹⁶². Entrevista ExM4. Ciudad de Guatemala 30/04/2015.

¹⁶³. Testimonio T2-13. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

¹⁶⁴. Se trata de la Hermana Denise Brabant, religiosa ICM

muy constante y dispuesta a terminar lo que empieza. Con la ayuda del pueblo de ella, se hizo la primera casita. La gente fue poco a poco involucrándose conforme iba tomando confianza aunque creo que les daba confianza por ella. Estos 40 años han sido de subir, subir, subir. Empezamos con 50 asociados de Tiquisate y Nueva Concepción (y aldeas) cuando se fundó. No había condiciones muy estrictas, solo debían haber recibido una plática sobre el cooperativismo y un documento de identificación, y con cinco quetzales se iniciaba la aportación. Ahora tenemos 50000 asociados. Empezamos dando préstamos de 100 o 200 quetzales y ahora damos préstamos hasta de 400000 quetzales. Aquí era una casita como de familia humilde y después la Cooperativa construyó esto con sus propios fondos.¹⁶⁵

El equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa quería que la cooperativa se formara por diversos actores, no solo los que estaban directamente ligados a Familia de Dios o a la Iglesia católica.

Eso fue puramente la parroquia con unos jóvenes muy interesados Héctor, el hijo de Chemequel que se ahogó en el mar después, [también] Francisco uno de una iglesia evangélica, también uno del consejo de administración, por decir también que no era solo de la parroquia. (...) Logramos en un principio quitar la marca de la parroquia, porque una cooperativa no es parroquial es para todo el mundo, creyentes y no creyentes, ateos, y beatas y lo que sea, ¿no? por eso también está muy bien que estuviera Francisco, de la iglesia evangélica.¹⁶⁶

Paralelamente, se trabajaba en diversas iniciativas en torno a la salud preventiva, salud reproductiva, proyectos de auto-sostenimiento, etc. En estos proyectos, las hermanas del Inmaculado Corazón de María (ICM) tuvieron una gran incidencia. En Santa Lucía Cotzumalguapa, los nombres de **Paula Vandererven y Sabine Mortier** resuenan todavía en las voces de los protagonistas de esta historia:

Para ese tiempo yo ya fui conociendo a las hermanas Sabina y Paula, recuerdo que ellas me invitaban para ir a la catequesis y fue por eso que me fui involucrando y conociendo muchas cosas; como que ellas me daban estudio y con el tiempo ya les ayudaba a dar la catequesis. Recuerdo que en ese tiempo nos conocimos con Cecilia Bac, la hermana de Esther Bac, éramos amigas y juntas participábamos y apoyábamos a dar catequesis. Fue a partir de ese entonces que estas hermanas comenzaron a decirme y a rogarme que me fuera a trabajar a la parroquia, que necesitaban a alguien que hiciera la comida. Yo no muy estaba de acuerdo porque no sabía cocinar, pero ellas insistían y hasta llegaban a la casa a hablar con mis papás para que me dieran permiso. (...)
Pues las hermanas Paula y Sabina, recuerdo que desempeñaron una gran labor. Recuerdo que en ese tiempo la gente casi no entendía las cosas que pasaban, como la explotación, la discriminación, el cuidado del hogar, entonces estas hermanas como que le ayudaban a la gente a entender esas cosas, que abrieran los ojos ante tanta pobreza que se estaba viviendo. Y creo que funcionó porque con el tiempo ya las mujeres participaban más pero fue por estas hermanas que entre su pastoral que hacían concientizaban a la gente. Así se fueron formando grupos de mujeres como el grupo de mujeres donde estuvo Elcira y otras compañeras que ya no recuerdo sus nombres.¹⁶⁷

¹⁶⁵. Entrevista Esc1. Tiquisate, Escuintla, 22/08/2013.

¹⁶⁶. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

¹⁶⁷. Testimonio T1-27. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Figura No.38
Equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa, al centro
hermanas Paula y Sabina



Fuente: Archivo privado.

En el centro de Santa Lucía se organizaron, a través del Movimiento Familiar Cristiano, Jornadas de Salud; se planificaron reuniones con grupos de Familia de Dios para distintos tipos de capacitación y control en salud. En Escuintla, se creó una casa de salud en el Barrio Los Naranjales donde las religiosas ICM eran parte importante de la organización de los servicios prestados y del trabajo que se hacía en materia de salud. Organizaron también grupos de mujeres capacitando e imaginando proyectos productivos que les permitiera a las familias nuevas fuentes de ingreso.

Con el Movimiento Familiar Cristiano en Santa Lucía invitamos al enfermero, o no sé que calificación tenía en el Centro de Salud, del Ministerio de Salud, no era el médico pero lo invitamos una noche para reuniones de los grupos de Familia de Dios que venían de fuera para el fin de semana en Santa Lucía, teníamos un patio largo en el colegio donde dormían en sus petates. Lo invitábamos con sus microscopios para que la gente viera “estas son las bacterias”, estas son las bacterias que afectan el estómago si la gente continuaba tomando agua cruda y cualquier cosa, esas cosas hacíamos en esos grupos. Eran los grupos de los movimientos matrimoniales que organizaban esto con nosotros a favor o a servicio de los grupos de base que venían del campo.¹⁶⁸

Acompañando estas iniciativas, se generaron diversos proyectos como la construcción de un silo en Palín para almacenar maíz¹⁶⁹, un bufete popular, proyectos productivos, etc.

También organizábamos desde Escuintla cabecera, un bufete popular, alquilamos un cuartito, juntamos dinero para alquilar un cuartito, los fines de semana (sábados y domingos) llegaban estudiantes de la San Carlos, en este caso estudiantes de Derecho, para aplicar su práctica con los campesinos que se quejaban de abuso de terratenientes, etc., lo mismo en la casa de salud que teníamos en el barrio Los Naranjales, ahí estaban las religiosas belgas y Juan¹⁷⁰ era un poco en conjunto con la hermana Luci, un poco como los motores, como la parte dinámica, de la casa de salud Los Naranjales. También invitamos a muchachos y muchachas estudiantes de medicina, a practicar gratui-

¹⁶⁸. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

¹⁶⁹. La construcción estuvo a cargo de Pedro van Santvoort, el mismo misionero que se encargaría de la construcción del centro de formación EMAÚS.

¹⁷⁰. Habla de Juan Vandevreire

tamente los fines de semana. Después ya se amplió y hubo un médico permanente. Por ejemplo en Escuintla, pero también en Santa Lucía había una señora de cierta decisión que hablaba a la gente sobre los problemas sexuales y de todo esto.¹⁷¹

En Tiquisate, las hermanas ICM también fundaron un Centro Social de Promoción a la Mujer, dando clases de cuidado al niño, corte y confección, cursos de cocina, bordado a máquina, manualidades y formando también proyectos de vivienda. El Centro Social se fundó hace cuarenta y cinco años, para que las mujeres pudieran tener un oficio y cierta independencia económica. La parroquia también tenía a su cargo el Colegio “Bartolomé de las Casas” que se quemó recientemente. Las religiosas ICM se aliaron oficialmente a la congregación de Scheut en 1962:

Durante el año de 1962, en la fiesta del centenario, se expresó varias veces el deseo que Scheut, al empezar su segundo siglo para su obra misionera, consiguiera el apoyo de una congregación misionera femenina, aliada a la nuestra y animada por el mismo espíritu y los mismos ideales misioneros. Es para mí una gran alegría poder comunicar a Ustedes que ahora eso se hizo realidad¹⁷².

A finales de enero de 1964, llegaron las primeras tres hermanas ICM a Guatemala y ya a principios de 1967 se contaba con 14 hermanas, de diferentes edades, desde 34 hasta 67 años: 6 fueron asignadas a Tiquisate (Augusta de Ceuster, María Schodts, Julienne De Wolf, Candelaria Goyena, Denise Brabant y Sabine Mortier), 3 fueron enviadas a Santa Rosa (Lourdes Roño, Cecilia Palange y Monique Vandembroucke); 5 a la ciudad capital (Paula Vandererven, Emilia Cleemput, Paula De Herdt, Gloria Ongkinco y Cristiane Nuiten). Hemos visto más arriba cómo dos años después, Paula Vandererven y Sabine Mortier se integrarían al equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa. El papel de las hermanas ICM fue fundamental en la consolidación de proyectos sociales en la Costa Sur, siendo también pioneras en la formación y organización de grupos de mujeres campesinas.

Figura No.39
Miembros del equipo pastoral de Santa Lucía
Cotzumalguapa revisando donaciones recibidas



Fuente: Archivo privado.

¹⁷¹. Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

¹⁷². Alocución del general de CICM citado en van de Eerenbeemt (1974:95).

3.3 Centro de Apostolado Seglar “Emáus”

Un capítulo importante del trabajo pastoral fue, sin duda, el proyecto de creación de un centro de formación de laicos como participantes integrales en la iglesia. P. van Santvoort realizó en 1966 un estudio en relación con el proyecto de la creación de este centro, en ese momento, la idea era de crear un Centro de Apostolado Seglar (C.A.S) que se enmarcara dentro del trabajo de la pastoral de conjunto.

Había una pasividad de receptividad total y claro, eso quiere decir que había un clericalismo correspondiente a eso: el único que decidía en la iglesia era sobre todo el párroco y el obispo que es como un super párroco. De alguna manera se entendía eso así. (...) Pero a raíz del Concilio, en la congregación había una inquietud de lanzar el apostolado seglar, que, la verdad, no se sabía muy bien en qué consistía. Y entonces se dijo, vamos incluso a construir un centro de apostolado entre Palín y Escuintla: el Centro de Apostolado Seglar –CAS–, mejor conocido como Emaús.¹⁷³

En 1968, se forma la comisión preparatoria definitiva por P. van Santvoort, Juan Vandevaire, dos hermanas ICM, y el maestro Adeldo Escalante. Antes en septiembre de 1967, Juan Vandevaire había presentado algunas ideas sobre el futuro centro en un documento con el título “Evangelización de adultos y apostolado seglar”.¹⁷⁴

El centro quiere responder a una serie de necesidades urgentes que uno siente diariamente en las parroquias de la Costa. En este centro pueden reunirse sacerdotes, religiosas y laicos para estudiar juntos los problemas y en su debido tiempo llegar a un plan de trabajo pastoral de conjunto. En el centro habrá documentación para ayudar en el trabajo. (...)El programa del centro no podrá ser realizado independientemente de las parroquias, pero tendrá que ser exactamente un programa al servicio de las parroquias (que tendrán finalmente que invitar a la gente, conociendo quien tiene más influencia en una comunidad determinada). (van den Eerenbeemt, 1974:61).

Figura No.40
Encuentro en Emaús (noviembre de 1972)



Fuente: Archivo privado.

¹⁷³. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.

¹⁷⁴. Este informe es citado en van den Eerenbeemt (1974).

Emaús –como muchos se referirían al centro- se convertiría con los años, en un centro de referencia en la formación y capacitación de los laicos pero también se le concibió como un espacio de estudio y reflexión para sacerdotes y religiosas.

Para lograr una conversión total, se puede mencionar entre otros, dos métodos: el cursillo de cristiandad y la concientización religiosa por medio de un curso de algunos meses. La conversión es la base del apostolado seglar. El centro quiere tener un papel en este proceso de conversión y al mismo tiempo, en la formación técnica del progreso social y humano. (...) Emaús ha sido construido para la formación del laico. La idea no es que llegue a ser una escuela de catequistas, tampoco un instituto para formación de líderes sociales u otro instituto de especialización. Al contrario, se piensa en una casa que sirva para muchas finalidades, un centro de carácter polifacético. Conforme a las necesidades de las distintas parroquias podría servir una vez para este curso, otra vez para otra cosa. Por eso vemos en 1970 un programa tan variado: retiros para hermanas, jornadas de formación para líderes juveniles, días de preparación para la primera comunión, retiros para maestros, días de estudio para catequistas, días de encuentros para grupos de 'Familia de Dios', y encuentros de formación para promotores sociales (van den Eerenbeemt, 1974:63-64).

El centro fue un lugar de encuentro entre líderes campesinos de distintas partes de la Costa Sur, pero también de otras regiones. Además de la formación metodológica de los coordinadores de la Familia de Dios, se organizaban con cierta frecuencia días y semanas de estudio y formación en torno a contenidos específicos: la historia de la tierra en Guatemala, la composición social y política de la sociedad guatemalteca, derechos laborales y formas de organización campesina. Además había reuniones para estudiar métodos de lectura liberadora de la Biblia desde la vida de los pobres y reflexiones teológicas sobre el papel de los cristianos y de las comunidades de base en la construcción de una sociedad justa y de la iglesia de los pobres. Como recuerda uno de los pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa: “Emaús era bonito porque te permitía darle lugar a gente para que se pudiera reunir. De hecho, muchos responsables del nacimiento de CUC, muchos estuvieron ahí en Emaús.”

Figura No. 41
Instalaciones del Centro de Apostolado Seglar
(C.A.S) “Emaús” en Palín, Escuintla



Fuente: Archivo privado.

En 1970, cuando se inauguran las instalaciones de Emaús, el equipo estaba formado por un sacerdote, dos hermanas y un laico. Este equipo no solamente fue responsable de la administración del centro sino que coordinaba y planificaba toda clase de actividades como servicio a las parroquias de la prelatura. El equipo se hacía cargo activamente del trabajo de la 'Familia de Dios' en los barrios de Escuintla, preparando los temas de reflexión, profundizándolos con los líderes de los diferentes grupos, participando en reuniones y organizando momentos de encuentros fraternos. A veces el equipo, colaboraba con días de estudio, solicitados desde las parroquias. Finalmente, se ofrecían a las parroquias un servicio de publicaciones menores: textos para el trabajo de las comunidades de base, textos para la catequesis de adultos, jóvenes y niños; documentación con respecto al orden pastoral-teológico y social-pedagógico.

Figura No.42
Encuentro de mujeres en Emaús (1972)



Fuente: Archivo privado.

Emaús, como centro de apostolado seglar, completaría el esquema del trabajo pastoral en la Costa Sur en materia de formación. Fue un apoyo importante que hay que considerar en la visión retrospectiva del rompecabezas de la pastoral en la Costa Sur desde finales de los sesenta hasta principios de los años ochenta, siendo la formación de las comunidades de base –Familia de Dios- una de sus piezas centrales.

Quizás las palabras que resumirían esta experiencia pastoral que involucró diversos elementos, son las palabras de Antonio Coolen: “con Familia de Dios empezamos a *BUSCAR*”. Si acaso algo caracteriza este proceso pastoral en su conjunto, es precisamente su carácter de búsqueda –una búsqueda conjunta ardua, no exenta de contradicciones y limitaciones:

De esta manera se distingue la comunidad de base, como pequeña iglesia, de otros grupos que solamente siguen las líneas de la lucha liberadora social y política. Una Iglesia vive desde el memorial y la promesa para el porvenir de Jesucristo.

La comunidad de base quiere ser un grupo de personas que sabe orar para la venida del reino y ya anhela celebrar esta venida en la eucaristía. Pero para eso, no cabe duda, que estas iglesias tendrían que crear una nueva forma de orar y de celebrar, porque las formas tradicionales de liturgia, surgidas en otras culturas, muchas veces parecen demasiado extrañas. Tenemos que reconocer que esta búsqueda todavía no ha tenido buenos resultados. También en este aspecto las comunidades de base son comunidades en gestación. Pero el camino está abierto y eso nos parece lo más importante. (van den Eerenbeemt, 1974:47).

Figura No.43
Encuentro departamental de Familia de Dios en Emaús



Fuente: Archivo privado.

3.4 El crepúsculo de Familia de Dios

Como hemos visto, utilizando el método de Paulo Freire, elementos del análisis social marxista, y herramientas de formación como las que se daban en los grupos de Familia de Dios de la parroquia de San Miguelito en Panamá, se conformaron grupos de reflexión en Escuintla, usando ejemplos e historias cotidianas a fin de crear conciencia sobre la necesidad de luchar por la justicia de una forma concertada. Los líderes de estos grupos, llamados coordinadores, con regularidad recibían capacitaciones dentro de sus parroquias y varias veces al año se reunían en Emaús para capacitarse, planear y evaluar el trabajo realizado. Recién embarcados en estos procesos, los misioneros no tenían claridad sobre a dónde todo esto los llevaría o en dónde terminaría. El entusiasmo sufriría un bajón repentino, una vez que las fuerzas represivas del Estado guatemalteco desataran un inimaginable terror tanto sobre la población como sobre los propios misioneros.

En Santa Lucía Cotzumalguapa, se trabajó durante cinco años aproximadamente con el método de Familia de Dios, antes de que ésta entrara en crisis.

La crisis, como relata Mario Coolen (1980), se produce porque el mismo desarrollo de los grupos de Familia de Dios iba marcando su propio límite como forma de organización social.

En los latifundios donde los mozos colonos habían formado grupos de la Familia de Dios, la crisis se hace sentir primero. El nuevo despertar que resulta de las reflexiones sobre la problemática de los campesinos (...) lleva a muchos mozos colonos a enfrentamientos más o menos espontáneos con los terratenientes y sus empleados. (...) En los latifundios donde hay sindicato, las reuniones de la Familia de Dios de alguna manera van reforzando las luchas de la organización. Todo eso causa que los terratenientes y sus empleados van mirando con malos ojos a los grupos de la Familia de Dios. Quieren acabar con cualquier síntoma de resistencia y aparentemente la mejor forma para cortar de raíz la rebeldía es sacar a los campesinos de

los latifundios por medio de despidos¹⁷⁵. (...) El resultado es que la mayor parte de los grupos de la Familia de Dios en los latifundios desaparece junto con los mozos colonos despedidos.

[Por su parte], en las aldeas, caseríos y barrios, la crisis de la Familia de Dios se hace sentir de una manera diferente. (...) Como que hacía falta un modelo organizativo para darle un contenido real y eficaz al deseo general de luchar por lograr esa sociedad nueva. Las mismas conclusiones se van repitiendo en todas las reuniones. (...) Se nota que el trabajo de concientización sin una organización popular correspondiente lleva al cansancio y al estancamiento. Varios grupos se van desintegrando”.

Varios elementos explican, entonces, la paulatina desintegración de los grupos de Familia de Dios. En el contexto de la Costa Sur, la movilización y organización campesina adquirieron nuevas características que se harían evidentes con la gran movilización que hizo posible la Huelga de 1980. La siguiente canción, que era cantada por los miembros de Familia de Dios, resume la vida de opresión y la fuerza del levantamiento campesino.

Figura No.44
Letra de la canción Campesino aprende a leer

Campesino aprende a leer
campesino aprende a luchar
campesino si lees y luchas
será tuyo el suelo
donde has de sembrar.

Por qué si hay tierra de sobra
que a todos puede servir
vos no tenés un pedazo
donde sembrar tu maíz.

Campesino levanta tu frente
también eres gente no te humilles más
da tu mano a otros hermanos y
ya no te dejes más tiempo joder.

Con tu sudor comen otros
con tu sudor comen bien
y vos no tenés tortillas,
ni frijoles pa' comer.

Campesino levanta...

Que no te exploten hermano
aprende a leer y luchar
la patria te necesita
sin vos no puede vivir.

Fuente: Elaboración propia a partir de la letra de Jorge Isaac Carvallo.

¹⁷⁵. Se refiere aquí a las distintas olas de despidos que afectarían a los mozos colonos de las fincas de la Costa Sur durante los setenta. En las fincas, se refuerza el modelo de contrato a “voluntarios” y trabajadores temporales del Altiplano.

Figura No.45
Grupos de Familia de Dios cantando



Fuente: Archivo privado.

La desintegración estuvo marcada por la persecución selectiva a los líderes de las comunidades de base que sellaría el inicio de una época negra de violencia sin precedentes en la historia de la costa.

La crisis del modelo eclesial de la Familia de Dios

Con tal de sobrevivir las personas en tiempos de represión y persecución fuerte, las comunidades eclesiales de base dejaron de operar abiertamente. Se suspendieron las reuniones de concientización/evangelización. Integrantes del clero y de la vida religiosa fueron reubicados/as en otras parroquias o, por estar amenazados/as salieron temporalmente del país. Así, los y las agentes más comprometidos/as en la pastoral liberadora, ya no estaban para dar seguimiento al trabajo de las Familias de Dios. En estas condiciones de soledad y abandono, era muy difícil que siguieran funcionando estas comunidades eclesiales de base, por lo que impusieron a sí mismas un tiempo de receso y de “catacumbas”. No es que se borrarán permanentemente del mapa. Al contrario, al entrevistar a los y las sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa, se comprueba que mantenían viva la semilla de la concientización y de la evangelización. Como iglesia “pueblo de Dios”, ellos y ellas mantenían vivo el núcleo de la pastoral y de la teología liberadora, a pesar de que durante años no fuera nutrido y motivado por la iglesia jerárquica y a pesar de que, en el marco de la involución en la iglesia universal y particularmente en la iglesia guatemalteca comenzó a predominar un estilo pastoral y teológico “elevado por encima de cualquier sospecha”, es decir, un estilo en el que se suprimió la dimensión socio-política de la fe en el Dios Liberador. Los nuevos agentes de pastoral descontinuaron la atención a las comunidades eclesiales de base, por considerarlas un modelo no solo “peligroso” sino además, equivocado o imposible en el contexto polémico de la Costa Sur.

De esta experiencia pastoral, los entrevistados resaltan varios puntos que, a pesar de todo, siguen vivos en la memoria de los protagonistas. Más allá de la desintegración de las Comunidades Eclesiales de Base, su existencia en la Costa Sur, definió giros importantes en la historia del trabajo pastoral y de la organización comunitaria:

1. Las estrategias pastorales de las comunidades base Familia de Dios –fundadas por la CICM e inspiradas por la teología de la liberación – dieron nacimiento a un *ethos* pastoral fundamentalmente distinto, basado en la concepción de los pobres no solo como almas a ser salvadas, sino como sujetos activos dentro del proyecto de salvación. Esto implicó un proceso integral de reconsideración del trabajo organizacional y, por tanto, una revitalización del rol de la Iglesia Católica en toda la zona de la Costa Sur. Conforme a esta perspectiva, el agente pastoral fue un facilitador del evangelio quien resaltó “el germen reprimido y escondido de la Palabra” dentro de un contexto de explotación en el cual el Reino de Dios no podía florecer. Como tal, el agente pastoral debía ser visto como alguien que sencillamente guiaba a los sujetos en su propia búsqueda de libertad. En los relatos de los protagonistas emerge el tema del “descubrimiento” de la fe. “Descubrir” la fe también significaba para ellos que su práctica religiosa estaba circunscrita a las lógicas de su cotidianidad en las fincas, en las aldeas, en sus casas, en las escuelas, etc. La Familia de Dios fue un mecanismo que les permitió unificar, ordenar y estructurar el mundo en el que se movían. Para ellos, la fe es algo que se vive: Dios es innegablemente real y está activamente involucrado en sus vidas cotidianas. En ese sentido, la Palabra de Dios era la principal autoridad real en la formación de comunidad, más que la jerarquía eclesial.
2. Hubo un cambio significativo en el modo en que la iglesia operaba en la Costa Sur y se modificó la relación entre clero y laicado en la acción pastoral: la teología dejó de ser un discurso exclusivo de los agentes de pastoral, “especializados” en temas de iglesia (el clero, las religiosas y los religiosos) y fue a partir de ahora también producida por la gente laica, es decir, por todo el “pueblo de Dios”. Esto implicó un proceso de concientización y una nueva forma de conceptualizar la relación tanto con el entorno como las figuras de autoridad. Históricamente y como regla general, los sacerdotes y hermanas misioneras, como representantes de la iglesia jerárquica y del poder en la iglesia, no se consideraban llamados y llamadas a optar por los pobres, ni veían las condiciones materiales de las mayorías como algo de su incumbencia. Se consideraban, al contrario, obligados y obligadas a atender espiritualmente a toda la población, sin discriminar entre los estratos pobres y los ricos. De hecho, no se consideraba inusual, como fue el caso al inicio de la experiencia misionera en Tiquisate, considerar a los terratenientes amigos y aliados naturales de los misioneros. Algunos misioneros, incluso, vivían en El Prado (una sub-división cercada, construida por los terratenientes de la United Fruit Company). Esto pudo cambiar hasta cuando Vande Meulebroucke, uno de los jóvenes, fue asignado como sacerdote de la parroquia de Tiquisate en 1969. Él eligió ni siquiera entrar a El Prado, práctica con la que otros sacerdotes continuaron. No socializar con los ricos, sin embargo, no necesariamente significaba que él sabía cómo vivían los pobres. Las oportunidades para conocer a la población pobre en su propio ambiente llegaron inesperadamente para los misioneros, sin que estos pudieran predecir la profunda relación que llegarían a establecer con la gente (Trinidad, 2015:244).
3. Una nueva interpretación de la relación entre pasado y presente y, por tanto, una nueva lectura de la historia misma. Esto se relaciona con la lectura del pecado, del bien y del mal: “la pobreza no es la voluntad de Dios”. El centrar la fe en la experiencia les permitió entender –dicen las personas entrevistadas– que las circunstancias que les rodeaban no eran un castigo divino. No lo era la enfermedad, no lo era la pobreza, no lo eran las condiciones laborales en las fincas. Por lo tanto, no había razón para vivir la vida como condena, porque en los términos en los que se concebía esta perspectiva teológica pas-

toral, ya habían sido absueltos de ella. En ese registro discursivo, Jesús (como el ejemplo a seguir) se presenta a su iglesia – en su manifestación celular- no solamente como un Jesús vivo, sino materialmente presente. Se creó, consecuentemente, una nueva perspectiva en la práctica de la fe: una relación de diálogo o de encuentro que no solamente les induce a reinterpretar su propio sufrimiento a la luz de nuevos códigos de redención; sino que sitúa la posibilidad de la salvación desde abajo. Esto tuvo connotaciones políticas importantes porque implicaba que de ellos podía surgir un proceso de liberación: se refuta una postura de resignación por un protagonismo que los ubica como actores de sus luchas y de su liberación.

Esto lo hacía un grupo de muchachos que yo tuve la oportunidad de conocer. Estos muchachos eran de las Delicias, pues ellos nos explicaban por medio de representaciones o actos, la situación que estábamos viviendo y lo hacían para abrirnos los ojos, para que nos quitáramos la venda que no nos permitía mirar más allá. Pues por lo menos eso era lo que entendía yo del asunto porque había gente que sólo llegaba para divertirse o reírse un poco de los actos. Pero, en mi caso, yo era muy lista y siempre trataba de pescar el elemento que querían darnos a entender con cada actuación que realizaban. En una ocasión hicieron una representación, era la historia de todo el sufrimiento que pasábamos cuando íbamos al corte de algodón, de todo el sufrimiento que vivíamos en carne propia para poder ganar algunos centavitos. Pero como le decía, eso no era sólo una obra sino que llevaba un mensaje pero para el que lo entendía; porque el que no le prestaba la atención necesaria pues sólo le daba risa. (...) Como le decía este tipo de actividades que hacía la iglesia nos sirvió como para ir despertando y haciendo conciencia de la realidad en que estábamos viviendo y sufriendo en esos tiempos y al mismo tiempo, qué podíamos hacer para salir de tanta pobreza.¹⁷⁶

En la práctica, esto se tradujo en una herramienta de organización, trasladando por ejemplo las similitudes de las historias de vida campesina, en un relato compartido colectivamente y, por lo tanto, políticamente efectivo; un proceso que se solidificaría años después con el nacimiento del CUC y la huelga de 1980 en la Costa Sur. Sin embargo, como hemos visto en los capítulos anteriores, no puede decirse que en la Costa Sur y en concreto, en Santa Lucía Cotzumalguapa, Familia de Dios fuera el único actor. Asimismo, no puede hablarse estrictamente de una relación que fuera controlada por los “pastores”. La efectividad de Familia de Dios y su rol años después en la formación del Comité de Unidad Campesina al encontrarse con las historias de jornaleros, trabajadores temporales, agricultores inquilinos y pequeños propietarios en la costa, no puede ser entendida sin esta acumulación histórica. En última instancia, como se ha recalcado anteriormente, pese a que el trabajo de la Congregación del Inmaculado Corazón de María, implicó un rompimiento de cierta lógica pastoral, la misma no estaba libre de contradicciones: el nuevo ethos pastoral también generó nuevas relaciones de poder. Así, la inserción de la CICM y la constitución de las comunidades base “Familia de Dios” es un componente esencial de la reorganización del poder en la Costa Sur. La existencia de Familia de Dios no fue periférica a la relación entre las élites regionales y el Estado de Guatemala durante esas décadas. La historia de la reconfiguración de los espacios de poder luego de la represión en los años ochenta, lo confirma. De hecho, esta experiencia colectiva se desarticuló en gran parte, por los secuestros y asesinatos selectivos que desencadenarían un ciclo de violencia estatal en la región del Costa Sur, cuyas consecuencias aún vivimos.

¹⁷⁶. Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

El punto que hemos querido resaltar con este fragmento de la historia en la Costa Sur de Guatemala, es que ha sido necesario entender por un lado, el largo acumulado histórico de organización social de la población de la Costa Sur y por otro lado, conocer el contexto histórico de la intervención misionera de la CICM. Analizar la formación de las élites en la Costa Sur y el papel clave de las mismas en este proceso, va más allá del alcance de este trabajo. Sin embargo, debe aseverarse que Familia de Dios y el plan pastoral para la Costa Sur representó un desafío no solo para la estructura de la Iglesia Católica en sí misma, sino - aún más importante en este contexto- para estas élites. En todo caso, Familia de Dios fue una fuente de legitimación para el proyecto misionero y para la forma de ser iglesia a la cual este proyecto representa -al afianzar la formación de una “comunidad imaginada” mediante redes y prácticas pastorales. Abrió, ciertamente, la puerta a una distinta “experiencia de lo divino”: más personal, menos institucional y celular, con la mirada puesta en el presente.

Familia de Dios en medio de conflictos sociales

Queremos presentar algunas consideraciones adicionales que pueden ayudar a medir el alcance que tuvo el proceso de formación y desenvolvimiento de estas comunidades eclesiales de base en la prelatura de Escuintla, con el acompañamiento pastoral de diversos equipos parroquiales de misioneros y misioneras (CICM e ICM). Como se ha indicado en la investigación, se trata de un proceso relativamente breve, que apenas excedió el lapso de una década; un proceso además complejo tanto por la diversidad de actores implicados como por las dinámicas sociales que lo explican.

En este intento de apreciación retrospectiva nos apoyaremos en unas sugerencias de Otto Maduro (Maduro, 1979). Este autor, en su deseo por contribuir a la formulación de una sociología latinoamericana de las religiones, recomienda pensar la relación entre campo religioso y sociedad en tres grandes dimensiones: 1) el campo religioso¹⁷⁷ como *producto* de los conflictos sociales; 2) el campo religioso como *terreno* (relativamente autónomo) de conflictos sociales; y 3) el campo religioso como *factor activo* en los conflictos sociales.

1. Según el primero de estos principios, la Iglesia Católica en Guatemala es producida, en cierta medida, por la sociedad, que es una sociedad marcada por conflictos sociales. Cometeríamos un grave error si viéramos esta “producción” (error en el que cayeron algunas sociologías en el pasado) como si la Iglesia fuera **nada más** que un reflejo de la sociedad. El punto a destacar aquí es que la sociedad guatemalteca no permite un número infinito de posibles iglesias. Determina un menú limitado de opciones eclesiales.¹⁷⁸ En América Latina, nuestras sociedades están caracterizadas, más que por un alto grado de equilibrio, por la conflictividad. En la investigación hemos hablado del “orden finca” en Guatemala, es decir, de una sociedad de clases dominantes y clases dominadas. Esta estructura social tiene su impacto en la Iglesia: habrá instituciones y actores

¹⁷⁷. El concepto “campo religioso” es tomado de la sociología de Pierre Bourdieu. François Houtart lo formula de la siguiente manera: aquella “porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y de actores religiosos en interrelación” (Maduro, 1979:77).

¹⁷⁸. “La estructura de cada sociedad... limita y orienta las posibilidades de actuación de una religión cualquiera en su interior. Así es que cuando decimos que ninguna religión opera en el vacío, sino que es siempre una realidad socialmente *situada*, con ello significamos que la acción de cualquier religión está *limitada* y *orientada* por su contexto social (independientemente... de las intenciones y deseos de los actores de tal religión). (Maduro, 1979:81). Los trabajos de Maduro se enfocaron principalmente en el análisis de la Iglesia Católica en América Latina.

eclesiales que tienden a asumir los intereses dominantes. Pero “ninguna sociedad de clases es una sociedad de pura dominación” (Maduro, 1979:119). Cada dominación provoca, en los dominados, una resistencia. Por lo que también esta resistencia suscita, en la Iglesia, actores que tenderán a proceder pastoralmente según los intereses de los grupos dominados. Los intereses de las clases sociales en conflicto, aunque no son absolutamente determinantes de las ofertas pastorales, tampoco están ausentes del todo en la actuación religiosa.

La innovación que introdujeron algunos grupos de CICM e ICM a través de la oferta pastoral de la Familia de Dios era ciertamente una innovación en la Iglesia, como se comprobó en la investigación de la que informa este libro. Tal oferta implicó una opción preferencial por los pobres y oprimidos, en la línea de las orientaciones del Concilio Vaticano II y Medellín. Esta opción implica declararse a favor de los intereses subalternos y a favor de la resistencia a un sistema de dominación. En el departamento de Escuintla se vivía, en los años enfocados en la presente investigación, una alta conflictividad social, que influía en el campo religioso, ocupado mayoritariamente por la Iglesia católica. Las clases dominantes tenían una demanda religiosa basada en sus intereses, que eran conservadores. Es decir, buscaban conservar y fortalecer su poder de dominación. Esto se ha verificado, por ejemplo, en el comportamiento financiero respecto al clero.

Por otra parte, el hecho de que existía en Santa Lucía Cotzumalguapa una larga trayectoria de organización social y de lucha agraria, no podría estar ausente en la demanda religiosa de sus protagonistas y herederos. Esta trayectoria se tradujo en el espacio de tiempo contemplado por la investigación en nuevas formas de organización popular y revolucionaria como el CUC y el EGP.

2. El segundo principio sugerido por Maduro es el de ver cómo la Iglesia católica actúa sobre sí misma o cómo funciona de manera relativamente autónoma con respecto al espacio social. Es conocido el efecto institucional conservador de la Iglesia: busca ser fiel a sus tradiciones. Sin embargo, dentro de la Iglesia se generan también corrientes de innovación. Se trata de dos tendencias combinables.

En la Iglesia hay procesos que no se explican solo por el impacto que la sociedad envolvente ejerce sobre ella, sino para los que hay que buscar causas al interior de las mismas tradiciones eclesiales. Es por eso que en este estudio sobre Santa Lucía Cotzumalguapa se ha dedicado tanta atención a las tradiciones de la CICM, uno de los principales actores en el diseño y el funcionamiento de la pastoral que en aquel lugar se introdujo. Así, en el estudio de la actuación de la generación de jóvenes misioneros y misioneras y su propuesta pastoral de la Familia de Dios, se vio que esta innovación no pretendió una ruptura rotunda con las tradiciones eclesiales sino una mutación religiosa compatible con ellas. De no haber sido así, estaríamos hablando aquí de un cisma en lugar de un movimiento renovador. Se puede pensar en una concepción dialéctica de la Iglesia, evitando verla como una entidad monolítica inalterable y concibiéndola más bien como una institución dinámica que incluye momentos de institucionalización, de des-institucionalización y de re-institucionalización. Pero los cambios, siempre parciales, resultado de luchas y negociaciones internas, se producen dentro de una básica continuidad de tradiciones religiosas.

La innovación descrita en este trabajo, protagonizada en la Iglesia de Santa Lucía Cotzumalguapa y otros lugares, encuentra sus inspiraciones e impulsos, además del impacto del contexto social y además de otras fuentes tradicionales, en el fuerte influjo del Concilio Vaticano II y la Conferencia de los obispos del continente en Medellín. Estos dos eventos “macro” (la primera de envergadura universal y la segunda, continental)

son el paradigma en el que vemos transitar los tres momentos dialécticos de los procesos institucionales mencionados arriba y enmarcan muchos acontecimientos “micro”, entre los que se cuenta la historia de Santa Lucía Cotzumalguapa.

El itinerario de la Familia de Dios, exitoso aunque brevemente, fue posible, entre otros factores, porque los agentes de pastoral en equipos (actuando como individuos aislados probablemente no lo habrían hecho) habían hechas suyas las demandas sociales y religiosas de las clases subalternas en un departamento invadido por las fincas. Otra condición favorable fue una situación de extrema crisis sociopolítica. La innovación analizada también buscó responder a una situación de Iglesia en crisis, no solo por la escasez de agentes de pastoral a nivel nacional sino también por las eclesiologías preconciliares, que ya no respondían a los desafíos de los nuevos tiempos.

La comunidad eclesial de base, como iglesia renovada donde la gente aprendió a decir su palabra, revolucionó el estatuto y la participación del laicado. Los pobres y oprimidos invaden, como nuevo sujeto, los escenarios sociales, pero también los eclesiales. Había una brecha insalvable entre clero y laicado. La innovación operada en la Familia de Dios cambió esta dicotomía, al plantear un nuevo modelo eclesial, donde tienen voz y voto todos y todas, el modelo del “Pueblo de Dios”.

3. La tercera exploración del campo religioso, en los términos de Otto Maduro, es como factor activo en los conflictos sociales. Se trata del reverso de la primera: así como la sociedad, conflictiva, determina hasta cierto nivel las estructuras y actuaciones eclesiales, así la Iglesia tiene o puede tener un impacto en el espacio social. Puede contribuir a conservar y/o fortalecer las relaciones económicas, políticas y culturales imperantes, el existente ordenamiento de la sociedad en su totalidad. O al revés, puede contribuir a transformar las estructuras actualmente establecidas y, desde su propio campo, aportar en la edificación de una sociedad sin dominadores y sin dominados y de un Estado representativo de todos los sectores poblacionales y principalmente de los más pobres, más “descartados” y más “insignificantes”.

El impacto del trabajo de la Familia de Dios y de los catequistas en Santa Lucía Cotzumalguapa no escapó del ojo escrutador de las clases dominantes en la región. Lo percibieron como contrario a sus intereses y favorable a la estrategia de las clases dominadas, en resistencia al poder dominador. En la represión que desencadenaron los oligarcas y los militares, es visible su desacuerdo con aquella pastoral. Conrado de la Cruz y Walter Voordeckers, dos miembros de la CICM y como párrocos, respectivamente en Tiquisate y Santa Lucía, promotores de la mencionada labor pastoral, fueron los primeros en ser asesinados en esta ola represiva. Y a continuación, eliminaron a muchos participantes en el CUC, en su mayoría también participantes en las comunidades de la Familia de Dios y/o en los grupos de catequistas. No retrocedieron en estos criminales actos represivos, con tal de salvaguardar sus privilegios de dueños y señores absolutos del capital, de las tierras, del proceso de producción, de las ganancias e inclusive, como consta en los dos libros de semblanzas publicados por la asociación Verdad y Vida y por AMDE, de los cuerpos y de la vida del pueblo trabajador.

Gran parte de la Iglesia en la Costa Sur, al haber sustraído su apoyo moral a la oligarquía y haberlo ofrecido en solidaridad a las clases dominadas, cumplió una función social nueva. Los mártires de Santa Lucía, la primera generación a partir de los años setenta y ochenta, pero también la segunda generación, de AMDE, en el momento histórico actual, no dejan de proyectar un efecto liberador en la sociedad. En este trabajo hemos tratado de dar cuenta de cambios en el espacio social de la Costa Sur guatemalteca,

analizando igualmente algunos cambios en el campo religioso, y más concretamente en la Iglesia Católica y las repercusiones de las relaciones socio-eclesiales en esta región. Ni en la Prelatura de Escuintla ni en los demás ámbitos eclesiales de Guatemala y de América Latina, de ayer y de hoy, la función social de la Iglesia Católica es una sola ni la misma en todas las circunstancias. Afirmar lo contrario sería reducir una realidad de muchas tonalidades y grises a un cuadro en blanco y negro. Sería caer en la simplificación de un campo religioso, siempre complejo, y dentro de él de una Iglesia católica, siempre compleja. Sería, al mismo tiempo, simplificar indebidamente una sociedad compleja, como la de la Costa Sur y la de Guatemala.

CAPÍTULO V

*“Y como fuego se extendió la huelga en todos
los cañaverales”*

Los 15 días que paralizaron la Costa Sur:
la huelga cañera de 1980



Fragmento de primera manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa.

CAPÍTULO V

“Y como fuego se extendió la huelga en todos los cañaverales”¹⁷⁹

Los 15 días que paralizaron la Costa Sur: la huelga cañera de 1980

Lo inimaginable ocurrió en febrero de 1980. Una huelga, en plena temporada de zafra, paralizó durante 15 días alrededor de 80 fincas productoras de caña, 14 fincas de algodón y 15 ingenios; además movilizó a un aproximado de 80 mil trabajadores de la Costa Sur. Santa Lucía Cotzumalguapa fue el epicentro de esta huelga la cual estalló en la finca cañera Tehuantepec. La entrada principal de la cabecera municipal, el kilómetro 90, se convirtió en el escenario de las concentraciones de los trabajadores durante estos históricos días. Llama la atención que a pesar de ser una huelga paradigmática que ha sido incluso considerada “la huelga rural más grande de la historia de Guatemala” (Forster, 2011) y “la huelga más importante registrada en el campo guatemalteco” (Fernández, 1988), sea escasamente estudiada cuando representa claramente un punto de inflexión en la historia reciente de Guatemala.¹⁸⁰ Profundizar en la huelga cañera de 1980 permite por un lado, comprender la trayectoria organizativa, campesina y obrera en esta región; y por el otro, entender la represión que se desencadenó tras la huelga en esta zona.

Esta histórica huelga fue uno de los eventos planificados por un sujeto político que, por primera vez en el siglo XX, pone en duda todo un sistema económico y social basado en la explotación finquera, nos referimos al Comité de Unidad Campesina (CUC). En este capítulo se presenta: 1) El surgimiento de un nuevo sujeto político, el Comité de Unidad Campesina (CUC) en la Costa Sur. Es importante destacar que en términos generales los estudios han enfatizado en el surgimiento del CUC en el altiplano guatemalteco, sin embargo, poco se conoce de su contraparte costeña; 2) Cronología de los 15 días de la huelga cañera de 1980; y 3) Las implicaciones políticas y sociales que la huelga tuvo en la región en un contexto marcado por la guerra o “conflicto armado interno”.

1. El surgimiento de un nuevo sujeto político: el Comité de Unidad Campesina (CUC) en la Costa Sur

Hay dos hechos claves que marcan el surgimiento de un nuevo sujeto político en la costa sur. Por un lado, el terremoto de 1976 y por el otro, el decaimiento del trabajo desde las comunidades eclesiales de base “Familia de Dios” a partir del año 1977. Es así como para 1978 ya se puede hablar de un nuevo sujeto en la escena política y social de la Costa Sur: El Comité de Unidad Campesina (CUC).

¹⁷⁹. Entrevista ExM3. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

¹⁸⁰. Destaca el estudio de Cindy Forster titulado “*Miles de machetes en alto*”: *Las luchas campesinas de la Costa Sur en el surgimiento de la revolución guatemalteca, 1970-1980*, el cual ha sido incluido como uno de los capítulos de su libro *La Revolución Indígena y Campesina en Guatemala 1970 a 2000*, publicado en 2012 por la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala. También se encuentra el trabajo de José Manuel Fernández que incluye un apartado sobre la huelga de 1980 en su tesis de doctorado en Sociología de la Universidad Complutense de Madrid titulada *Comunidades indígenas y conflicto social en Guatemala* (1987). Los capítulos VII y VIII de la tesis fueron publicados en Guatemala bajo el título *El Comité de Unidad Campesina: Origen y desarrollo* (1988).

La madrugada del 4 de febrero de 1976 la tierra se estremeció. Un terremoto de 7.5 grados en la escala de Richter azotó Guatemala, se habló de más de 20,000 muertos, alrededor de 70,000 heridos y un aproximado de un millón de personas sin hogar; el departamento más afectado fue Chimaltenango. Este trágico evento despertó la solidaridad de miles de guatemaltecos que se organizaron en diferentes grupos para apoyar en las labores de reconstrucción. Desde la Costa Sur, los grupos de Familia de Dios y los miembros de la Congregación Inmaculado Corazón de María (CICM) buscaron la forma de apoyar a los damnificados del altiplano, la forma que encontraron para hacerlo fue a través de la construcción de viviendas. Como se ha mencionado en el capítulo anterior, durante la década de los setenta se desarrollaron diferentes proyectos de construcción de viviendas en la Costa Sur, por lo que gran parte de los catequistas sabían elaborar blocks y construir viviendas. El lugar elegido para esta tarea fue el municipio de Comalapa en el departamento de Chimaltenango, lugar en donde jesuitas¹⁸¹ también estaban apoyando en la labor de reconstrucción. Uno de los jesuitas que trabajó en estas tareas de reconstrucción menciona:

Allí tuve mis primeros conocimientos de lo que significa armar una vivienda modesta con madera de los bosques municipales circundantes, de lo que significan los parales, y de cómo encajan en las vigas transversales, de cómo se apelmaza un piso de tierra, etc. Todo ello, una lección interesante para entender lo que es una estructura, y para usar después la construcción de una casa como ejemplo importante para comprender analógicamente el carácter estructural de la sociedad en los talleres que dábamos a los campesinos. (Hernández, 2015:139-140)

El terremoto se convirtió en el germen organizativo que desembocaría dos años después en el origen del Comité de Unidad Campesina (CUC). Esta experiencia de intercambio permitió que campesinos de la Costa Sur conocieran la realidad de vida de los campesinos del altiplano. La población de la Costa Sur estaba acostumbrada a ver bajar las cuadrillas de indígenas durante la temporada de zafra, sin embargo, por primera vez eran ellos los que subían al altiplano a conocer la forma de vida y las dificultades de la población indígena del altiplano, eran una especie de “cuadrillas al revés”.

Uno de los laicos misioneros que trabajó en la Costa Sur en aquel momento señala: “Este proceso de búsqueda se aceleró debido al terremoto de 1976. Para ayudar en la reconstrucción del Altiplano grupos de la Familia de Dios de la Costa enviaban a representantes a los lugares más dañados. Fueron esos contactos que llevaban a un mayor conocimiento y aprecio mutuo entre ladinos de la Costa e indígenas de Tierra Fría.” (Coolen, s/f: 3). En palabras de Fernández (1988:8): “... campesinos ladinos de la Costa Sur acudieron en auxilio de los indígenas el Altiplano. Estos gestos contribuyeron a reforzar los lazos de solidaridad

¹⁸¹. Nos referimos a los jesuitas de la “comunidad de la zona 5” o del “CIAS” y a los jesuitas del “CAPS”. El Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) fue un proyecto que nació dentro de la Compañía de Jesús y que buscó desarrollar una misión de inserción entre los pobres a partir de la tarea de investigar las condiciones en las que vivían las mayorías campesinas y obreras en Guatemala. El CIAS funcionó en una casa de la zona 5 del año 1973 a 1979, sin embargo, su gestación había iniciado desde el año 1965 a través del superior provincial Luis Achaerandio, S.J., tomando como inspiración *L'Action Populaire*, centro social de los jesuitas franceses. Desde el año 1973 el CIAS estableció contacto con los misioneros de CICM en la Costa Sur y apoyó en la investigación de la realidad de los trabajadores campesinos de esta región del país. Sobre la experiencia del CIAS ha escrito uno de sus integrantes, el jesuita Juan Hernández Pico, en el libro autobiográfico *Luchar por la justicia al viento del espíritu. Autobiografía y esbozo de historia de mi generación* (2014) y en la introducción *Apuesta por la esperanza* de la obra *Otra historia es posible ¿Dónde está Dios en la globalización?* (2006). Karen Ponciano también ha reseñado esta experiencia en su artículo titulado *Experiencias pastorales y luchas campesinas 1970-1980. Una lectura a partir de historias de vida* (2009) que forma parte del Texto para Debate No.23 de AVANCSO.

entre los dos grupos antagónicos. Este clima de intercambio y solidaridad fue aprovechado por los grupos de concientización, algunas ligas campesinas y cooperativas para unir sus esfuerzos y formar una nueva organización que aglutinase a todos los indígenas y ladinos pobres del país.”

Uno de los misioneros que trabajó en esta región plantea sobre el origen del CUC en la Costa Sur:

... el terremoto fue una cosa muy buena, el terremoto fue el principio del CUC allá. Porque la gente llegaba de tierra fría a trabajar a la costa en situaciones infrahumanas y todo, no se le respetaba ni nada, entonces ahí nacieron los contactos con la población. En el pasado no habían existido tantas relaciones entre la gente que venía a trabajar del altiplano y la gente de la costa, pero después comenzó, nació ahí el CUC. Nació la relación, entonces la gente fue de la costa a tierra fría a ver cómo vivían ellos, cómo estaban ellos, fueron a ayudarles; entonces comenzó la interrelación entre la gente de la costa y la gente del altiplano y ahí nació el CUC (...) Eso sí fue el intercambio muy bueno, porque decíamos “Mirá, podemos intercambiarlos en platicar, pero mejor hay que hacer cosas, hay que hacer algo”. Y se vino el terremoto y se vio la situación de la gente que habían perdido sus casas y dijeron “vamos hacer, mejor ayudemos a buscar casas”. Entonces, la organización creció a través de las acciones concretas de la gente. Y en el transcurso de hacer block, de hacer cemento y todo, se platicaban, se hablaban, entonces ahí sí comenzaron a conocer poco a poco la situación. Y ahí fue precisamente el inicio de una auto apreciación de la situación y de sus propios derechos.¹⁸²

Figura No. 46

Cuadrillas al revés

Catequistas de Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, apoyando las tareas de reconstrucción en Comalapa, Chimaltenango



Fuente: Archivo privado.

A nivel nacional se considera que el terremoto de 1976 fue un punto aglutinador entre diferentes sectores sociales. Un mes después del terremoto, en marzo, se formó el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS) bajo el liderazgo de Mario López Larrave y Miguel Ángel Albizures. Entre las federaciones que se integraron a este Comité estaban la Central Nacional de Trabajadores (CNT) y la Federación Autónoma Sindical de Guatemala (FASGUA). Vale la pena mencionar que

¹⁸². Entrevista ExM4. Ciudad de Guatemala, 30/04/2015.

la FASGUA desde su fundación en 1957 tenía un amplio recorrido en la Costa Sur trabajando en la organización de trabajadores de las fincas, así como apoyando a campesinos en su lucha por la tierra. A nivel de la Iglesia Católica también el terremoto permitió un proceso organizativo interesante, mientras en las primeras declaraciones el Arzobispo Mario Casariego hablaba del terremoto como un “castigo de Dios”, un grupo de obispos redactaron el documento episcopal *Unidos en la Esperanza* (25 de julio de 1976) en el cual denunciaban las estructuras sociales injustas, la represión y la violencia; y anunciaban la misión profética de la Iglesia. Según Juan Hernández Pico (2012): “Esta generación de obispos llegó a su madurez con ocasión del terremoto de 1976. Aquel desastre de enorme magnitud, puesto que cobró entre 22 mil y 25 mil muertes, cerca de 80 mil heridos, más de un millón de personas sin techo, y arrasó literalmente más de 15 municipios de mayoría indígena del altiplano, además de golpear duramente el centro histórico de la Capital, conmovió las entrañas de ese grupo de obispos.” Sin embargo, también se considera que el terremoto aumentó las tensiones sociales al despertar muchas luchas en el campo y la ciudad, lo que provocó también el inicio de una gran ola de represión a nivel nacional. En palabras de Bendaña (2001:103): “...el terremoto fue una radiografía social y hasta un reactivo que separó las tendencias y agitó aún más el malestar social.”

Por otro lado, la experiencia pastoral en las parroquias de Escuintla denominada “Familia de Dios” también empieza a experimentar transformaciones. Según Ricardo Falla, quien durante la década de 1970 realizó un estudio sobre la religión popular de Escuintla, la experiencia de Familia de Dios hacia el año 1977 entró en decaimiento y desintegración. Según Falla (1984: 215-219) esta situación se debió a dos factores: 1) La imposibilidad de resolver los problemas de los cuales hablaban en las reuniones pero que superaban su poder y/o capacidad de acción dejando una sensación de cansancio y frustración; y 2) El miedo a la represión que marcó la dispersión de los equipos formados por Familia De Dios. Uno de los miembros del Equipo Pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa en aquel momento coincide en plantear que con el tiempo se va agotando la forma de trabajo de Familia de Dios. En las fincas algunos integrantes comienzan a buscar nuevas prácticas organizativas producto de la toma de conciencia y una visión política más clara, además los despidos de mozos colonos inciden en la desintegración de los grupos de Familia de Dios, sin embargo, el proceso de despido también permite una mayor movilidad e independencia a los campesinos. De igual manera, en las aldeas, caseríos y barrios la crisis de Familia de Dios, con otros matices, condujo a las mismas conclusiones:

En las reuniones de los grupos se analizan los problemas del pueblo explotado, se buscan las raíces de la miseria y se proponen acciones para poco a poco ir construyendo una sociedad justa y fraternal. Sin embargo, como que falta un modelo organizativo para darle un contenido real y eficaz al deseo general de luchar por lograr esa sociedad nueva. Las mismas conclusiones se van repitiendo en todas las reuniones. En cierto sentido el entendimiento se adelanta a la acción. Se nota que el trabajo de concientización sin una organización popular correspondiente lleva al cansancio y al estancamiento. (Coolen, 1980:8)

Algunos de estos catequistas formados por “Familia de Dios” empezaron a buscar espacios para encauzar sus demandas, es así como el naciente Comité de Unidad Campesina se convierte en una organización que les permite la articulación de las mismas. En palabras de Coolen (S/F: 3): “La primera generación del CUC se componía casi en su totalidad de miembros y coordinadores de la Familia de Dios de la Costa o de catequistas y antiguos miembros de la Acción Católica del Altiplano. Lo que habían sido los grupos de la Familia de Dios se convirtieron en bases del CUC.” Uno de los misioneros de CICM que trabajó en la Costa Sur explica: “Uno de los aportes fue el enorme salto de conciencia y de responsabilidad de la

gente y es como tú dices, eso llevó a la gente a organizarse, muchas veces era el CUC en ese caso, porque sobre todo en Santa Lucía, más que en Escuintla, es una de las cunas del CUC. Sí, porque la gente termina sus reuniones con la idea que tenemos que organizar, si pero ¿Qué? ¿Dónde? Entonces ya había dónde como decía el CUC, pero esto es 78, a partir del 78.”¹⁸³

Es por ello que hay una transición de la participación en los grupos de Familia de Dios a la participación en el CUC. Puede decirse también que el trabajo del CUC en la Costa Sur se nutrió de las experiencias de concientización que ya habían sido desarrolladas por el Equipo Pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa, metodologías participativas como el teatro popular eran parte de las actividades formativas del CUC. Una de las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa que fue parte de este proceso recuerda:

Analizaba la doctrina con la vida actual, cómo se compara el evangelio con la vida real actual, qué quiere Dios para nosotros. Y así entre pláticas y plática, algunos talleres y charlas que nos impartían, cuando llegamos a sentir ya estábamos hablando del CUC. No sé realmente en qué momento se forma el Comité de Unidad Campesina porque cuando nosotros sentimos ya estábamos trabajando como así lo denominaron. Entonces fue prácticamente mediante actividades, analizando los factores del porqué tanta pobreza en Guatemala, fue a través de esas charlas que nosotros poco a poco nos fuimos organizando en todo lo que después tomó el nombre del CUC.

*Recuerdo que cuando muy empezamos éramos como unas cinco personas pero con el pasar del tiempo ya se fueron involucrando más compañeros. Poco a poco el grupo fue creciendo y las actividades se fueron ampliando, se hacían diferentes actividades entre ellas obras de teatro que montaban los compañeros y era más que todo para que nosotros entiéramos el trato que les daban a los trabajadores del campo principalmente en las fincas de la Costa Sur. Ellos nos daban entender con las obras cómo se daba la explotación y la discriminación que sufrían y aún sufren los campesinos que cada año bajan de otros lados en busca de trabajo a la Costa Sur de nuestro país. En estas obras de teatro participábamos varias personas hombres y mujeres porque también se trataba de que las mujeres participáramos.*¹⁸⁴

Figura No. 47
Actividades del CUC en Santa Lucía Cotzumalguapa
Integrantes del CUC de Santa Lucía Cotzumalguapa
participando en actividades de concientización



Fuente: Archivo privado.

¹⁸³. Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 5/09/2006.

¹⁸⁴. Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Hacia finales de la década del setenta había otros grupos en el área, sin embargo, ninguno de ellos parecía representar los intereses de la población. Como bien señala uno de los misioneros que trabajó en la zona: “...pero se llegó a cierto punto, en un momento hay FAS-GUA y hay Ligas Campesinas, pero cuando tú hablas con la gente sobre cómo se pueden resolver los problemas no tienen una organización (...) y en eso fue cuando se planteó el CUC, porque el CUC sí iba a resolver directamente más los problemas cotidianos.”¹⁸⁵ Según el testimonio de uno de los líderes campesinos de aquel momento:

*Una organización que fuera afín a los trabajadores del campo que para ese momento aún no existía. Estábamos en una situación muy difícil. Se hablaba de las ligas campesinas pero no daban chance como por ejemplo para la formación de lo que buscábamos porque los trabajadores en ese momento no eran trabajadores originarios del lugar pues solo los contratan por un par de semanas o un mes y luego los despedían. Eso reflejaba pues que era imposible la formación de una organización como la liga campesina, como un sindicato o un comité que nada más puede ser un comité pro-mejoramiento pero de vecinos estables en el área, en las aldeas, los caseríos (...) Pero esto no podía ser con una organización de este tipo y era por eso precisamente que se trataba de buscar después de la cuestión de concientización el espíritu de búsqueda de conformar una organización que respondiera a los intereses de los trabajadores del campo.*¹⁸⁶

A partir de 1978 se comienzan a desarrollar las primeras actividades públicas del CUC en la cual ya participan representantes de la Costa Sur, específicamente del departamento de Escuintla.

Tabla No. 9
Primeras actividades públicas del CUC

Fechas	Actividades
14 y 15 de abril de 1978	Primera Asamblea organizada para preparar la participación en la manifestación del 1º de Mayo. Los comités y comunidades de base decidieron darle el nombre de Comité de Unidad Campesina a este grupo que venía gestándose desde el año 1976.
29 de abril de 1978	Primer comunicado publicado como campo pagado en El Gráfico en el cual se definen de la siguiente manera: “El C.U.C es un paso más en la creación de la alianza obrero – campesina que debe ser el corazón y motor de todo el movimiento popular. Para eso queremos juntar nuestras fuerzas, con las fuerzas de los obreros y hacer un compromiso de por vida que nos permita, junto a los maestros, empleados, vendedores pobres, estudiantes y pobladores destruir la fuerza de nuestros enemigos los capitalistas, y sus gobiernos.”
1 de mayo de 1978	Primera presentación en público durante la Marcha del 1º de mayo con la participación de centenares de indígenas, hombres, mujeres y niños; unidos bajo el lema: “Cabeza Clara, Corazón Solidario y Puño Combativo de Todos los Trabajadores del Campo”.

Fuente: Elaboración propia.

^{185.} Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.

^{186.} Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Sobre la participación en la marcha del 1º de mayo de 1978 un líder campesino de Santa Lucía Cotzumalguapa recuerda:

*El CUC sale a la luz pública el 1º de mayo. Previo a esto se hizo todo un trabajo de preparación para su apareamiento en esa manifestación (...) Primero la Familia de Dios y después el CUC. Para ese entonces no conocíamos la ciudad pero ya veníamos con responsabilidades pues cada delegado traía a su personal que eran entre veinte a veinticinco personas y tenía que orientarlos (...) Estábamos emocionados, venía una gran cantidad de personas de Las Playas, traíamos más o menos un total de 60 personas.*¹⁸⁷

Figura No. 48

El CUC llega a la ciudad

Participación de personas de Santa Lucía en marcha del CUC del 1 de mayo de 1978



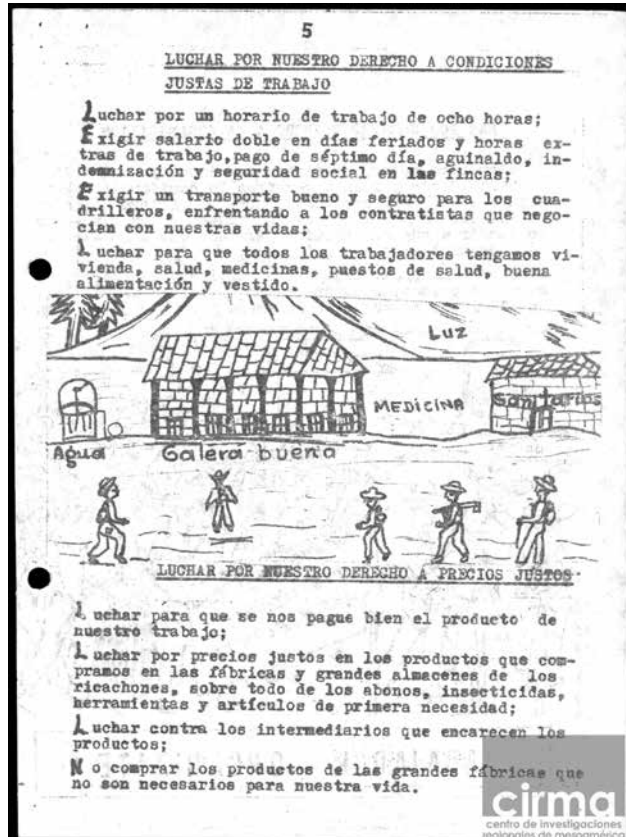
Fuente: Archivo privado.

A partir del mes de septiembre de 1978 se empieza con la publicación del periódico informativo *Voz del Comité de Unidad Campesina* y hacia finales de 1979 se comienza con la publicación de los boletines regionales *El Combativo* en la Costa Sur y *Qui ch'abel ri aj samajela* (La palabra de los trabajadores) en el área kaqchikel. El 3 de abril de 1979 durante la III Asamblea Nacional del CUC se elaboró el programa de reivindicaciones campesinas y se definieron las principales banderas de lucha del CUC: “Luchar por nuestro derecho a la vida, luchar por nuestro derecho a la tierra, luchar por nuestro derecho al trabajo y salarios justos, luchar por nuestro derecho a condiciones justas de trabajo, luchar por nuestro derecho a precios justos, luchar por nuestro derecho a la organización, luchar por nuestro derecho a la cultura.”¹⁸⁸

¹⁸⁷. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁸⁸. *Voz del CUC*. Año 1, No. 4. Junio de 1979. (CIRMA: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59, No. 1.)

Figura No. 49
Voz del Comité de Unidad Campesina.
 Periódico Informativo. Año 1, No. 4.
 Guatemala, junio 79.



Fuente: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 1. Archivo Histórico, CIRMA.

En la publicación *Voz del CUC* de octubre de 1979 se indicaban las luchas y las exigencias que de los cuadrilleros antes de bajar a las fincas para la zafra: 1) Un buen adelanto o habilitación (Q30.00 al mes), 2) Transporte cómodo y seguro, 3) Un lugar decente donde vivir, 4) Comida suficiente y sana, 5) Medicina y pago de los días que no se puede trabajar por enfermedad, 6) Salario mínimo de Q3.00 por tonelada de caña, caja de café o quintal de algodón; pago del séptimo día y pago puntual.¹⁸⁹

¹⁸⁹ *Voz del CUC*. Año 2, No. 7. Octubre de 1979. (CIRMA: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59, No. 3.)

Figura No. 50
Voz del Comité de Unidad Campesina.
 Periódico Informativo. Año 2, No. 7. Guatemala, octubre 79.

QUE LUCHAS DEBEMOS HACER ANTES DE BAJAR A LAS FINCAS ③

Antes de bajar debemos exigir un contrato o compromiso con la finca, donde nos aseguren las siguientes cosas:

- 1 UN BUEN ADELANTO O HABILITACION, PARA DEJAR A NUESTRA FAMILIA LO MAS NECESARIO, FIDAMOS 30 Q. AL MES.
- 2 TRANSPORTE COMODO Y SEGURO. NO ACEPTAMOS VIAJAR EN CAMIONES. SI HAY ACIDENTES LA FINCA DEBE PAGAR TODAS NUESTRAS ENFERMEDADES, NUESTRA VIDA, LOS SALARIOS QUE PERDAMOS.
- 3 UN LUGAR DECENTE DONDE VIVIR, CON AGUA POTABLE, CAMA, LUZ, LETRINAS.

④

- 4 COMIDA SUFICIENTE Y SANA. CARNE AL MENOS CADA DOS DIAS.
- 5 MEDICINA PARA CUANDO NOS ENFERMAMOS.
- 6 PAGO DE LOS DIAS QUE NO PODAMOS TRABAJAR POR ENFERMEDAD, HOSPITALIZACION.
- 6 SALARIO MINIMO DE TRES QUETZALES POR TONEJADA DE CAÑA O CAJA DE CAFE O QUINTAL DE ALGODON. PAGO DEL SEPTIMO DIA. Y PAGO PUNTUAL.

¿ QUE DEBEMOS HACER EN LA FINCA ?

Antes de comenzar el trabajo debemos mirar si se cumplió con nuestras condiciones, si el trabajo está bueno, si la gajera está buena. Si no se ha cumplido debemos empezar a prepararnos para exigir nuestros legítimos derechos.

DEBEMOS ORGANIZARNOS : Debemos platicarnos entre los de más confianza, con los que conozcamos. Platicar con cuadrilleros, rancheros y voluntarios que son los que más conocen estas fincas. Buscar el modo de darnos tareas entre nosotros mismos, darnos comisiones. RECORDAR QUE YA TENEMOS COMPAÑEROS DE LUCHA POR TODAS PARTES.

DEBEMOS DEFENDEARNOS : Tenemos que pensar qué modos vamos a tener para defendernos si nos roban en la pesada, si maltratan a un compañero o lo hacen de menos, ante toda clase de abusos. Debemos ver qué compañeros son los más combativos y que pueden encargarse de guiarnos en nuestra defensa. CADA CUADRILLA DEBE TENER UNA COMISION DE VIGILANCIA.

DEBEMOS LUCHAR JUNTOS : Debemos hacer lista de peticiones tanto cuadrilleros como voluntarios y rancheros si los hay. Tenemos que ir a reclamar juntos ante el administrador o el patrón. No debemos separarnos, sino apoyarnos y exigir los derechos de todos. HACER FAROS, JUNTARNOS Y RODEAR AL ADMINISTRADOR. OCUPAR LAS OFICINAS HASTA QUE NOS HAGAN CASO.

SOMOS LOS TRABAJADORES LOS QUE PRODUCIMOS LA RIQUEZA. NO PEDIMOS CAPRICHOS, SINO NUESTRO DERECHO Y DIGNIDAD.

Fuente: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 3. Archivo Histórico, CIRMA.

Estas publicaciones fueron regulares durante los años 1978-1980. Las temáticas priorizadas en dichas publicaciones fueron las condiciones de trabajo en las fincas de la Costa Sur, así como los bajos sueldos de los trabajadores. Para uno de los líderes del CUC de aquel momento: “La publicación de algunos folletos como de Sol a Sol, Cristo Compañero, que eran periódicos propios del CUC, contribuyó mucho en el trabajo de concientización y también para la gente que pasó a conformar el Comité. Estos materiales que se propusieron y que utilizábamos precisamente para la base, pues era material que realmente era comprensible su contenido, coincidía con la situación actual que se vivía en esos momentos.”¹⁹⁰

En las publicaciones del CUC a lo largo de 1979 pueden hallarse las múltiples demandas en beneficio de los trabajadores del campo, así como la planificación de la huelga cañera que habría de desarrollarse meses después. En los últimos meses de 1979 y los primeros meses de 1980 se repartieron volantes anunciando la huelga cañera y se hicieron pintas exigiendo un aumento al salario. Como señala Cindy Forster (2012:198): “Era un secreto a voces entre el campesinado la intención de irse a huelga durante los últimos meses de 1979.”

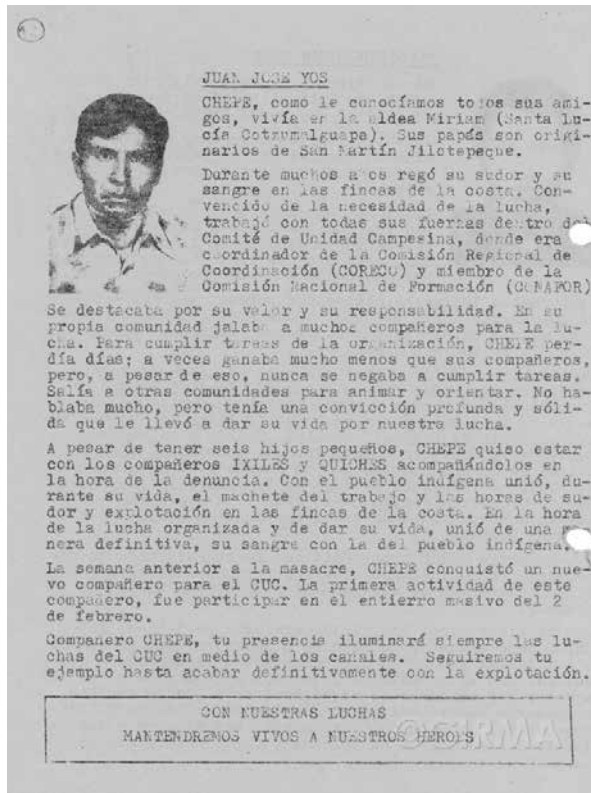
El jueves 31 de enero de 1980 se realizó la toma del edificio de la Embajada de España, en ella participaron 27 personas, la mayoría indígenas de Quiché, representantes de organizaciones populares y estudiantes universitarios. La delegación buscaba denunciar la represión de parte de las fuerzas estatales en el departamento de Quiché. Tras la ocupación, la Embajada es rodeada por miembros de la policía, judiciales y del ejército; luego de unas horas la Embajada es tomada por agentes armados y más tarde comienza a arder en llamas. Según la CEH “El caso de la masacre de la Embajada de España es precedente, prueba de la intensidad y el exceso que alcanzó en 1980 la represión política durante el Gobierno de Lucas García, y refleja tanto la imposibilidad de cualquier acción de oposición, de demanda social de justicia y de denuncia de violaciones de los derechos humanos cometidas en esa época, así como el ambiente de terror y amenaza que se vivían en el país.” (CEH Tomo VI, 1999: 181)¹⁹¹

La mayoría de los campesinos eran indígenas de Quiché por lo que muchos desconocen que entre las víctimas de esta masacre se encontraba uno de los líderes campesinos del CUC de la Costa Sur: Juan José Yos González, campesino originario de la aldea Miriam, Santa Lucía Cotzumalguapa.

¹⁹⁰. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁹¹. Por este caso ha sido juzgado 35 años después Pedro García Arredondo, quién fue el Jefe del Comando Seis de la Policía Nacional. En enero de 2015 fue declarado culpable y sentenciado a 90 años de prisión por el asesinato de 37 personas quemadas en el incendio de la Embajada de España y por el asesinato de dos estudiantes dos días después de este incidente.

Figura No. 51
Semblanza de Juan José Yos



Fuente: *Voz del Comité de Unidad Campesina*. Periódico Informativo. Año 2, No. 9. Guatemala, febrero de 1980. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 9. Archivo Histórico, CIRMA.

Juan José Yos estaba casado y con cinco hijos, su esposa estaba embarazada del sexto hijo cuando ocurrió la toma de la Embajada de España. El hermano de “Chepe” Yos, también líder del CUC, narra la vivencia de los incidentes de enero de 1980:

Recuerdo que los preparativos para lo de la Embajada de España, se hicieron en la Universidad, donde acompañé varias veces a mi hermano Chepe, fueron varias reuniones de preparativos previos a la toma de la Embajada. La última reunión donde estuve junto con mi hermano fue precisamente allí en la Universidad y cabalmente un día antes de la toma de la Embajada. Me explicaron que yo ya no iba a participar en la toma, que tenía que regresar a la costa para seguir con los preparativos de la huelga que se llevaría a cabo en febrero de 1980. Así fue como esa fue la última vez que vi a mi hermano, porque nadie se imaginaba lo que iba a pasar (...) Fue algo muy triste y muy doloroso, no podíamos creerlo, los compañeros estaban muertos. Un día antes estábamos reunidos terminando de afinar todo para lo de la toma y ahora estaban muertos los compañeros. Fue muy duro, nunca nos imaginamos que eso fuera a terminar así; todos estábamos consternados, asustados, sorprendidos y no hallábamos qué hacer. Fue un golpe muy duro para todos nosotros, especialmente para los familiares de los compañeros. Fue muy triste y doloroso, fue algo inhumano lo que hicieron con ellos, no estaban haciendo nada malo, simplemente denunciaban nacional e internacionalmente la represión que el ejército y las fuerzas de seguridad estaban realizando en contra de los campesinos.¹⁹²

¹⁹² Testimonio T1-26. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

La muerte de este joven dirigente campesino fue uno de los detonantes para el estallido de la huelga que ya venía organizándose desde meses atrás. Según uno de los hombres de Santa Lucía que participó en la huelga: “Pues fue en 1980 que revienta el primer paro general en grande que era lo que habíamos venido buscando. Coincidió con que para ese entonces muchas personas que habían bajado del altiplano del país dañados por el terremoto de 1976 y en busca de trabajo para sobrevivir se unieran al paro. Además se repudiaba la masacre de la Embajada de España”¹⁹³

Es importante mencionar que ésta no fue la primera huelga registrada en la Costa Sur guatemalteca en estos años. Del 18 al 26 de mayo de 1976 se desarrolló una gran huelga en el ingenio Pantaleón, Siquinalá, entre las demandas estaba la destitución del administrador del ingenio debido a los maltratos y humillación a los trabajadores, la reinstalación de un trabajador despedido ilegal e injustamente, aumento de salarios en 40 centavos diarios a todos los trabajadores incluyendo cuadrilleros, pago del salario mínimo de acuerdo al Pacto Colectivo Q1.30 ya que la empresa estaba pagando Q0.90; pago a través de libretas y no de tarjetas, retiro de la Policía Militar Ambulante y de hombres armados vestidos de particular que amenazan a trabajadores. La huelga concluyó sin resultados favorables a los trabajadores.¹⁹⁴ En Santa Lucía Cotzumalguapa se registran dos paros de labores hacia finales del año 1979. El 4 de diciembre de 1979 se realizó un paro en la finca Belén, Santa Lucía Cotzumalguapa, motivado por el robo en el peso de la caña el cual concluyó con el despido de 5 trabajadores. Del 19 al 23 de diciembre se realizó un paro en la finca Tehuantepec en la cual participaron alrededor de 300 campesinos solicitando aumento salarial, mejores condiciones de trabajo, el retiro de los camecos¹⁹⁵, contra la demora en la entrega del peso de la caña cortada y contra los fraudes en el peso. Finalmente, se logró negociar el retiro de los camecos¹⁹⁶.

2. Cronología de los 15 días de huelga cañera de 1980

En el periódico *Voz del CUC* de febrero de 1980 se presentaba el panorama en la Costa Sur a inicios de 1980:

*Los compañeros del CUC hemos volanteado y hecho pintas en todos los pueblos de la Costa Sur exigiendo un salario de CINCO QUETZALES. En estas actividades hemos participado voluntarios y cuadrilleros. En el altiplano también se regaron más de veinte mil de estos volantes. Como fruto de esta agitación han comenzado los paros en algunas fincas y los salarios han comenzado a subir un poco. En las fincas Tehuantepec, La Contadora y otras, los ricachones tuvieron que sacar los camecos ante la presión de los trabajadores. Con estas luchas enfrentamos también la represión que sufrimos en Obero y El Naranja por parte de las fuerzas represivas del gobierno.*¹⁹⁷

La huelga estalló el lunes 18 de febrero de 1980 en la finca cañera Tehuantepec propiedad de Similiano García del Ingenio La Unión. Este día un joven trabajador parado sobre un camión

¹⁹³. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁹⁴. Sobre esta huelga se publicó el trabajo titulado “La huelga de Pantaleón” en la Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala. Junio-octubre 1977.

¹⁹⁵. Maquinaria utilizada para cargar y transportar la caña. Su introducción en la Costa Sur se realizó en los años setenta e incidió en innumerables despidos de trabajadores en la región.

¹⁹⁶. *El Combativo* No.6. Enero de 1980. Páginas 2 y 3. Fuente: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 26. Archivo Histórico, CIRMA.

¹⁹⁷. *Voz del Comité de Unidad Campesina*. Periódico Informativo. Año 2, No. 9. Guatemala, febrero de 1980. Página 7. Fuente: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 2. Archivo Histórico, CIRMA.

cañero elevó su voz para dar un discurso en el cual invitaba a sus compañeros a unirse a la huelga¹⁹⁸. Este acontecimiento es narrado de la siguiente manera por uno de los misioneros que trabajó en la zona: “Era una familia en las Playas. Y Pablo era un campesino cortando caña, pero un muchacho muy despierto. Y en un momento dado, él comenzó a gritar. ¡Hagamos huelga! Y como fuego se extendió la huelga en todos los cañaverales (...) ¡Se imagina después de quinientos años en los que el campesino se había quedado callado, de repente una huelga provocada por un joven campesino de veinte, veintidós años!”¹⁹⁹. El misionero hace referencia a Pablo Bautista, un joven de 29 años que vivía en la colonia El Esfuerzo en la aldea Las Playas

Figura No. 52

Estalla la huelga en la finca Tehuantepec
Representación gráfica de Pablo Bautista



Fuente: *De Sol a Sol*. Periódico campesino. Nos. 33-34. Guatemala, marzo-abril 1980. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 84. Archivo Histórico, CIRMA.

y trabajaba en la finca Tehuantepec como cortador de caña y con la bomba de riego de la finca. Este joven era miembro de una de las familias más cercanas al trabajo realizado por el equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa y que se había integrado gradualmente al CUC²⁰⁰. Una de sus hermanas recuerda: “...sí Pablo, ellos, empezaron como catequistas en la iglesia pero ya cuando fue todo lo de la huelga, Pablo prácticamente era del CUC.”²⁰¹ Otra de las hermanas de Pablo que también apoyó la huelga recuerda:

La huelga comenzó en la finca Tehuantepec con Pablo. Él y otros compañeros empezaron a organizar a la gente y a decirles. La gente inmediatamente respondió, porque la gente lo que tenía era miedo y no querían, pero cuando ellos ya vieron que había líderes que empezaron a hablarles de cómo estaba la situación, por qué y todo.

*La gente no era ignorante a nada de eso, solo que necesitaba que hubiera alguien. Entonces yo no me recuerdo porque eran ellos los que más permanecían, nosotros nuestro trabajo, como mujeres lo que hacíamos era llevar la comida para ellos, porque hubo momentos que ellos ya no se quitaban de allí, de no dejar que las máquinas trabajaran.*²⁰²

Uno de los compañeros de Pablo en la huelga recuerda: “... comenzó a dar un discurso llamando a la gente para que se uniera al paro y que esto no se produjera nada más en Tehuantepec, sino ante la negativa de la parte patronal de no responder a la pe-

¹⁹⁸. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

¹⁹⁹. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica; 13/03/2015.

²⁰⁰. Entrevista Gua2. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013.

²⁰¹. Entrevista Gua1. Ciudad de Guatemala, 8/07/2013.

²⁰². Entrevista Gua2. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013.

tición que estaban haciendo pues que se iba a marchar a Santa Lucía para formar allí una concentración...”²⁰³

Pablo Bautista fue herido de bala en un intento de secuestro el segundo día de la huelga, sin embargo, logró sobrevivir gracias al equipo pastoral de Santa Lucía Cotzumalguapa que lo apoyó en su recuperación en la ciudad de Guatemala. Un año después de la huelga inició la represión contra toda su familia, varios integrantes fueron víctimas de ejecución arbitraria y desaparición forzada²⁰⁴, los integrantes que sobrevivieron tuvieron que salir al exilio. El Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico consideró que lo sucedido a la familia Bautista Escobar es un caso ilustrativo de la persecución sufrida por un núcleo familiar con el objeto de exterminarlo, como consecuencia de la activa participación social de algunos de sus miembros, con características de violencia excepcionalmente cruel²⁰⁵.

La huelga paralizó prácticamente durante 15 días todas las actividades productivas en la Costa Sur, presentamos a continuación una cronología de los acontecimientos de estos días.²⁰⁶

²⁰³. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²⁰⁴. **Desaparición forzada:** Alejandro Bautista (21/10/1981), Pablo Bautista Escobar (25/10/1981) y su esposa Isabel Batres Estrada (21/10/1981) quien se encontraba embarazada, Ricardo Bautista Escobar (05/1982) y su esposa Maximiliana Roca Soto (7/12/1981) quien también se encontraba embarazada, Alberta Bautista Escobar (7/12/1981) y Miguel Ángel Bautista Escobar (entre 1984 y 1985). **Ejecución arbitraria:** Benigno Ambrocio (23/09/1981) esposo de una de las hermanas Bautista. **Torturas y privación de libertad:** Fermín Ambrocio, padre de Benigno Ambrocio y suegro de Dolores Bautista Escobar.

²⁰⁵. Ver en el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico “Guatemala Memoria del Silencio” el *Caso ilustrativo No.13 Persecución y desintegración de la Familia Bautista Escobar, torturas a menores y embarazadas, violación de menores y desapariciones forzadas*, también ver el testimonio de la familia Bautista en el libro de semblanzas *Porque queríamos salir de tanta pobreza*.

²⁰⁶. Para la reconstrucción de los acontecimientos suscitados durante estos 15 días se procedió a la revisión de diarios en la Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas para observar la cobertura que se dio a través de las publicaciones de prensa, así como los campos pagados publicados durante esos días. Además, se realizó trabajo en el Archivo Histórico de CIRMA consultando las publicaciones del CUC: *De Sol a Sol* y *El Combativo*. Otra referencia a la huelga se encuentra en el semanario *7 Días en la USAC* correspondiente a la semana del 3 al 9 de marzo.

Tabla No. 10
Cronología de la huelga cañera de 1980

Día 1: Lunes 18 de febrero	Estalló la huelga en la finca Tehuantepec, propiedad de Similiano García, del Ingenio La Unión. Este día participaron alrededor de 700 trabajadores.
Día 2: Martes 19 de febrero	Se unieron los trabajadores de la finca Florencia, San Cristóbal y La Guani-pa. Este día fue herido de bala Pablo Bautista Escobar, uno de los jóvenes líderes de la huelga en Tehuantepec.
Días 3 y 4: Miércoles 20 y jueves 21 de febrero	Se concentraron alrededor de 2,000 trabajadores de fincas algodoneras y cañeras en la finca San Cristóbal, Santa Lucía Cotzumalguapa, exigiendo aumento salarial. En el Ingenio La Unión también se congregaron trabajadores por lo que la policía reforzó la seguridad y se reforzó la presencia militar en el destacamento.
Día 5: Viernes 22 de febrero	Se realizó una concentración en la entrada de la cabecera municipal de Santa Lucía Cotzumalguapa, kilómetro 90, en la cual se presentó un pliego de peticiones entre las cuales se incluía: el respeto al peso exacto del algodón y la caña, el aumento al salario mínimo a Q7.00 por tonelada de caña o quintal de algodón o café cortado. Este día se contó con la asesoría de María Andrea Castellanos Gómez de la FASGUA. Según el viceministro de Trabajo y Previsión Social, Carlos Padilla Natareno, no había motivos para que el problema suscitado en Tehuantepec y San Cristóbal se generalizara entre las fincas de la Costa Sur. Inspectores del Ministerio se hicieron presentes en las fincas para conocer el problema y autoridades del Ministerio dialogaron con cañeros de la costa. Este día hubo presencia del pelotón modelo en los lugares de concentración.
Días 6 y 7: Sábado 23 y domingo 24 de febrero	Continúa el paro y se está a la espera del día lunes cuando inicien las negociaciones.
Día 8: Lunes 25 de febrero	Se inician las negociaciones entre las partes involucradas en el conflicto en el Ministerio de Trabajo y Previsión Social con presencia el ministro Carlos Alarcón Monsanto. Por más de tres horas se reunieron las partes involucradas en el conflicto en las fincas. El conflicto laboral no pudo ser solucionado debido a la disparidad de criterios entre empresarios y trabajadores. Se convocó a una nueva reunión para el martes 26 de febrero. Los trabajadores plantearon que la huelga podría generalizarse en todas las fincas de no ser resuelto el asunto. Entre sus planteamientos estaban: el aumento a Q5.00 por tonelada de caña cortada, seguro de vida por el tiempo que dure el corte, prestaciones como vacaciones y aguinaldo.
Día 9: Martes 26 de febrero	Aproximadamente 200 trabajadores tomaron las instalaciones del Ingenio Pantaleón, a medio día fueron desalojados por agentes de seguridad del ingenio. En este incidente un agente de seguridad dio muerte a Reginaldo Pérez López de 25 años e hirieron a Carlos Medina de 45 años y a Reginaldo García Bernal de 34. En el Ingenio Santa Ana alrededor de 1,500 trabajadores ocuparon las instalaciones, sin embargo, fueron desalojados por policías militares ambulantes y nacionales. Este día permanecieron cerrados los ingenios Santa Ana, Pantaleón, Madre Tierra, La Unión y Los Tarros. Mientras tanto, en el Ministerio de Trabajo se creó una comisión de propietarios de fincas cañeras de la costa sur y trabajadores los cuales estuvieron reunidos hasta la noche.

<p>Día 10: Miércoles 27 de febrero</p>	<p>Se sumaron a la huelga los ingenios Tierra Buena, Palo Gordo, Tzulá y El Pilar. En la prensa nacional al día siguiente se indicaba “Ayer a las 14 horas quedó totalmente paralizada la zafra nacional” Además, 480 trabajadores de la Industria Papelera Centroamericana entraron en huelga por considerar justas las demandas de los campesinos. Alrededor de 5,000 campesinos de diferentes industrias de Escuintla se reunieron en un mitin en el kilómetro 90, hubo presencia policial lo que dispersó a algunos manifestantes. Este día se enterró a Reginaldo Pérez López quien había fallecido en la toma de Pantaleón, se realizó una misa y manifestación pública de campesinos en Santa Lucía Cotzumalguapa, la cual fue detenida por la Policía Militar Ambulante bajo el comando del Coronel Víctor Manuel Francisco Abadía.</p> <p>Se denuncian daños en las fincas Santa Elena, Tikal, El Alfa, Pángola y El Paraíso, Ingenio Ovalle y desmontadora La Garrucha. La Asociación de Azucareros de Guatemala en un campo pagado denunciaba que la huelga era dirigida por personas ajenas a los trabajadores de las fincas cañeras: “Esta asociación ve con pena y preocupación que un pequeño grupo de supuestos trabajadores de fincas cañeras han tomado medidas ilegales (...) No nos dejemos inducir por extranjeros y personas inescrupulosas para la ejecución de hecho ilegales...”</p>
<p>Día 11: Jueves 28 de febrero</p>	<p>Este día permanecieron paralizados los ingenios Pantaleón, Los Tarros, Baúl, La Unión, Madre Tierra, Mirandilla, Santa Ana y El Salto. También otras fincas e instalaciones industriales de la costa sur fueron tomadas por campesinos: San Patricio, El Potrero, San Víctor, El Paraíso, La Garrucha, Pangola, Pasiquiyú, Ingenio Magdalena, Ingenio Tierra buena, Ingenio Belén, fábrica de aceite Naisa, Aserradero Estrada y el Ingenio El Pilar. Campesinos se concentraron en el ingenio Santa Ana para exigir aumento salarial. La Policía, con presencia de su Director Chupina Barahona, realizó el desalojo de los ocupantes de la Industria Papelera a través de una negociación en la cual se liberaron a 7 trabajadores de la papelera que eran retenidos por la Policía. Los directores de la Policía Militar Ambulante, Víctor Manuel Francisco Abadilla y de la Policía Nacional, Germán Chupina Barahona dirigieron las operaciones personalmente. Helicópteros de las Fuerzas Armadas sobrevolaron el área durante este día. Además, policías, antimotines, Policía Militar Ambulante y militares se encontraban diseminados a lo largo de la costa sur formando un “cordón de seguridad” para controlar el orden. Se publican las declaraciones del Ministro de Gobernación Donaldo Álvarez Ruiz quien plantea que son agitadores y personas que pertenecen a la “extrema izquierda” los que han provocado la huelga . La Confederación Nacional Campesina (CNC) se pronuncia denunciando la injerencia de “mano extranjera” en los problemas de las fincas de la costa. Esta Confederación invita a los campesinos a seguir dialogando con las autoridades . Mientras tanto, el Ministro de Trabajo, Carlos Alarcón, se mostró confiado en las negociaciones, el Comité de Unidad Sindical (CNUS) se mostró preocupado porque los miembros de la Asociación de Azucareros de Guatemala no asistieron a la reunión de la tarde del 27 de febrero.</p>

<p>Día 12: Viernes 29 de febrero</p>	<p>Los ingenios y fincas continúan inactivos. En un campo pagado firmado por el “Comité de acción de campesinos de la costa sur” se señala “Los trabajadores del campo necesitamos ganar más para salir de nuestras necesidades, pero debemos plantear nuestras solicitudes de aumento directamente con el patrón, sin que intervengan los políticos ni otras personas extrañas que han venido a la región y que realmente no buscan el beneficio de los trabajadores...” La Cámara de Industria en un campo pagado el mismo día indica que “ve con preocupación que pequeños grupos interesados han motivado paros en las actividades agroindustriales y están presionando a los trabajadores agrícolas para que abandonen sus actividades, creando confusión, desempleo y sufrimiento a sus familias.”</p>
<p>Días 13 y 14: Sábado 1 y domingo 2 de marzo</p>	<p>La huelga entró en receso el fin de semana mientras se estaba a la espera de la decisión del Gobierno sobre el aumento salarial. Se anuncia que el Gobierno podría establecer un salario mínimo para los trabajadores del campo y que el ministro Alarcón Monsanto ofrecería el lunes una conferencia de prensa en el salón de los banquetes donde daría a conocer el resultado de la reunión con el presidente Lucas García. En un comunicado firmado por “Las entidades agrícolas del país” se planteaba que: “El movimiento que ha ocurrido en la costa sur, no es de carácter laboral, es de tendencia política, alentado por ciertos elementos con larga tradición en la historia subversiva del país, en estrecha colaboración con grupos de las guerras y de las ligas izquierdistas de El Salvador. Por tal circunstancia, estiman que las soluciones serán difíciles porque la guerrilla tiene como postulado mantener la violencia y conquistar poder en forma absoluta, sin compartir nada.”</p>
<p>Día 15: Lunes 3 de marzo</p>	<p>En Conferencia de Prensa en el Salón de Banquetes del Palacio Nacional el Ministro de Trabajo anuncia el aumento salarial de Q3.20 para trabajadores de café, caña, algodón y ganadería. Se denuncian problemas de acaparamiento y especulación de precios referentes al azúcar. Sin embargo, el Ministro de Economía aclara que las reservas son suficientes por lo que estas acciones no se justifican. El día 4 de marzo aparece la noticia del aumento salarial de Q3.20. Este día se realiza además una asamblea al aire libre a las 10 a.m. sobre la carretera, en el ingreso a Santa Lucía Cotzumalguapa (km.90), en la cual el grupo de campesinos aceptó el salario mínimo impuesto por el gobierno y decidieron retornar al día siguiente al trabajo.</p>

Fuente: Elaboración propia.

Figura No. 53
Concentración de campesinos en el kilómetro 90.
Frente al Hotel El Camino el 27 de febrero de 1980



Fuente: Prensa Libre, 28 de febrero de 1980. Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas. Fotografía: Lizbeth Gramajo

Figura No. 54
Campesinos haciendo flamear sus machetes
Toma del Ingenio Santa Ana el martes 26 de febrero de 1980



Fuente: Prensa Libre, 27 de febrero de 1980. Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas. Fotografía Lizbeth Gramajo.

Figura No. 55
Portada periódico De Sol a Sol



Fuente: *De Sol a Sol*. Periódico campesino. Nos. 33-34. Guatemala, marzo-abril 1980. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 84. Archivo Histórico, CIRMA.

¡El machete fue uno de los símbolos de la huelga cañera de 1980, la mayoría de los trabajadores portaban su machete porque era su principal herramienta de trabajo “¿Y vos por qué cargas machete? Cargo machete porque somos cortadores de caña”²⁰⁷, pero también el machete era un instrumento de defensa. Uno de los hombres que participó en estos acontecimientos narra su vivencia:

Pero esto no fue un impedimento para participar y con machete en la mano se lo rascaban en frente al comandante, diciéndole: ¡A esa tu cosa se le acaban los tiros, pero a mi machete no se le acaba el filo! y así cuestiones como esas. Otros con su morralito y un par de piedras adentro y así se da la confrontación con la policía y el cuerpo antimotines. Se produce una balacera, es decir llega el comandante con una subametralladora disparando ráfagas al aire. Según ellos de esa forma podían intimidar a la gente y así acabar con la concentración pero estaban muy equivocados. Todo era impresionante porque cuando el comandante y sus guardaespaldas iban pasando por la calle donde estaba escondida la gente se veía que de repente salía una lluvia pero tupida de piedras, palos y de todo lo que la gente había podido conseguir para defenderse. De verdad era impresionante la respuesta de los trabajadores y fue de esa forma como no lograron sofocar la concentración, pues se mantuvo allí firme hasta el final.²⁰⁸

²⁰⁷. Entrevista Gua 1. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013.

²⁰⁸. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

La huelga logró, después de 15 días de concentraciones masivas, uno de sus objetivos propuestos: el aumento salarial de Q1.12 a Q3.20, sin embargo, también dejó como saldo un campesino muerto y varios líderes campesinos heridos. A pesar de ello el balance que hace la población de Santa Lucía Cotzumalguapa sobre la huelga cañera y sobre el trabajo del CUC en la Costa Sur es bastante positivo. “Fue un gran logro. Yo creo que a nivel de Costa Sur es lo único grande que ha habido en la historia y que los trabajadores lograron.”

Tabla 11
Balance sobre el trabajo del CUC en la Costa Sur

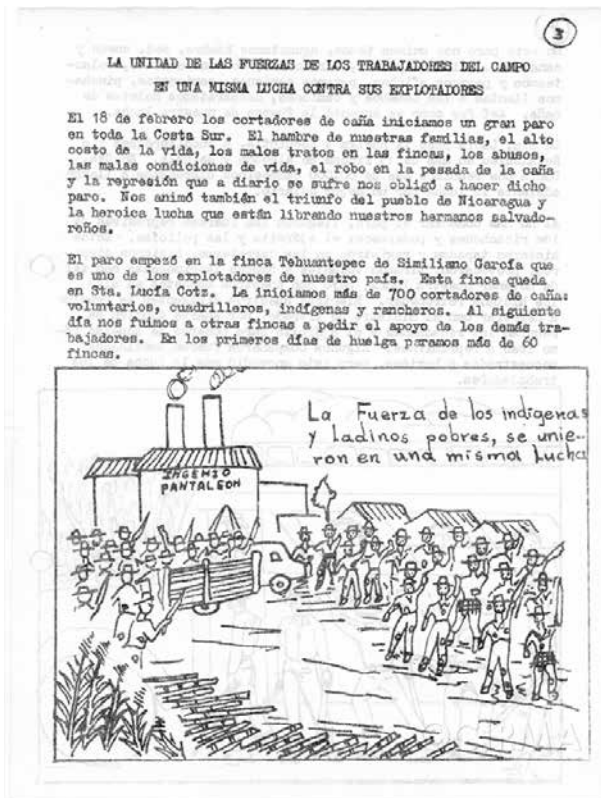
Mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa	<i>El CUC orientaba a la persona para que nosotros nos aviváramos más, para que no fuéramos menso, nos diéramos cuenta que nosotros valemos, que no tenemos por qué estar bajo el dominio de los demás sino que podemos superarnos. Esa era la intención de ellos, de venirnos a iluminar nuestra mente. Nos decían que teníamos que superarnos más.³¹</i>
Hombre de Santa Lucía Cotzumalguapa	<i>Yo creo que el CUC fue un trabajo muy valioso que desarrollamos y era motivante el hecho mismo de que mi persona fuera a participar en este movimiento de la Familia de Dios pues era producto de un buen trabajo que se hizo y posteriormente a esto ya el trabajo de concientización donde me tocó participar. Como consecuencia de todo este trabajo pues también la elevación de mis conocimientos que me permitió por ejemplo contribuir a que los compañeros también conocieran con mayor facilidad la situación que estábamos viviendo. Todo esto en cierto modo me satisface mucho, el hecho contribuido con mi granito de arena aunque esta fuera muy pequeña me hace sentir bien. De verdad lo considero como muy satisfactoria para mí, por el hecho de haber contribuido y que como producto de esos muchos compañeros se haya incorporado de una forma muy decidida. Yo siento que lo que logramos conseguir con el trabajo de concientización fue una mentalidad muy sólida a sabiendas que todo esfuerzo que se hiciera caminaba hacia una perspectiva y esa era la mentalidad. Considero que logramos lo que buscábamos.³²</i>
Misionero que trabajó en Santa Lucía Cotzumalguapa	<i>Entonces el CUC si es una cosa muy buena (...) es una expresión del descontento del campesinado y la búsqueda de una situación mejor de la población. Porque eso sí la gente llegaba a entender su propia situación y decir “No es justo que los campesinos del altiplano vengán en esa situaciones tan desfavorables a trabajar acá. ¿Qué hacemos? ¿Qué podemos hacer?” Llegaba una camionada con gente del altiplano, los entregaban a una finca, cobraban y los llevaban a otra finca y cobraban otra vez. Ay no, entonces las injusticias eran tan fuertes, pero fue muy buena. El CUC es la expresión de un descontento de las familias que buscaban una situación mejor de la propia situación del campesinado.³³</i>

Fuente: Elaboración propia.

Uno de los más grandes logros de la huelga de 1980 fue la de lograr articular a tres sectores: cuadrilleros (trabajadores migratorios), voluntarios (trabajadores que viven en la Costa Sur) y rancheros (trabajadores permanentes que viven en fincas). A decir de Fernández (1988: 35):

Muchos de los campesinos minifundistas que el CUC intentaba organizar en el Altiplano en torno a reivindicaciones campesinas eran además trabajadores temporales de las plantaciones a los que el CUC pretendía movilizar también en la Costa Sur para exigir mejores condiciones de trabajo. Los trabajadores permanentes, especialmente los de las fincas-ingenios, eran los que habían conseguido mayor grado de organización. Los voluntarios que iban de finca en finca a lo largo del año buscando trabajo también se mostraban especialmente dispuestos a exigir sus derechos. El CUC organizó a este sector que residía en los intersticios de las plantaciones y que podía hacer puente entre los trabajadores permanentes y los cuadrilleros procedentes del Altiplano. Estos últimos eran considerados como el sector más difícil de organizar en torno a demandas salariales debido a su orientación campesina y a las manipulaciones frecuentes de los administradores de las fincas que los utilizaban para romper las huelgas de los trabajadores permanentes y voluntarios. EL CUC centró gran parte de sus esfuerzos en movilizar a este sector, el más numeroso y el mejor representante de la complementariedad y contradicción entre los dos sectores de la agricultura guatemalteca, el minifundista y el agroexportador, y del solapamiento del problema de clase y étnica.

Figura No. 56
Articulación de trabajadores en la huelga



Fuente: *Voz del CUC*. Periódico informativo. Año 2, No. 10. Guatemala, abril 1980. Página 3. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 59. No. 84. Archivo Histórico, CIRMA.

El 4 de marzo de 1980 el CUC en un campo pagado expresó su descontento por el aumento el cual consideraban insuficiente para cubrir con las necesidades de los trabajadores en el campo.

Por esta razón es que decimos que los TRES QUETZALES CON VEINTE CENTAVOS NO SOLUCIONAN EL PROBLEMA LABORAL. Este salario mínimo que hemos obligado gobierno y ricachones con nuestras luchas organizadas y combativas no nos alcanzará, y seguiremos adelante. Ante todo esto, EL COMITÉ DE UNIDAD CAMPESINA-CUC- llama a todos los indígenas y ladinos pobres, a todos los cuadrilleros y voluntarios, a todos los trabajadores del campo a seguir organizándonos en el CUC, y a seguir luchando para conseguir un mayor salario en el corte de algodón, café, caña y en las fincas de ganadería. Llama el CUC, a que exijamos con nuestras luchas el pago de los salarios caídos.²⁰⁹

3. Las implicaciones políticas y sociales de la huelga cañera

La huelga tuvo implicaciones políticas y sociales en la Costa Sur, si bien representó un logro importante como resultado del trabajo del CUC en la región, también la huelga marcó el inicio de la represión en contra de los líderes comunitarios de la zona. Así lo plantean algunos de los sobrevivientes de la Costa Sur:

Pero desde mi punto de vista si hubo un problema serio y es que en esa ocasión sí se dieron a conocer los líderes, los compañeros que estaban a la cabeza de todo el movimiento. Lo que pasó fue que allí había orejas y de todo tipo de gente que no estaban de acuerdo con lo que se estaba haciendo. Entonces si bien es cierto se logró el aumento de Q3.20, también fue a partir de allí que comienza más fuerte la represión en el sentido de que se agudiza el control sobre la gente y se dan más seguidos los secuestros y las desapariciones. Allí se avivaron los orejas del ejército. Comenzaron a denunciar o señalar a cuanta gente ellos vieron en la huelga, especialmente a los compañeros dirigentes.²¹⁰

Aunque en el fondo el CUC no buscaba cambiar el sistema pues lo que buscaba era reivindicaciones inmediatas como respeto a los trabajadores, mejores condiciones de trabajo, un mejor salario, eso era lo que el CUC buscaba. El enemigo lo convirtió en un movimiento comunista que fue el nombre que le dieron a esto. Pues en general esa fue la lucha del CUC, esa era la ilusión del CUC contribuir a resolver los problemas de los trabajadores.²¹¹

Como señala Fernández (1988:56): “La huelga de febrero-marzo fue una de las últimas manifestaciones pacíficas que pudo realizar de un modo abierto el movimiento popular que había adquirido un auge extraordinario en la segunda mitad de la década de los setenta.” Según Cindy Forster (2012: 183): “Por la respuesta que tuvo de los finqueros y los asesinos pagados por el Estado, señaló el comienzo del fin de la lucha no-clandestina.” A partir de este momento, se evidencia en la Costa Sur la diversificación de caminos, algunos optan por el ingreso a la clandestinidad, uno de los campesinos de Santa Lucía Cotzumalguapa recuerda: “A raíz de lo de la Embajada de España todos comenzamos a tomar nuestras propias medidas de seguridad. La organización nos orientó que debíamos hacer, muchos se clandestinizaron, otros se fueron y los que no lo hicieron pues tuvieron serios problemas y algunos perdieron la vida por eso. Fueron tiempos difíciles de luchas fuertes y cuando se

²⁰⁹. Campo Pagado. *El Comité de Unidad Campesina –CUC- miembro del CNUS y el del FDCR ante el pueblo de Guatemala manifiesta*. La Nación Guatemala. Página 5. 4 de marzo de 1980. Fuente: Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Cartapacio No. 57. No. 146. Archivo Histórico, CIRMA.

²¹⁰. Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²¹¹. Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

da lo de la huelga fue mucho más evidente el problema de seguridad.”²¹² Otros optaron por el refugio en iglesias evangélicas como menciona una de las sobrevivientes de la Costa Sur:

*La mayoría se fue a la otra iglesia. Ya todos tuvieron miedo de por qué a los católicos los estaban matando y que la iglesia evangélica era mejor y que allí no les hacían nada, que porque allí dicen que les dan un su carnet, que con ese carnet no les hace nada la policía y nadie. Entonces fue cuando nosotros dijimos que cómo era eso si Jesús nunca portó papeles y por qué nosotros para andar y vamos a portar un papel. A mí me vinieron a convencer también, que me iban a dar una credencial, que si yo aceptaba, porque a mí también me iban a matar. Pues si me matan gracias a Dios porque estoy dando la vida por Él – dijo yo.*²¹³

El 1º de mayo de 1980 el CUC convocó a una amplia manifestación por el Día del Trabajo en la ciudad de Guatemala, en esta manifestación participaron integrantes del CUC de la Costa Sur, así como algunos miembros del equipo pastoral del departamento de Escuintla. Durante esta actividad Conrado de la Cruz, misionero filipino de CICM, y el catequista Herlindo Cifuentes, ambos activos en el trabajo pastoral en Tiquisate, Escuintla; fueron secuestrados cuando se encontraban detrás de la Catedral Metropolitana (6ta calle y 8va avenida de la zona 1) y hasta el día de hoy continúan desaparecidos. Durante esta jornada se reportó la desaparición de varios de los manifestantes, algunos de ellos aparecieron asesinados días después.

Figura No. 57
Nota de prensa desaparición Conrado de la Cruz y Herlindo Cifuentes



Fuente: Prensa Libre, 6 de mayo de 1980. Página 14 Archivo General Scheut-CICM, KADOC (Lovaina, Bélgica). Fotografía de María Victoria García.

El día domingo 11 de mayo de 1980 por la mañana en la Catedral de Escuintla se ofició una misa de rogativa por la aparición de Conrado y Herlindo presidida por Monseñor Mario Enrique Ríos Mont, prelado de Escuintla, se leyó la “Carta abierta al padre Conrado y a Her-

²¹² Testimonio T1-26. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Vale la pena mencionar que en esta coyuntura dos misioneros de CICM optaron por entrar en la clandestinidad, se trata de Sergio Berten (secuestrado el 19 de enero de 1982, continúa desaparecido) y Eduardo Capiou (asesinado el 19 de octubre de 1981).

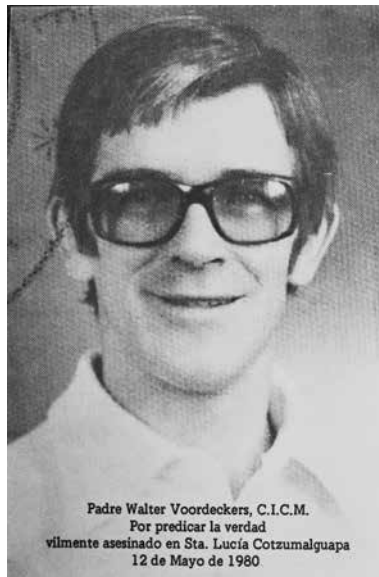
²¹³ Entrevista SL7. Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.

lindo” la cual aparece firmada por la Comunidad Católica de Escuintla y por su prelado. En esta carta se denunciaba:

Ustedes son víctimas de las fuerzas organizadas del mal que no quieren dar lugar a los débiles y a los pequeños, que son la mayoría de nuestro pueblo. Según ellas, sólo los grandes y poderosos son los que tienen derecho, mientras que los pequeños deben conformarse con menos de lo estrictamente necesario para continuar viviendo y sirviendo a los poderosos. En el momento en que los pobres empiezan a ser una piedra en el zapato del grande, deben desaparecer.²¹⁴

Un día después, el lunes 12 de mayo de 1980, el padre Walter Voordeckers, párroco de Santa Lucía Cotzumalguapa, fue asesinado cuando salía de la casa parroquial y se dirigía a la oficina de correos. Walter nació en Turnhout, Bélgica el 2 de septiembre de 1939. Fue ordenado sacerdote el 1 de agosto de 1965. Un año después, el 30 de agosto de 1966 llegó a Guatemala a ejercer su ministerio sacerdotal. Su primera asignación fue en la parroquia de Nueva Santa Rosa. En el año 1971 fue transferido a Escuintla y posteriormente a la parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa. Durante la huelga de Pantaleón en mayo de 1976 Walter mostró su apoyo a los trabajadores llevándoles comida. Para la huelga cañera de 1980 Walter se encontraba en Bélgica, retornó a Guatemala en abril de 1980.

Figura No. 58
Padre Walter Voordeckers



Fuente: Archivo Central Scheut-CICM. KADOC (Lovaina, Bélgica). Fotografía María Victoria García.

²¹⁴. *Carta abierta al padre Conrado y a Herlindo*. Guatemala, 11 de mayo de 1980. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM, KADOC (Lovaina, Bélgica).

El 12 de mayo de 1980 el padre Walter Voordeckers salió hacia la oficina de correos, cuando retornaba a la parroquia dos hombres intentaron capturarlo, sin embargo, él se resistió y corrió hacia la casa parroquial. Walter fue atacado a balazos mientras intentaba huir, los asesinos huyeron en un automóvil Toyota Land Cruiser con las placas cubiertas.

El 13 de mayo de 1980 se realizó la misa de cuerpo presente en Santa Lucía Cotzumalguapa con la participación de alrededor de 10,000 personas, la misa fue concelebrada por 46 sacerdotes y contó con la presencia de Monseñor Mario Enrique Ríos Mont, encargado de la Prelatura de Escuintla. Seguidamente, la comunidad católica de Santa Lucía Cotzumalguapa acompañó el cortejo fúnebre hacia el cementerio de la localidad.

Figura No. 59
Sepelio de Walter Voordeckers



Fuente: Archivo privado.

Figura No. 60
Comunicado de la Prelatura de Escuintla ante el asesinato de Walter Voordeckers

LA COMUNIDAD CATOLICA DE LA PRELATURA DE ESCUINTLA
COMUNICA AL PUEBLO DE GUATEMALA :

10. Que el día 12 de mayo a las nueve y media de la mañana, EL PADRE WALTER VOORDECKERS fue cobardemente asesinado en la esquina, frente a la casa parroquial del municipio de SANTA LUCIA COTZUMALGUAPA, cuando regresaba de la oficina de correos de esa población.

Tres hombres fuertemente armados bajaron de un jeep Toyota Landcruiser de color beige y con placas tapadas, quienes trataron de secuestrarlo y al fallar este intento le dispararon, alcanzándole 7 impactos de bala calibre 45. EL PADRE WALTER cayó mortalmente herido, falleciendo pocos minutos después en el I.C.S.S.

EL PADRE WALTER era párroco de SANTA LUCIA COTZUMALGUAPA y miembro de la Congregación del Inmaculado Corazón de María. Nació en Bélgica y al morir tenía 40 años, de los cuales había dedicado trece años y medio de vida Pastoral al pueblo cristiano de la Costa Sur.

20. Nos parece increíble que a escasos 12 días del secuestro de nuestro sacerdote, el padre CONRADO DE LA CRUZ y su acompañante HERLINDO CIPUENTES CASTILLO, hoy, haya sido asesinado otro sacerdote extranjero que consagró su vida a los más pobres de Guatemala, dejando atrás su tierra y su familia, para adoptar a nuestro pueblo como su familia espiritual.

Estos hechos han causado un gran dolor entre nosotros, y en estos momentos nos acordamos de las palabras de Nuestro Señor "No hay amor más grande, que dar la vida por los amigos" (Jn. 15,13).

30. EL PADRE WALTER será enterrado en la población de SANTA LUCIA COTZUMALGUAPA, el día 13 de mayo, a las 4 de la tarde, antes del entierro, se oficiará una MISA DE RESURRECCION en la iglesia parroquial, donde unidos celebraremos la presencia del PADRE WALTER entre nosotros.

"Si el grano de trigo no muere, no puede dar frutos"
(Jn. 12,23).

Prelatura de Escuintla 12 de mayo 1980.



Fuente: Archivo Central Scheut-CICM. KADOC (Lovaina, Bélgica) Fotografía María Victoria García.

A decir de la propia Congregación Inmaculado Corazón de María:

Somos una Congregación misionera cuyos miembros hemos venido de países lejanos para servir al pueblo de Dios en Guatemala. Nuestro trabajo ha sido y es esencialmente la misión de la Iglesia entre los pobres y los marginados, preferidos del Señor (...)

Estamos convencidos que el sacrificio de Walter, Conrado y Herlindo no ha sido en vano: su testimonio quedará grabado en el corazón y la memoria del pueblo. Su ejemplo es una luz en las tinieblas y esperanza para los que siguen caminando y luchando.

De Walter sabemos dónde está: descansa en su tierra de adopción, cerca de su gente en Santa Lucía Cotzumalguapa, esperando la resurrección total.

De Conrado y su amigo Herlindo no sabemos dónde están ni qué han hecho con ellos, y esta incertidumbre nos hace sufrir aún más.²¹⁵

El párroco de Santa Lucía Cotzumalguapa no había estado en Santa Lucía Cotzumalguapa durante la huelga por encontrarse de vacaciones en Europa, donde algunos amigos que lo vieron recuerdan que él comentó haber recibido amenazas de muerte. Aun así él decidió volver a Santa Lucía Cotzumalguapa bajo el argumento que un pastor no abandona a sus ovejas. Uno de los misioneros que trabajó en la zona comenta:

No querían realmente matar a Walter, pero querían tocar la Diócesis y a la Congregación (...) Que estuvimos realmente involucrados en esta huelga; y los finqueros y el ejército sospechaban que todo eso fue inventado, pensado en la casa Parroquial de Santa Lucía Cotzumalguapa y de ahí han comenzado a borrar con nosotros en la Costa. Y salimos completamente de la Diócesis, sabiendo que el ejército ya no quería vernos ahí.²¹⁶

Poco se conoce sobre la guerra interna en la región de la Costa Sur, sin embargo, es importante destacar que en esta región se libró una guerra de alta intensidad durante la década de los ochenta. Sin embargo, la guerra o el “conflicto armado interno” en la Costa Sur tuvo una expresión muy particular, como bien indica una de las mujeres sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa:

Escuchábamos las noticias todos los días, era terrible lo que estaba pasando en otros lugares, esas masacres en grande que estaba haciendo el ejército, esa su política de tierra arrasada que estaba impulsando el ejército en ese tiempo. Realmente viendo y comparando la situación prácticamente podemos decir que fue lo mismo, sólo que aquí en Santa Lucía no fueron masacres ni tierra arrasada sino que fue uno a uno que se fueron llevando la gente que si hacemos una lista, o allí está la propia lista que sacó la CEH, que ya sumando son un montón y eso sin contar a los que nunca dieron su testimonio.²¹⁷

Algunas de las características de la guerra en esta región fueron: a) la fuerte presencia de grupos militares y paramilitares, b) los mecanismos de represión selectiva y c) la presencia guerrillera. A continuación hacemos un esbozo de cada una de ellas.

a) Fuerte presencia de grupos militares y paramilitares en la región

Además de la presencia de grupos militares a través del Destacamento Militar (Zona Militar No.12) en el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa y de la presencia de la Policía Nacional, durante la década de los ochenta se contó con una fuerte presencia de la Policía

²¹⁵. Comunicado de la Congregación del Inmaculado Corazón de María al pueblo de Guatemala. Guatemala, 16 de mayo de 1980. **Fuente:** Archivo General Scheut-CICM, KADOC (Lovaina, Bélgica).

²¹⁶. Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica; 13/03/2015.

²¹⁷. Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Militar Ambulante (PMA). La PMA en la zona se caracterizó por brindar seguridad a las fincas, incluso algunos propietarios de las fincas pagaban por sus servicios con la finalidad de resguardar sus instalaciones. Vale la pena recordar que durante la huelga de 1980, un trabajador murió en la puerta del ingenio Pantaleón por un disparo de uno de los agentes de la PMA. En el caso ilustrativo No. 109 “Desaparición forzada de miembros del Sindicato Azucarero del Ingenio Pantaleón” presentado en el informe de la CEH se señala que había vínculos entre el sector patronal y las fuerzas de seguridad, entre ellas la PMA, y que puede concluirse la existencia de “colaboración con la política estatal de desarticulación del movimiento sindical que incluyó la eliminación de muchos de sus líderes.”. Además, la mayoría de ingenios de la región contaban con el servicio de seguridad privada, vale la pena destacar que muchos de los jefes de seguridad eran miembros retirados del Ejército, solo por mencionar un ejemplo, el jefe de seguridad del ingenio Pantaleón en aquella época era el capitán del Ejército Leonel Nájera.

Por otro lado, también en la zona se contaba con la presencia del Ejército Secreto Anticomunista (ESA). El ESA tuvo su aparición como un “escuadrón de la muerte” desde el año 1976, entre sus acciones se encontraban la publicación de listados sobre personas condenadas a muerte, así como la realización de amenazas públicas. Uno de los actos en lo que se evidenció la presencia de ESA en Santa Lucía Cotzumalguapa fue la serie de amenazas que aparecieron en forma de pintas en el año 1979 en las principales calles del municipio: “Walter, go home” y “Curas Comunista Extranjeros”. En dichas pintas se amenazaba claramente al párroco Walter Voordeckers. En este caso la CEH ha considerado que “el *modus operandi* empleado en este caso es ilustrativo de la reiterada e impune forma de actuación que, en la Costa Sur en los años ochenta, caracterizó a grupos armados vinculados al Estado o tolerados por éste.”²¹⁸

Figura No. 61
Amenazas de grupos paramilitares



Fuente: Un sacerdote y un líder del MLN asesinados en Prensa Libre, 13 de mayo de 1980. Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas. Fotografía: Lizbeth Gramajo.

²¹⁸. Ver en el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico el Caso ilustrativo No. 56. Ejecución del sacerdote Walter Voordeckers.

b) Mecanismos de represión selectiva

Si bien desde finales de la década de 1970 se empiezan a observar en la región acciones de represión selectiva como secuestros, asesinatos y desapariciones forzadas; es a partir de la huelga de 1980 cuando se puede decir que inició con mayor fuerza la represión selectiva hacia líderes sindicales y campesinos organizados. Entre los mecanismos más comunes de represión se encontraron las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales, solo en el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa se calcula que alrededor de cien personas fueron asesinadas y/o desaparecidas a inicios de la década de 1980²¹⁹. Como expresa una mujer familiar de desaparecido: “Ya nunca apareció. Los primeros años sí para qué le voy a negar guardé la esperanza de que él iba a aparecer. Pero conforme fue pasando el tiempo me di cuenta de que él ya no regresaría y que lo único que me había quedado de él era el recuerdo de haber vivido juntos muchos años, de haber trabajado juntos de la mano.”²²⁰

Uno de los acontecimientos que ejemplifica estas estrategias represivas en la región son los acontecimientos suscitados en el Centro Emaús. El 24 de agosto de 1980 líderes sindicales de la Central Nacional de Trabajadores e integrantes de la Escuela de Orientación Sindical de la Universidad de San Carlos se reunieron para un seminario-taller en el Centro Emaús en Palín, Escuintla; vale la pena recordar que este centro había sido construido y era administrado por la Congregación Inmaculado Corazón de María. Durante esta actividad, efectivos del Ejército y fuerzas de la Policía Nacional detuvieron y desaparecieron a 16 personas. Días después, el 2 de septiembre de 1980 el administrador del Centro Emaús, José Luis Peña, fue capturado y ejecutado. Sobre este caso la CEH concluyó que ilustra la decisión política de las autoridades del Estado de desarticular al movimiento social mediante la eliminación sistemática de sus líderes²²¹.

Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999, Tomo II) el sector más afectado por las ejecuciones arbitrarias fue el compuesto por agricultores, jornaleros, mozos colonos y otros pobladores de las comunidades rurales que representan el 42% del total de las víctimas identificadas registradas. Un alto porcentaje de las víctimas (93%) pertenecía a organizaciones sociales, sindicales, religiosas, estudiantiles o partidos políticos.

c) Presencia guerrillera en la zona

En la Costa Sur desde la década de 1950 había mantenido presencia el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) sobre todo entre las Ligas Campesinas y Comités Agrarios Locales cuya principal lucha era por la tierra. A partir de la década de 1960 comienzan a tener presencia en la zona las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) a través del Regional Sur que actuaba en los departamentos de Escuintla y Suchitepéquez, las bases estaban vinculadas a parcelarios de tradición arbencista y a miembros de sindicatos. Hacia el año 1978 el movimiento guerrillero comenzó a cobrar auge a nivel nacional, en la Costa Sur tuvo una fuerte presencia

²¹⁹. Hasta este momento se han publicado dos libros de semblanzas que recuperan varias de las historias de represión selectiva en el departamento de Escuintla, especialmente en el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa: *Porque queríamos salir de tanta pobreza. La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2012) y *Hasta ver la justicia. Memoria y Esperanza en la Costa Sur* (2016).

²²⁰. Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

²²¹. Ver en el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico “Guatemala Memoria del Silencio” el 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”*.

el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) a través del Frente Guerrillero Luis Turcios Lima que desarrolló acciones estratégicas entre las que se incluyen secuestros y ajusticiamientos.

Uno de los secuestros más sonados fue el de Roberto Herrera Ibargüen el 31 de diciembre de 1977. Herrera Ibargüen era vicepresidente del Consejo de Estado, miembro de la Comisión Nacional de Asuntos de Belice, ex canciller y ex ministro de Gobernación; además era presidente de la sociedad propietaria del ingenio azucarero Pantaleón y accionista de la fábrica de tejidos Cantel. El 3 de enero el EGP asume la responsabilidad del secuestro y exige a la familia publicar comunicados de la organización guerrillera así como pagar el rescate. El 5 de enero y el 10 de enero se publican los comunicados del EGP²²² como campos pagados en diversos medios escritos. Finalmente, tras una serie de negociaciones en las cuales incluso participó el Estado Mayor Presidencial, Herrera Ibargüen es liberado el 30 de enero²²³. El EGP también se atribuyó el ajusticiamiento del alcalde de Santa Lucía Cotzumalguapa, José Ángel Ortega Melchor, en enero de 1981. Se le acusaba de defender a los finqueros y de estar detrás del asesinato de los sacerdotes de la zona. Este alcalde había sido electo por el partido Movimiento de Liberación Nacional (MLN)²²⁴.

Otra de las acciones de los grupos insurgentes fueron los sabotajes. Durante la década de los ochenta eran comunes los incendios de maquinaria y transporte, así como las quemas de caña. En un documento distribuido por el EGP en febrero de 1980 se señalaba: "El viernes 1 de febrero por la mañana, trabajadores en armas de nuestro Frente Guerrillero Luis Turcios Lima incendiaron la finca Florencia, del millonario explotador y represor Zimiliano García, en Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla."²²⁵

Otra de las implicaciones de la huelga en la Costa Sur fue la modernización tecnológica en la Costa Sur. A decir de Fernando Valdez (2007) y Elizabeth Oglesby (2007) la huelga de 1980 fue un acelerador para el cambio en las condiciones de los trabajadores y la modernización tecnológica en los ingenios de la Costa Sur. Los cambios comenzaron a desarrollarse en la industria cañera bajo el liderazgo del Ingenio Pantaleón en la década de los ochenta, desarrollando una reorganización del sistema de trabajo y un esfuerzo de remodelar las instituciones sociales en la zona agroexportadora con la finalidad de lograr la estabilización a largo plazo de la industria azucarera. Según Oglesby este proyecto tiene su origen en la evaluación realizada por la alta gerencia de varios ingenios después del período de conflicto laboral hacia finales de los setentas y principios de los ochentas. "Para algunos ingenios, el período del conflicto hizo evidente que los antiguos métodos del manejo de la fuerza laboral, ya sea la coacción directa o el manipuleo de las divisiones étnicas, ya no serían suficientes para garantizar la sobrevivencia de la industria. Se requerirían mecanismos más sofisticados para lograr la disciplina laboral y responder ante el nuevo contexto tanto político como económico." (Oglesby, 2007:106). Es importante mencionar que como parte de esta

²²². "El Ejército Guerrillero de los Pobres golpea a los cabecillas del terror reaccionario", campo pagado, publicado el 5 de enero de 1978 en diferentes periódicos, por la familia de Roberto Herrera Ibargüen. El 10 de enero se publica, en campo pagado por la familia del secuestrado, un segundo comunicado donde el EGP expone su estrategia política y militar.

²²³. Ver en el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico el *Caso ilustrativo No. 89. Secuestro y ejecución arbitraria de Luis Canella Gutiérrez y secuestro de Roberto Herrera Ibargüen*.

²²⁴. CIRMA, Colección de Inforpress, Frente Guerrillero Luis Turcios Lima de Ejército Guerrillero de los Pobres, "El 14 de enero ajusticiamos al matón emelenista Ortega Melchor", sin fecha salvo en el texto, 14 enero 1981.

²²⁵. *La guerra de guerrillas revolucionaria se desarrolla en todo el país, golpeando a los explotadores, a los que dirigen y a los que ejecutan la represión y el terror contra el pueblo* distribuido por el EGP en febrero de 1980.

reorganización en la década de los noventa surge FUNDAZUCAR, fundación que representa a los ingenios azucareros del país y establece relaciones entre la empresa y la comunidad.

Oglesby (2007, 2007) ha estudiado la recomposición del sistema de producción agroexportadora en la Costa Sur a partir de los años ochenta desde la identificación de cambios en distintos ámbitos: **Fuerza laboral.** La estabilización del reclutamiento de la mano de obra estacional mediante la eliminación de la figura del contratista y la contratación directa con los trabajadores, así como un sistema de migración computarizado que permite la evaluación individual de los cortadores de caña y la elaboración de perfiles laborales. La disolución del viejo modelo “paternalista” mediante la eliminación de los trabajadores residentes –rancheros o colonos- a partir de la creación de colonias nuevas y asentamientos en los suburbios de Santa Lucía Cotzumalguapa para antiguos trabajadores azucareros.²²⁶ **Proceso laboral.** El aumento del rendimiento de los trabajadores a partir de la introducción de maquinaria para el alce mecánico de la caña. Un Sistema de corte con un machete rediseñado y dividido en varias etapas precisas. La supervisión del trabajo a través de la figura del “monitor” y un sistema de pago por productividad. **Salarios.** El aumento en el sueldo nominal, se ha establecido un salario básico por tonelada en la región.

Otro de los cambios registrados en la Costa Sur guatemalteca es la inexistencia de sindicatos independientes en el sector azucarero, se cuenta únicamente con asociaciones solidaristas u otras organizaciones vinculadas al sector azucarero. A decir de Sandra Herrera (2000) “Los resultados de la represión en la costa sur de Guatemala (ejecuciones arbitrarias selectivas y cultura de terror), neutralizó la organización social laboral reivindicativa y afectó la existencia de la organización campesina y sindical. Las implicaciones de ellos, son reflejadas en los despidos masivos realizados en 1999 que se llevaron a cabo apenas siendo denunciados.” Una de las pocas denuncias públicas que se escucharon fueron las de Monseñor Fernando Gamalero, obispo de Escuintla (1986-2001), quien escribió la *Exhortación Pastoral de la Diócesis de Escuintla al sector azucarero escuintleco* en la cual señalaba que Escuintla es “una princesa vestida de harapos” (CEG, 1997:976). Esta carta tenía como propósito invitar a una reflexión a los dirigentes de las empresas azucareras. El obispo señalaba enfáticamente: “Como Pastor de Escuintla, recojo este quejido angustioso y por eso debo alzar mi voz. Me refiero concretamente no sólo a ciertos despidos masivos injustificados que se están dando en algunos ingenios del sector azucarero, sino también a los salarios que devengan los trabajadores y las condiciones en las que trabajan.” (CEG, 1997:974)

²²⁶. Puede consultarse el trabajo de Sandra Herrera (2000) titulado *Azúcar y transformación del colonato como práctica económica-social y referente identitario en mozos de rancherías de la costa sur de Guatemala (Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla)* en el cual se hace una aproximación a este proceso.

CAPÍTULO VI

*“Nos abrazamos y lloramos las dos de alegría
de vernos vivas”*

La formación del grupo de sobrevivientes
de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fragmento de segunda manta mural elaborada por familiares de víctimas de desaparición forzada de Santa Lucía Cotzumalguapa.

CAPÍTULO VI

“Nos abrazamos y lloramos las dos de alegría de vernos vivas”²²⁷

La formación del grupo de sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa

El 25 de febrero de 1999 en el Teatro Nacional Miguel Ángel Asturias en la ciudad de Guatemala se presentó el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) “Guatemala: Memoria del Silencio”.²²⁸ Este evento fue el punto de partida para que un grupo de personas que conocía sobre las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales realizadas en la Costa Sur durante la década del ochenta decidiera emprender la búsqueda de los familiares de víctimas y saber cómo se encontraban, transcurrida más de una década desde que se desató la represión en la región²²⁹. Las víctimas de la represión en la Costa Sur habían sido principalmente catequistas vinculados al trabajo pastoral de la Congregación Inmaculado Corazón de María, algunos miembros del equipo pastoral de la Congregación, líderes campesinos del Comité de Unidad Campesina y otros líderes sindicales y sociales. Se calcula que, entre 1979 y 1983, alrededor de cien líderes comunitarios de Santa Lucía Cotzumalguapa fueron desaparecidos o asesinados como parte del conflicto armado interno que se vivió en Guatemala.

El Informe de la CEH concluyó que las fuerzas del Estado y grupos paramilitares eran responsables del 93% de las violaciones a los derechos humanos (ejecuciones extrajudiciales y arbitrarias, desapariciones forzadas y masacres), mientras que la guerrilla era responsable del 3% de las violaciones (ejecuciones arbitrarias, masacres, desapariciones, secuestros y privaciones de libertad). Los 8 departamentos con mayor cantidad de violaciones registradas fueron: Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz, Chimaltenango, Baja Verapaz, Petén, San Marcos y Guatemala. Escuintla no aparecía encabezando estos listados, para este entonces poco se sabía de la guerra en la región de la Costa Sur, sin embargo, había algunos indicios. En el Tomo VI del Informe de la CEH en la sección de los casos ilustrativos ya se presentaban al menos dos casos que tenían relación con acontecimientos sucedidos en el departamento de Escuintla y específicamente en el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa: el “Caso ilustrativo No.13 Persecución y desintegración de la familia Bautista Escobar, torturas de menores y embarazadas, violación de menores y desapariciones forzadas” y el “Caso ilustrativo No. 56 Ejecución del sacerdote Walter Voordeckers.”

Este capítulo pretende ser un epílogo y trazar la búsqueda de los actores y sus familiares de esta historia veinte años después. El capítulo da cuenta del encuentro de tantas personas que no habían podido narrar lo sucedido en la década de los setenta y ochenta en Santa Lucía Cotzumalguapa. El objetivo es mostrar las inquietudes del presente ante la reconstitución de sus propios itinerarios y los distintos caminos emprendidos en el reconocimiento de la herencia de su historia. Es importante destacar que son mujeres, en su mayoría, las

²²⁷ Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²²⁸ La Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimientos a la Población Guatemalteca fue establecida en el marco del proceso de paz de Guatemala mediante el Acuerdo firmado en Oslo, Noruega, el 23 de junio de 1994.

²²⁹ Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

protagonistas de esta etapa de la historia, como menciona una de ellas: “Antes fueron los hombres, ahora son las mujeres.”²³⁰

1. La búsqueda inicial de los sobrevivientes y las primeras acciones (1999- 2009)

Como se ha indicado, tras la presentación del Informe de la CEH un grupo de personas con el apoyo de la Fundación Rigoberta Menchú decidió emprender la búsqueda de sobrevivientes en la Costa Sur. Se tenían algunos nombres y algunas referencias lo que permitió hacer los primeros contactos. A partir de este momento se inició “como una cadena de ver quién conocía a quién”²³¹. Una de las personas que colaboró en esta búsqueda comenta: “...entonces hacíamos primero las listas de quiénes eran, de quiénes teníamos información, de quiénes no; ir armando un mapa...”²³² Algunas de las familias se habían quedado en el municipio durante los años de la guerra, otras habían tenido que desplazarse a otros departamentos y algunas familias salieron al exilio a México, Estados Unidos y Canadá. Era poco el contacto que los familiares de víctimas tenían entre sí, hecho que dificultó aún más la búsqueda.

Sobre esos primeros encuentros, luego de muchos años de no verse las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa comparten: “Nos abrazamos y lloramos las dos de alegría de vernos vivas porque en realidad nos tocó duro, entonces sí fue una emoción muy buena porque a la vez que era una alegría nos daba tristeza saber que mucha de la familia se había perdido.”²³³, “Saber que habían salido huyendo de esa aldea pero no se sabía si habían logrado salvar su vida, entonces yo creo que para mí fue muy bueno ese momento.”²³⁴

El primer objetivo al encontrar a las familias fue saber cómo estaban y buscar atender sus necesidades más inmediatas. Una de las personas que apoyó en esta primera etapa recuerda:

*Pero en ese primer momento, esos primeros años, fue de buscar familias y tratar de saber qué había pasado con ellas, cómo estaban, aparte de lo que ya habían vivido. Porque sí a todos y a todas las que fuimos encontrando la situación familiar y personal era bastante delicada; en algunos casos la salud, los problemas económicos. Con niños, todavía estaban los hijos e hijas, pues no estaban mayores. Como ese reencuentro, viendo cómo estaban, en qué podríamos ayudar mínimamente.*²³⁵

Uno de los motivos que permitió la reunión de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa fue el inicio del Programa Nacional de Resarcimiento en el 2003 que tenía como finalidad resarcir a las víctimas de violaciones de derechos humanos ocurridas durante el conflicto armado interno en Guatemala. Las familias recuerdan que empezaron a dar su testimonio y a reunir papelería de sus familiares asesinados o desaparecidos para poder iniciar con el proceso de resarcimiento. Este proceso permitió el contacto y el apoyo entre algunas de las familias en el largo camino hacia el resarcimiento económico, para el año 2009 un buen grupo de mujeres viudas de Santa Lucía Cotzumalguapa ya habían recibido el mencionado apoyo económico. Quienes acompañaron a las mujeres en este proceso comentan: “... ”

²³⁰. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³¹. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³². Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

²³³. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³⁴. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³⁵. Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

les salió el resarcimiento, pues muy contentas y agradecidas, pues también la gente dice que eso no es lo que vale la vida de su ser querido desaparecido, pero uno también ya viendo las condiciones en las que vive sabe que eso es de gran ayuda para ellos.”²³⁶

Por otro lado, el alcalde municipal de Santa Lucía Cotzumalguapa en el período 2003-2011, el Dr. Julio Armando Paz Espinoza, fue un apoyo para el grupo de familiares en Santa Lucía Cotzumalguapa. Durante su gestión se comenzó a discutir la idea de construir un monumento o una Plaza de la Paz dedicada a las víctimas de la guerra en este municipio. Esta iniciativa permitió la reunión de un gran número de familiares que estaban entusiasmados con lograr construir un lugar donde se colocaran los nombres de todas las víctimas, sobre todo de aquellos que hasta el día de hoy se encuentran desaparecidos y a los cuales no se les ha dado una sepultura digna: *“Dios nos da la vida y Dios nos la quita. Pero aceptar que maten a un ser querido uno no lo acepta. Porque si Dios le manda una muerte así normal a un familia pues lo enterramos, nos dolió y todo, pero conformamos. Porque yo que ya tengo a mis papás enterrados digo: yo sé que allí tengo a mis papás (...), pero mi hermano, ¿Dónde está mi hermano?”²³⁷*. Una de las mujeres comenta que el objetivo de este monumento era: *“Para que cualquiera que viniera pudiera poner una flor o una vela para el Día de los Santos en ese monumento con todos los nombres de los desaparecidos”.*²³⁸ A pesar de varias reuniones en el despacho del alcalde y otras reuniones públicas, este monumento o Plaza de la Paz no se logró concretar, sin embargo, estos encuentros permitieron que se involucran más familias y dejó la inquietud de emprender acciones en favor de la dignificación de las víctimas.

Vale la pena mencionar que para este entonces muchas de las mujeres con familiares víctimas de la guerra en Santa Lucía Cotzumalguapa no habían participado en actividades públicas para exigir la aparición de sus familiares desaparecidos. El único antecedente había sido la participación de alrededor de 7 familias del municipio en el Grupo de Apoyo Mutuo –GAM–. Algunas mujeres que participaron en el GAM recuerdan que fue a mediados de la década de los ochenta cuando se integraron a este grupo en el cual participaban *“personas que estábamos dentro del mismo dolor.”²³⁹* Estas mujeres recuerdan haber asistido a marchas y reuniones en la ciudad de Guatemala. Según el testimonio de una de las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa que fue líder del GAM:

Un año después de la desaparición de mí esposo (...) fui conociendo un poco sobre lo que era el GAM. El GAM surge en 1984 como una organización de mujeres viudas que buscaba de alguna manera buscar justicia y saber dónde tenían o dónde dejaron a nuestros seres queridos. Yo siempre he sido una mujer luchadora y me gustan los retos, entonces comencé a participar en el GAM en 1984 a pesar de todas las limitaciones que tenía; me costó mucho porque también yo no tenía pisto para moverme de un lugar a otro (...) En ese tiempo fuimos los primeros que iniciamos en el GAM, con el secuestro de mi esposo yo me metí más de lleno al GAM porque sentía que allí tenía como un espacio o como una esperanza y además porque casi todas las compañeras que trabajaban en el GAM tenían a sus esposos secuestrados y desaparecidos (...) Participé en varias manifestaciones, veníamos a la capital a denunciar la desaparición de nuestros seres queridos tanto a nivel nacional como internacional. Varias veces nos sacaron a patadas o a bombazos pero allí estábamos.²⁴⁰

²³⁶. Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

²³⁷. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³⁸. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²³⁹. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁴⁰. Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

Figura No. 62
Sobreviviente de Santa Lucía Cotzumalguapa con fotografías de familiares desaparecidos



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida. Fotografía de Piet den Blanken.

2. El inicio de los Grupos de Apoyo Psicosocial (2010)

Para el año 2009, una década después de las primeras búsquedas, ya había un número significativo de mujeres con familiares desaparecidos que se reunían y las cuales empezaban a recibir apoyo de las instituciones holandesas Solidaridad e Impunity Watch. Las mujeres de Santa Lucía coinciden en mencionar que la reunión del 8 de mayo de 2010 en las instalaciones del Club de Leonas de Santa Lucía Cotzumalguapa fue muy importante porque permitió reunir a todos los familiares de víctimas identificados hasta este momento. Esta actividad sirvió para el re-encuentro de muchas familias que tenían años de no verse “Cuando nos reunimos fue una reunión bien importante para nosotros, para mí y mis hermanos, porque nos sentimos como que encontramos a la gente.”²⁴¹. También fue relevante para que otras personas se conocieran, pues como señala una de las mujeres “siendo del pueblo no nos conocíamos”.²⁴² Sobre esta primera reunión las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa recuerdan:

Empezamos a contar cada quien lo vivido, o sea la historia que nos había tocado vivir y fue donde nos dimos cuenta que todos los que estábamos allí traíamos una gran historia y nos conocimos allí. Yo no conocía a varias señoras ni me conocían a mí, siendo de nuestras comunidades, pues no nos conocíamos. Y de ahí nace pues la relación entre el grupo, porque también venían hombres, acompa-

²⁴¹. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁴². Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

ñaban hombres, (...) De ahí ya nace esa relación, la comunicación porque ya nos quedamos con que nos íbamos a ver nuevamente y también de una vez se hicieron los grupos me acuerdo yo, de una vez hicimos grupos para vernos, para ver a los psicólogos...²⁴³

Era una gran alegría que toda la gente tenía porque era una gran fiesta. Unas llorábamos. Todas éramos víctimas de esa guerra, porque creíamos que solo yo lloraba, que solo yo podía contar lo que me dolió y cuando me di cuenta que todos teníamos una historia, unas más desgarradoras tal vez que la mía y la mía tal vez más que las otras. Nos dimos cuenta porque como no se hablaba de eso.²⁴⁴

En esta reunión estuvo presente el grupo de psicólogos y psicólogas del Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial –ECAP– y fue el inicio de una serie de actividades que permitieron a las familias de Santa Lucía Cotzumalguapa romper el silencio. En palabras de una de las mujeres participantes “Esa reunión fue fundamental para que cada quien entrara en confianza y dijera lo que sentía, lo que pensaba.”²⁴⁵. A partir de este momento, ECAP empezó a apoyar a través de procesos de rehabilitación psicosocial de las familias de víctimas de la desaparición forzada y asesinato en Santa Lucía Cotzumalguapa. Este año se conformaron 5 grupos de terapia, 4 grupos de personas adultas y 1 grupo de niños, niñas y adolescentes; se atendió a un total de 65 personas. Se comenzaron a realizar sesiones de terapia grupales así como algunas visitas domiciliarias para dar atención individual en algunos casos específicos que lo requerían. Este equipo de psicólogos trabajó en un proceso de elaboración emocional de los daños psicológicos y sociales generados por la desaparición de familiares y las consecuencias individuales y familiares que les sucedieron: exclusión, aumento de la pobreza, desplazamiento, falta de acceso a la educación, problemas serios de salud, separación familiar, ruptura del proyecto de vida individual, familiar y comunitario (Sarti, 2012:127).

Figura No. 63
Reunión de inicio de los grupos de apoyo psicosocial



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

²⁴³. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁴⁴. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁴⁵. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

Tabla No.12
Impacto del apoyo psicosocial en mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa

<p>Gracias a Dios y al apoyo psicológico fue que perdimos bastante el miedo y sanamos un poco porque hoy todas lo podemos contar. Porque antes cuando nos juntamos nadie contaba nada sin llorar, hoy ya lo contamos. Hemos sanado bastante y hemos perdido el miedo para poder hablar.</p>
<p>Yo no entraba en conformidad porque me dolía mucho la muerte de mi hijo, mi hijo me lo secuestraron y yo sufría mucho. Pero ya después cuando vino la seño entonces ya me entró en razonamiento que yo digo somos de la muerte, entonces ya me entró más conformidad.</p>
<p>Por medio de los psicólogos, ellos fueron los que nos ayudaron, no tenía nadie ese valor para hablar y entonces conforme nos han dado las pláticas, entonces ya nos hemos quitado el miedo y ya hablamos. Y también la primera vez, como allí unos dijeron lo que sufrieron y al ver de que aquel habló entonces una ya tuvo valor de decir: yo también. Ya todos nos fuimos confesando nuestras penas, nuestro dolor.</p>
<p>Me di cuenta de que la reunión se trataba de víctimas. Me doy cuenta que todos los que estábamos eran personas sufridas como yo. Porque realmente cuando invitan uno no sabe. Hasta entonces me di cuenta que todos eran víctimas de ese sufrimiento, de esa guerra, de esa violencia que había pasado, porque cuando yo contaba yo lloraba porque sentía vivirlo, porque nunca lo había contado, nunca había salido de mi corazón ese sentimiento, ese dolor, esa tristeza, a pesar de que pasaban los años y cuando nos dimos cuenta aquí en las reuniones todos llorábamos porque como que se vivía ese momento. Nos dimos cuenta que todos sufrían (...) Entonces empezamos a conocer y a recordar.</p>
<p>Me conformaba cuando miraba a todas ellas que igual les pasó, igual el mismo caso.</p>
<p>Yo era un ama de casa chillona porque estaba enferma. Yo era muy agresiva con mis hijos, con mi esposo, yo estaba muy mal. Cuando ya me integré a los grupos de atención psicosocial mi vida cambió mucho (...) antes yo no hacía nada más que estar en mi casa, cuidar a mis hijos y nada más. Entonces ya con ese tratamiento que yo siento vino a curarme el alma mi vida cambió, desde ese momento yo cambié radicalmente con mis hijos y con mi esposo. Ellos ahora dicen que se sienten muy contentos, muy orgullosos porque en realidad la vida de ellos y la mía tuvo un cambio bastante mejor, porque nosotros como familia estábamos mal, por eso que yo no le sentía sentido a la vida, así era, yo ya no quería vivir.</p>

Fuente: Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

Los anteriores planteamientos de las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa permiten constatar la importancia del acompañamiento psicosocial recibido el cual les permitió contar su historia y comenzar a sanarla. No fue un proceso fácil, como señala una de las mujeres: “Duele recordar porque uno se reencuentra con ese pasado que fue tan doloroso”²⁴⁶, sin embargo, el darse cuenta que era una experiencia compartida por otras les dio valor para poder abrirse y contar sus historias. Es importante destacar que para muchas mujeres era la primera vez que compartían su testimonio ya que la mayoría no lo había brindado para el Informe de la CEH “Guatemala: Memoria del Silencio” ni para el Informe de Recuperación de la Memoria Historia –REMHI – “Guatemala Nunca Más”.

²⁴⁶ Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

Este proceso tuvo claras implicaciones también para las familias. Por ejemplo, una de las mujeres comenta que es hasta en estas reuniones cuando comparte con su esposo y sus hijos la historia de su familia: “Ellos hasta en estas reuniones se dieron cuenta y supieron toda mi historia. Porque a pesar de que él vivía conmigo yo nunca le contaba nada, solo cuando nos conocimos yo le dije yo no tengo mamá, no tengo papá (...) al venir a esta participación, él se enteró de todo y yo siento que le ayudó bastante (...) yo siento que eso nos unió más como familia y a ser más consciente como pareja.”²⁴⁷

Figura No. 64
Reunión de mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida. Fotografía de Piet den Blanken.

3. Exhumaciones en el cementerio de Escuintla y toma de muestras de ADN (2011)

En 2011 el equipo de la Fundación de Antropología Forense de Guatemala –FAFG– llegó al cementerio de Escuintla a partir de la información proporcionada por el Archivo de la Policía Nacional que reportaba una gran cantidad de personas enterradas como XX en dicho cementerio. El cementerio tiene un área de casi 20 manzanas, el área de enterrados como XX en este cementerio era de entre 2 a 3 manzanas completas en las cuales existen aproximadamente 5 mil fosas. En palabras de Isaac Rodríguez, Coordinador del equipo de exhumación en el cementerio de Escuintla: “Nosotros que trabajamos en FAFG queremos contribuir a cerrar su duelo si aparecen sus familiares víctimas y que puedan darles una sepultura digna. En perspectiva puede ser un gran aporte para algunas familias.” (Rodríguez, 2012:133)

²⁴⁷Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

A partir de este momento se inició también con el proceso de toma de muestras de ADN con los familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa con el propósito de tener una base de datos y poder hacer los cruces genéticos con los resultados de las exhumaciones. Esta labor requirió de todo un proceso de acompañamiento psicológico de los familiares, así como una serie de actividades informativas. La idea de encontrar los restos de los familiares desaparecidos genera entre los familiares por un lado esperanza pero por el otro lado temor ya que algunos aún albergan la ilusión de encontrar con vida a sus seres queridos.

Es importante mencionar que uno de los principales motivos que tienen las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa para continuar reuniéndose es el poder encontrar los restos de sus familiares y cerrar de esta forma el ciclo de una larga búsqueda. Hasta este momento aún no se han logrado encontrar los restos de ninguno de los familiares desaparecidos, sin embargo, esta continúa siendo una de las principales motivaciones para que las mujeres continúen organizadas.

Tabla No.13
Principales motivaciones de las mujeres de Santa Lucía Cotzumalguapa

Eso es lo que me ha motivado a mí de estar aquí (...) Esto es lo que me ha motivado y deseo encontrarlo para tener dónde ir a dejar tan siquiera un manojito de flores. Tiene derecho a una cristiana sepultura.
Yo si estoy aquí es para llegar un día a encontrar los restos de mi hermano, sinceramente ese es el objetivo o el fin de estas actividades, de estos grupos. Porque sí sería bueno que estemos bien asociados pero lo más primordial es la lucha de encontrar los restos. Ya nos hemos dado cuenta que es bien difícil con las exhumaciones que han hecho los antropólogos no se ha logrado y se ve bastante difícil, pero no nos queda otra que seguir viendo qué hacemos. Si no logramos ese objetivo pues podemos hacer otras cosas, revivirlos no podemos tampoco, pero podemos seguir inculcando los ideales de ellos. La lucha que ellos iniciaron nosotros continuar con nuestros seres que están alrededor de nosotros.
A mí me motiva estar aquí acompañados como una familia. Ahora yo me siento bastante mejor, tener ánimo, seguir luchando a ver si encontramos a nuestros seres queridos.
El propósito mío es encontrar a mi papá porque es el que está desaparecido de la familia. Yo pues he seguido luchando más que todo quiero saber el paradero de él, qué fue lo que pasó con él. Entonces no quiero dejar de venir, me gusta estar participando porque he sentido yo que me ha ayudado bastante a perder bastante el miedo, a hablar uno con más valor y reconociendo todo lo que ellos hicieron antes, por qué lucharon ellos (...) que la lucha de ellos no haya sido en vano.
Lo del grupo es encontrar los restos, es lo que nos ha motivado y nos motivó al principio porque tienen derecho a un entierro digno. Yo estoy consciente que el mío no lo voy a encontrar pero el de algunos compañeros sí.
Yo le pido a Dios que aparezcan todos los conocidos, por eso es que yo estoy aquí.
Si no encontramos a mi abuelo pero que los compañeros encuentren a sus familiares.

Fuente: Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

Llama la atención que en los comentarios de las mujeres se percibe un doble interés. Un interés individual por encontrar los restos de sus seres queridos, pero también un interés colectivo que se refleja en el deseo de que aparezcan los restos de los otros compañeros y compañeras desaparecidos.

Figura No. 65
Exhumaciones en el cementerio de Escuintla



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

4. Publicación del primer libro de semblanzas *Porque queríamos salir de tanta pobreza* (2011)

Desde que inició el proceso de encontrar a las familias se comenzó de forma simultánea un proceso de toma de testimonios con la finalidad de elaborar semblanzas de los familiares asesinados o desaparecidos. Esta tarea fue apoyada principalmente por integrantes de la Asociación Civil Verdad y Vida²⁴⁸. Una de las integrantes de esta Asociación que realizó la tarea de recopilar los testimonios plantea las dificultades de esta etapa:

*...la primera vez que contactamos y la segunda vez no se tomó testimonio, sino era de visita, de entrar en confianza, porque sí había bastante desconfianza (...) me ayudó decirles a ellos la importancia de decir lo que pasó, de romper el hielo y de hablar porque somos seres humanos y no sabemos lo que le hicieron a ellos, cómo fue que pasó todo y que también ellos pudieran estar en paz porque es un duelo que nunca cerraron, que no se ha cerrado. Fue bien difícil, porque yo les confieso que no estaba preparada para lo que venía, porque había momentos que yo quería ser muy fuerte pero igual terminaba pues en la historia de ellos y llorando. Y por un lado, pues, fue lindo porque yo creo que eso ayudó también bastante a que las personas se abrieran más, siento yo, porque me tomaron mucha confianza.*²⁴⁹

²⁴⁸. Asociación formada por un grupo de personas con larga trayectoria y compromiso en favor de los derechos humanos, la memoria y la dignificación de las víctimas de la violencia en Guatemala. Durante varios años el equipo de profesionales de esta Asociación formó parte de la Fundación Rigoberta Menchú y de la Fundación Solidaridad de Holanda. A partir del año 2010 este grupo de personas inicia a trabajar y finalmente en el 2012 se constituye como una asociación civil sin fines de lucro y como una entidad social, cultural y educativa con la finalidad de promover acciones y procesos vinculados a los temas de justicia, verdad, memoria, dignificación, derechos humanos, educación, organización comunitaria, fe y cultura.

²⁴⁹. Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

Este arduo trabajo de recopilación de testimonios realizado por la Asociación Civil Verdad y Vida en Guatemala; y el trabajo creativo de diagramación y edición realizado en Holanda por integrantes de Solidaridad e Impunity Wath, dieron como resultado la publicación del libro *Porque queríamos salir de tanta pobreza. La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2011). En septiembre de 2011 dos mujeres, representantes del grupo de sobrevivientes de Santa Lucía, viajaron a Holanda en donde recibieron los primeros ejemplares del libro.

Figura No. 66
Entrega de los primeros ejemplares del libro en Holanda



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

El miércoles 2 de noviembre de 2011 se realizó la presentación pública del libro en Santa Lucía Cotzumalguapa, este día se convocó de manera especial a los familiares de víctimas que habían brindado su testimonio y se les entregó un ejemplar del libro de semblanzas.²⁵⁰ El miércoles 25 de abril de 2012 se realizó una segunda presentación pública del libro, esta vez en el Paraninfo Universitario en la ciudad de Guatemala. En palabras de Karen Ponciano (2012):

El libro recoge una serie de relatos testimoniales sobre los acontecimientos que convulsionaron a Santa Lucía Cotzumalguapa en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Las historias de vida dan algunas luces para entender cómo se gesta el Comité de Unidad Campesina (CUC). Son historias que explican cómo se organizaron “porque querían salir de tanta pobreza” y que dan cuenta de la tremenda represión que se desata después de la huelga de 1980 que paralizó la mayor parte de la Costa Sur, logrando un aumento en el salario mínimo a Q.3.20. No es, sin embargo, un libro de historia: es un esfuerzo colectivo de los sobrevivientes por salir del silencio –recuperando una parte fundamental de su historia.

Para las familias sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa el tener este primer libro de semblanzas en sus manos es sumamente significativo porque ahora otras personas “saben que existe el libro y que existe la historia que se dio aquí en Santa Lucía. Es cierto que es poco conocida porque golpeó más el altiplano con la gente indígena de otros lugares lo que aquí se sufrió es poco conocido, algunos no lo conocen no lo saben, pero a raíz de eso se

²⁵⁰. Esta actividad quedó plasmada en el video “Memoria viva para una Santa Lucía distinta” (2011), elaborado por Joey Boink y Sander Wirken. El video puede verse en el siguiente vínculo: www.youtube.com/watch?v=KzZLizc-GB8M

hace el libro y qué bueno porque cuenta la historia y está a la venta. Poco a poco se ha ido vendiendo y regalando, porque es una historia y la tienen que conocer. Eso es algo que lo ha motivado a uno.”²⁵¹, “Lo otro que nos motivó y motiva es tener el libro donde cuenta la historia, yo pienso que esto de que exista el grupo en Santa es de que existen los sobrevivientes y hoy cuentan la historia, verbal y escrita, de esto se trata.”²⁵²

Figura No. 67
Presentación del libro de semblanzas en el
Parainfo Universitario



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

A raíz de la publicación de este primer libro de semblanzas otras familias de Santa Lucía Cotzumalguapa se animaron a dar su testimonio lo que llevó al inicio de un segundo proyecto de libro de semblanzas el cual se publicó en 2016 bajo el título *Hasta ver la justicia. Memoria y Esperanza en la Costa Sur*.

Dar el testimonio ha tenido un impacto positivo en las familias de Santa Lucía Cotzumalguapa: “...entonces, aprendes a vivir con todo eso, no es fácil, aprendes a vivir con ello y

²⁵¹. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁵². Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

nosotras ha sido el hecho de que, a mí por lo menos el haber hablado, el haber trabajado el testimonio me ayudó muchísimo.”²⁵³

5. Del “Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa” a la conformación de la “Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza –AMDE –” (2011-2015)

Figura No.68
Grupo de familiares de víctimas de
Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

“Se reunieron y empezaron a tejer el gran grupo”²⁵⁴, menciona una de las mujeres que conformó el Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa. A partir de los grupos de apoyo psicosocial se decide conformar un Grupo Motor, este grupo estaba integrado por 2 representantes de cada uno de los grupos. De este modo, comienza a tomar forma un Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa el cual empieza a recibir formación y capacitación en diversos temas con la finalidad de ir conformando una organización de apoyo entre los integrantes del grupo. Según una de las integrantes de la Asociación Civil Verdad y Vida que ha acompañado este proceso:

Porque ya se habían recorrido diez años cuando decidimos entonces plantearles la posibilidad de que se podían hacer otras cosas en función de ellas mismas y de sus familias. Entonces ya la cuestión organizativa, ya esta parte de atención psicosocial, ya estos talleres de ir conociendo qué pasó y por qué pasó. Pero igual todo el tema de derechos de las mujeres porque sí nos empezamos a dar cuenta que parte de la situación de la mayoría de ellas era estar viviendo situaciones de violencia en sus propias familias, ellas mismas o sus hijas, y que eso hay que darle una atención. Entonces empezamos

²⁵³. Entrevista Gua1. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013.

²⁵⁴. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

*a trabajar el tema de derechos, que ellas conocieran (...) Pero así se fue armando formalmente el grupo.*²⁵⁵

Por otro lado, del grupo de niños, niñas y jóvenes surge la inquietud de formar un Grupo de Jóvenes con la finalidad de que también ellos pudieran integrarse a la dinámica del Grupo de familiares de víctimas y que las nuevas generaciones también puedan conocer la historia del pasado reciente de la cual sus familiares son víctimas. Este grupo empieza a recibir apoyo de la Asociación Cristiana de Jóvenes –ACJ–.

A finales del 2012 el Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa ya estaba constituido y como una de sus acciones elabora una manta mural a través de la cual las y los integrantes buscan dar a conocer su historia. Según las palabras de uno de los jóvenes que participó en la elaboración de dicha manta mural: “El mural va a quedar como una reseña histórica pero no escrita sino dibujada, así como lo hacían los mayas que todo lo dejaban plasmado en piedra. Ahora nosotros queremos dejar la historia para los que vienen atrás, que sepan lo que sucedió antes, durante y después del conflicto armado, pero ya no escrito sino por medio de dibujos que es más especial.”²⁵⁶

Figura No. 69
Manta mural elaborada por el Grupo de familiares de víctimas de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

Conforme van pasando los años se va buscando la forma de ir consolidando esta organización y se comienza con la idea de conformar una asociación civil que les permita tener autonomía y comenzar a trabajar algunos proyectos propios. Es así como deciden crear la Asociación Memoria, Dignificación y Esperanza -AMDE-, la cual queda formalmente inscrita en abril de 2014. Según una de las integrantes de AMDE:

Pero ahorita que se hizo la Asociación estamos pensando en nosotras mismas, de una superación y también que nos sigan dando talleres para aprender más porque no nos queremos quedar ahí

²⁵⁵. Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.

²⁵⁶. Testimonio T2-16. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

*esperando y esperando, tenemos que trabajar (...) Hacer algo para nosotras mismas, porque solo estamos pensando en los que se murieron y nosotros que estamos viviendo y que vamos para adelante tenemos que luchar ahora por nosotros, eso es el motivo para aprender más.*²⁵⁷

Una de las mujeres integrantes de AMDE expresa que su motivación para participar es “... continuar la lucha, la lucha no se acaba únicamente con la organización de un grupo, la lucha continúa, creo que entre más podamos crecer, creo que mejor. Me motiva a continuar no perder el hilo, no perder la naturaleza, no perder la raíz que es nuestros familiares.”²⁵⁸

Figura No. 70
Integrantes de AMDE sosteniendo una manta mural



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

AMDE se define a sí misma como “un grupo de mujeres y hombres a quienes, junto con nuestras familias, nos une una historia común y el dolor de haber perdido a nuestros seres queridos durante la represión sufrida en la década de los años 80’s; además nos une la esperanza y el deseo de superación personal de nuestras familias y comunidades.” (AMDE, 2015:2). En cuanto a las actividades vinculadas a la memoria histórica y la dignificación en los últimos años se han venido conmemorando fechas importantes como el Aniversario del asesinato del padre Walter Voordeckers (12 de mayo), conmemoración del Día de los Mártires de Santa Lucía Cotzumalguapa (septiembre) y Día Internacional de la No Violencia contra las mujeres (25 de noviembre). Además se acompañan otras actividades como la conmemoración de la quema de la Embajada de España (31 de enero), Día de la Dignidad de las víctimas del conflicto armado interno (25 de febrero), aniversario de asesinato de Monseñor Gerardi (26 de abril), entre otras. Se ha mantenido el vínculo con otras organi-

²⁵⁷. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

²⁵⁸. Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

zaciones de familiares de víctimas del conflicto armado interno y acompañado procesos de exhumaciones en otras regiones del país. El 15 de noviembre de 2014 el Archivo Histórico de la Policía Nacional –AHPN – hizo entrega a AMDE de un disco duro conteniendo una copia digital de los documentos de la Jefatura de Policía Nacional de Escuintla.

En relación al componente de esperanza los integrantes de AMDE han tenido intercambios con diversas organizaciones que tienen experiencia en producción agrícola y artesanal. Esta idea surge de un diagnóstico sobre las condiciones de vida de alrededor de 35 familias de Santa Lucía Cotzumalguapa el cual reveló la situación de pobreza en la que vive la mayoría de las familias y hace necesaria la búsqueda de alternativas económicas. A partir del año 2015 también se inició el Programa de Becas Teresa²⁵⁹ lleva este nombre en memoria de una persona solidaria de Holanda que al morir dejó un aporte económico para que niños, jóvenes y algunos adultos jóvenes de ambos sexos originarios de Santa Lucía Cotzumalguapa y Masagua del departamento de Escuintla y de algunos otros lugares del país, provenientes de familias afectadas por la violencia, logren estudiar. Este Programa es coordinado en Guatemala por la Asociación Civil Verdad y Vida.

Figura No. 71
Integrantes de AMDE participando en actividad conmemorativa en la Parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa



Fuente: Archivo Asociación Civil Verdad y Vida.

²⁵⁹. **Teresa Diepen** nació en la ciudad de Tilburg, Holanda, en el seno de una familia de empresarios. Estudió leyes y ciencias económicas pero luego se dedicó a la fotografía de niños y jóvenes. Al conocer el libro de semblanzas de Santa Lucía Cotzumalguapa decidió destinar su herencia a un fondo de becas para jóvenes provenientes de familias afectadas por la violencia.

“Ayer y Hoy. Y también mañana”

Reflexiones conclusivas

Mi mamá era una persona que le encantaban las flores entonces cuando ustedes llegaban a la entrada de la casa eran aquellos surcos de flores, caminitos de flores bien podadas, muy limpias y de ahí se dividían dos caminitos hacia las casas, entonces era eso que cuando alguien llegaba preguntando por la familia... Esa era la seña: sigan y donde vean una casa con un gran jardín con muchas flores, ahí es. Pero aparte que en el patio había muchos árboles frutales también aparte de los cocos, había mangos, chicos...hacia el pozo teníamos árboles de morro, eso lo usábamos nosotros para hacer los guacales, los árboles de morro, árboles de pocha, de cacao, todo eso era lo que teníamos en el patio y ahí mismo ya dividido el terreno, en una sección donde había piña, había yuca, había camote, seguías y había plantaciones de banano pero estaban como los que ya estaban dando, los que casi ni estaban sembrados por plantaciones y al fondo del terreno eran los potreros de las vacas. (...) yo no sé, mi memoria de chiquita como que, conocí muchas cosas que yo todavía me recuerdo, muchas veces como que es difícil acordarse de la cara de mi mamá. Tenemos una foto, ya retocada y todo en la casa, pero a veces como que hay ciertas imágenes que se nos borran...²⁶⁰

El anterior es un relato de una mujer que recuerda la casa de su infancia. Es un relato desde el país de la memoria, ese universo que solo el paseo por la infancia puede descifrar. “Hay ciertas imágenes que se nos borran...” y aun así, recuerda que a su mamá le gustaba tener un jardín lleno de flores, se acuerda del paraíso infantil de los frutales, mangos, chicos, árboles de pocha, piña, yuca, banano... La Costa Sur guatemalteca es un microcosmos frondoso y heterogéneo, una región ex selvática con historias poco trabajadas, con un pasado en el que se asienta el presente de nuestro desigual sistema socio-económico. Este libro fue escrito con la intención de explorar esa dimensión poco estudiada que nos llevara a las entrañas mismas de la historia contradictoria de este país. No hay términos medios en esa dimensión: calor infernal, aguaceros interminables, relámpagos y truenos descomunales, verdes intensos, hojas grandes, piedras, ríos caudalosos, historias de amor profundo e historias de muerte. La memoria es nuestro sustento, pero no basta.

Si bien pensamos que la memoria tiene un rol incitador de la historia, el trabajo de ésta no es solo apelar a la memoria sino tener un rol explicativo y crítico del pasado. La memoria nos permite rebasar la visión puramente retrospectiva del pasado, analizándolo más bien, como un ‘presente que ha sido’. Ni fidelidad absoluta de la memoria ni verdad incontestable de la Historia, como diría Paul Ricœur (2003). Es precisamente la dialéctica que se establece entre ambas la que nos ha servido en este intento de reconstruir las luchas contrahegemónicas que motivaron, en primera instancia, el trabajo de memoria que los sobrevivientes han realizado en Santa Lucía Cotzumalguapa desde hace casi dos décadas. En ese sentido, el proyecto de AMDE de recuperar la memoria a través de los sobrevivientes es, en sí mismo, el resultado de una larga lucha social que buscamos historizar con esta investigación, desentrañando así las raíces profundas del poder desigual en la región de la Costa Sur. En dicho escenario se dio, como hemos visto, la huelga de 1980 al igual que otros procesos sociales que debemos deshilar para poder entender la matriz de nuestro tejido social.

²⁶⁰. Entrevista Gua1. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013

Partiendo de los testimonios que se encuentran en los dos libros de semblanzas anteriores²⁶¹, este estudio buscó profundizar en el contexto histórico (historia agraria, organización campesina, trabajo pastoral) que desencadenó una ola de represión en la década de los ochenta en esta región del país. En este libro hemos visto la importancia de la Costa Sur como territorio, al menos por seis grandes razones: 1) ser el eje central de la configuración del modelo agroexportador guatemalteco; 2) su larga historia de lucha agraria -lo cual queda demostrado en los años cincuenta del siglo XX al ser el área más afectada por la Reforma Agraria; 3) la trayectoria histórica de organización campesina que tiene como punto álgido la huelga de 1980 que inmovilizó por única vez en la historia contemporánea a los grandes latifundios e ingenios azucareros; 4) ser un espacio de misión y cambio socio-religiosos que refleja regionalmente las relaciones entre actores sociales; 5) ser uno de los escenarios de la represión en la década de los ochenta; y 6) ser el epicentro de la reconfiguración económica del país que mantiene, muy a pesar de esta historia y de la agudización de la desigualdad y de la pobreza, la estructura de concentración de la tierra. A pesar de estos elementos, son muy pocos los estudios que profundizan la historia reciente de la Costa Sur. Este libro es un primer intento por acercarnos a esta historia con el objetivo de comprender en toda su complejidad las relaciones que la explican.

Entre lo aprendido en esta investigación podemos destacar la rica información sobre el nuevo sujeto histórico en Santa Lucía Cotzumalguapa: la generación que se organizó y fue brutalmente reprimida en los años ochenta del siglo pasado; y la de los familiares sobrevivientes. Aunque distinguimos claramente las dos generaciones (de 1980 y de 2016) y su contexto histórico diferente, hasta cierto punto se trata del mismo sujeto colectivo ya que comparten una referencia a los mismos valores. Llama la atención el hecho de que las ha motivado una doble inspiración: por un lado, la socio-política. Ésta estaba orientada a la transformación de la sociedad y simbolizada en el Comité de Unidad Campesina (CUC). Este Comité, de reciente formación en aquel entonces, formaba parte de todo el conjunto de las organizaciones populares y revolucionarias. Por otro lado, el estudio insiste en otra fuente de inspiración: la inspiración religiosa (la práctica pastoral, la espiritualidad y la teología de la liberación). Si vemos la nueva generación, la de los sobrevivientes en la actualidad, como la prolongación de aquella primera, hasta el punto de poder hablar, de alguna manera, de un mismo sujeto colectivo, tomamos en cuenta no solo el parentesco que las une, sino también otras razones como por ejemplo, la doble motivación que sostiene su identidad y su lucha. Se nos ocurre la imagen de la confluencia -o la sinergia- entre dos fuentes de inspiración.

La investigación nos lleva a distinguir entre diversas identidades cristianas que conviven bajo una misma institucionalidad católica: se yuxtaponen posicionamientos sociales y políticas transformadoras en una línea liberadora y otras conservadoras, ya que buscan conservar o fortalecer las relaciones sociales dominantes en la sociedad, aunque sean injustas. Por eso, debemos tratar con criticidad generalizaciones inadmisibles como, por ejemplo: “La iglesia se opuso al socialismo” o “la Iglesia optó por una pastoral liberadora”. Siempre nos debemos preguntar de qué Iglesia se trata, de qué actores dentro de ella algo se afirma. En Santa Lucía Cotzumalguapa se ha visto la actuación de un sujeto eclesial liberador, pero se sabe que en este mismo lugar había otras secciones de la Iglesia que no compartían esta característica.

²⁶¹. *Porque queríamos salir de tanta pobreza: La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (2011) y *Hasta ver la justicia: Memoria y esperanza en la Costa Sur de Guatemala* (2016).

Otra generalización indebida sería presentar la pastoral liberadora como una sola que se copiara y se imitara fielmente en muchos lugares. La práctica de la pastoral liberadora en Escuintla no era exactamente como la pastoral liberadora practicada en los departamentos (y respectivas diócesis) de San Marcos, Quetzaltenango, Suchitepéquez, Quiché, las Verapaces, Huehuetenango, Izabal, Guatemala, Santa Rosa, El Petén... Los contextos socio-económicos, políticos y eclesiales son similares pero también divergentes en cada una de estas regiones, por lo que también la experiencia de fe y el trabajo pastoral en todas ellas tenían sus acentos muy propios. Los obispos, presbíteros y congregaciones u órdenes religiosas y demás instituciones de la Iglesia también tenían sus propias tradiciones y trayectorias. Por ejemplo, lo que analizamos en la conformación del sujeto misionero en uno de los capítulos del libro (la presencia y desenvolvimiento de la Congregación del Inmaculado Corazón de María en la Costa Sur de Guatemala) no se repitió en ninguna otra región de nuestro país, aunque muchos elementos del contexto, de la historia reciente eclesial universal y latinoamericana, de las fuentes de espiritualidad y teología pueden haber sido parecidos. Lo cierto es que como en el departamento de Escuintla, existió y existe un cristianismo liberador en la mayor parte de Guatemala, Centroamérica y América Latina; aunque inmediatamente debemos añadir que en ninguna parte del continente ha sido la única corriente pastoral y ni siquiera la mayoritaria, aunque habrá sido la más congruente y la más consecuente con las orientaciones del Concilio Vaticano II y con Medellín.

Nos animamos a dirigir una invitación a otros investigadores e investigadoras, para que estudien la pluralidad de ofertas pastorales en la línea de la TL, que se intentaron practicar en nuestro país en el período post-Medellín. Ya existen escritos sobre este tema, tal como evidencia la bibliografía al final de este libro, pero había una riqueza hoy todavía insuficientemente explorada. Todos estos intentos, en el tiempo de su surgimiento y desenvolvimiento, no se integraron formalmente, como diríamos hoy, en “una red”. Unos equipos pastorales sabían de otros y algunas veces se visitaban. Y se encontraban, por ejemplo, en actividades de la Conferencia de Religiosos y Religiosas de Guatemala (CONFREGUA) o en programas de formación como los MINI-IPLAs (que a nivel centroamericano organizaba el IPLA, Instituto de Pastoral Latinoamericano, fundado en 1968 y con sede en Quito, Ecuador). También la comunidad de los Jesuitas en la Zona 5 era para los diversos equipos un lugar de encuentro e iniciativas como el Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala se dedicaban a asesorarlos de alguna manera y sobre todo, intercomunicarlos y promover entre ellos el intercambio de inspiración e inventiva pastoral.

Hablamos finalmente de un sujeto histórico que insiste en la búsqueda de la justicia. Las condiciones de trabajo en el corte de caña -motivo de organización y lucha en el siglo pasado- siguen siendo nada menos que insoportables. Al mismo tiempo, el control sistemático de los trabajadores aunado al proceso de progresiva mecanización de la zafra son factores que erosionan cualquier intento de organización y reclamo colectivo. Los años de represión dejaron una herida abierta en los campos de la Costa Sur: la gente ya “no se arriesga” –afirma un sobreviviente. En la línea de Walter Benjamin, podemos insistir en la necesidad de dirigirnos al pasado, con la finalidad de encontrar ahí, en medio de los fracasos, la intención de quienes fueron arrebatados/as de la vida antes de haber logrado su objetivo: la justicia. Hoy, en 2016, gran parte de la injusticia que había en 1980 todavía se mantiene; por ejemplo, la distribución de la tierra en el departamento de Escuintla sigue tan inequitativa como lo era entonces. Es por ello que la demanda de justicia no solo atañe al manto de impunidad que ha cubierto los hechos de la guerra y la represión sino también a la irresolución de las

condiciones de pobreza y desigualdad en la Costa Sur a pesar de ser una zona agroindustrial importante para el país.

En medio de ello, las personas que dieron la vida en la lucha por una Guatemala mejor, son semillas que han retoñado en estas tierras cálidas. Los lazos que unen el ayer y el hoy evocan los ríos que se han cruzado, los puentes de hamaca que se han franqueado, los caminos que se han andado y desandado para reafirmar un horizonte de vida diferente. Y es por ese deseo de que el horizonte sea diferente del pasado que la memoria por sí misma no basta, como bien se intuyen en estas palabras:

Yo puedo decir que ya entendí que mi hijo está muerto y esa es la realidad que me lleva a buscar sus restos y enterrarlo en un lugar donde yo pueda llevarle flores, hablarle, llorarle y decirle tantas cosas que tengo guardado en mi pecho y que ya no me dieron tiempo de hacerlo o de decirle. Necesito decirle cuánto lo quiero y decirle con mucho ánimo: “al fin te encontré hijo, valió la pena buscarte”. Fue muy dura la represión. Ahora entiendo yo a las otras familias que perdieron a sus familiares y si uno se pone a pensar pues tenían razón de luchar por la gente pobre porque mayormente acá en Santa Lucía aunque haya esas grandes fincas de caña de los ricos, hay mucha pobreza y los pobres trabajadores siguen sufriendo en los cañales como lo muestran las fotos del libro. Ahora tengo 73 años y ya me siento bastante cansada. No faltan personas que me dicen que ya deje de buscar a mi hijo porque de todos modos ya sólo serán huesos. Yo siempre les he contestado que sea como sea sigue siendo mi hijo y aunque fuera sólo huesos los que encuentre, yo estaría muy feliz de darle una sepultura digna donde él pueda descansar en paz. Por eso le pido al Señor que me dé vida para cumplir mi sueño de poder enterrar a mi hijo antes deirme yo. Es esa la ilusión que me mantiene viva.²⁶²

²⁶². Testimonio T2-11. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

REFERENCIAS

- Adams, Tani Marilena (1976). *San Martín Jilotepeque, Chimaltenango. Historia de la estructura socioeconómica y política, y relaciones agrarias de la comunidad indígena en el altiplano*. Tesis de maestría. Universidad de Texas, Austin.
- Álvarez, Virgilio; et al. (2012). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo I Proceso Político y Antagonismo Social*. Guatemala: FLACSO-Guatemala.
- Álvarez, Virgilio; et al. (2013). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo II La Dimensión Revolucionaria*. Guatemala: FLACSO-Guatemala.
- Arce, Alberto y Martín Rodríguez Pellecer (2012). “Trabajo infantil y explotación laboral en el azúcar de Guatemala”. Guatemala: PlazaPública. Disponible en red en: <http://www.plazapublica.com.gt/content/trabajo-infantil-y-explotacion-laboral-en-el-azucar-de-guatemala>
- Arguedas, José María (1987). *Los ríos profundos*. Madrid: Alianza Editorial.
- AVANCSO (2012). “Romper las cadenas”. *Orden finca y rebeldía campesina: El proyecto colectivo Finca La Florida*. Guatemala: AVANCSO.
- Banegas, Luis Felipe (2012). *Sergio Berten. Un compromiso sellado con su vida*. Guatemala: Congregación Inmaculado Corazón de María.
- Baumeister, Palma, Taracena (2004). *Cambios en la tenencia de la tierra: tendencias históricas*. Guatemala: Sistema de Naciones Unidas en Guatemala.
- Bendaña, Ricardo (2001). *Ella es lo que nosotros somos y mucho más. Síntesis histórica del catolicismo guatemalteco*. II Parte: 1951-2001. Guatemala: Artemis Edinter.
- Berryman, Phillip (1987). *Teología de la liberación: (la teología sobre) los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI Editores.
- Boink, Joey y Sander Wirken (2011). *Memoria viva para una Santa Lucía distinta*. Video disponible en red YouTube: www.youtube.com/watch?v=KzZLizcGB8M
- Castellanos Cambranes, Julio (1986). *Introducción a la historia agraria de Guatemala 1500-1900*. 2ª edición. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.
- Castellanos Cambranes, Julio (1992). *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Volumen 1. Guatemala: FLACSO.
- Castellanos Cambranes, Julio (1996). *Café y campesinos. Los orígenes de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Madrid: Catriel.
- Castellanos Cambranes, Julio (2004). *500 Años de Lucha por la Tierra. Estudios sobre Propiedad Rural y Reforma Agraria en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj
- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH- (1999). *Guatemala: Memoria del Silencio*. Guatemala: CEH.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH- (1999). *Guatemala: Memoria del Silencio*. Guatemala: CEH.

Conferencia Episcopal de Guatemala –CEG– (1997). *Al servicio de la vida, la justicia y la paz. Documentos de la Conferencia Episcopal de Guatemala 1957-1997*. Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala.

Contreras, Daniel (1995). *La Reforma Liberal*. En: *Historia General de Guatemala. Tomo IV: Desde la República Federal hasta 1898*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

Coolen, Mario (s/f). *El origen del Comité de Unidad Campesina en la Costa Sur de Guatemala*. Informe para la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (Documento inédito).

_____ (1980). *Una experiencia pastoral en la costa sur de Guatemala*. Revista Cristianismo y Sociedad No.55-56. Santo Domingo.

_____ (1999). “*Pastoral Policy and organising farmers on the Guatemalan south coast*”. Traducción de ‘Pastoraal beleid in boerenorganisatie aan de zuidkust van Guatemala’. En: Van Gorcum (1999). *Doorlopers en breuklijnen, Van Globalisering, emancipatie en verzet, Opstellen aangeboden aan Gerrit Huizer*. Pp. 391-405.

Chea, José Luis (1998). *Guatemala, la cruz fragmentada*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones/FLACSO.

Dirección General de Estadística (1954). *Censo Agropecuario 1950*. Guatemala: DGE.

Dosal, Paul (2005). *El ascenso de las élites industriales en Guatemala*. Guatemala: Piedra Santa.

Enríquez Licón, Dora Elvia (2009). “La iglesia católica en el Norte de México: retos historiográficos.” En: Trejo Contreras, Zulema y José Marcos Medina Bustos (Coord.). *Historia, región y frontera. Perspectivas teóricas y estudios aplicados*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.

Falla, Ricardo (1984). *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla (Guatemala)*. 3ra edición. El Salvador: UCA Editores.

Falla, Ricardo (1993). *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Fernández, José Manuel (1987). *Comunidades indígenas y conflicto social en Guatemala*. Tesis de doctorado en Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. España: Universidad Complutense de Madrid.

_____ (1988). *El Comité de Unidad Campesina: Origen y desarrollo*. Cuaderno 2. Guatemala/Madrid: Centro de Estudios Rurales Centroamericanos-CERCA.

Fiori, Ernani (s/f). “*Aprender a decir su palabra*” En: Freire, Paulo (s/d). *La pedagogía del oprimido*. Disponible en red en: <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadelOprimido.pdf>

Floristán, Casiano (1990). *Vaticano II, «un concilio pastoral»*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Forster, Cindy (2011). *La Revolución Indígena y Campesina en Guatemala 1970 a 2000*. Guatemala: Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Forster, Cindy (2001). *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala’s October Revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

Gallini, Stefania (2009). *Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca entre 1830 y 1902*. Guatemala: AVANCSO.

García, María Victoria (2010). *Acción Subalterna, desigualdades socioespaciales y modernización. La formación de actores y circuitos del comercio indígena en Guatemala, siglos XIX y XX*. Tesis de Doctorado, Instituto de Estudios del Desarrollo, Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Lovaina, Bélgica.

Gonzalez, Carlos (1974). *Monografía de Santa Lucía Cotzumalguapa*. Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra.

González-Izás, Matilde (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia. Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México.

Gutiérrez, Gustavo (1984). *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo (1995). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Guerra Borges, Alfredo (1997). *Semblanza de la Revolución Guatemalteca. En: Historia General de Guatemala. Tomo VI: Época Contemporánea: De 1945 a la Actualidad*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

Handy, Jim (1992). *Reforma y Contrarreforma: La política agraria en Guatemala, 1952-1957*. En: Castellanos Cambranes, Julio (1992). *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Volumen 1. Guatemala: FLACSO.

Handy, Jim (2013). *Revolución en el Área Rural*. Guatemala: CEUR-USAC.

Hasta ver la justicia. Memoria y esperanza en la Costa Sur de Guatemala / (2016). Guatemala: Serviprensa. Disponible en red en: http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Libros_y_mas/2016/03/hast_ver_just.pdf

Hernández Pico, Juan (2006). *Otra historia es posible ;Dónde está Dios en la globalización?*

_____ (2012). *Una generación brillante y una sucesión cargada de responsabilidad*. Columnista invitado. Guatemala: Plaza Pública, Universidad Rafael Landívar. Disponible en red en: <http://www.plazapublica.com.gt/content/una-generacion-brillante-y-una-sucesion-cargada-de-responsabilidad> (Consultado en 2015).

_____ (2014). *Luchar por la justicia al viento del espíritu. Autobiografía y esbozo de historia de mi generación*. Guatemala: Cara Parens.

Herrera, Elizabeth (2000). *Azúcar y transformación del colonato como práctica económica-social y referente identitario en mozos de rancherías de la costa sur de Guatemala (Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla)*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Historia. Guatemala: USAC.

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (1962). *Informador Económico No. 30. Septiembre-octubre de 1962*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, USAC.

La huelga de Pantaleón (1977). Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Le Bot, Yvon (1992). *La guerre en Terra Maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*. Paris: Éditions KARTHALA.

Lois, Julio (2007). *El Dios de los pobres*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Maduro, Otto (1979). *Religión y lucha de clases*. Caracas: Ateneo de Caracas.

Mate Rupérez, Manuel-Reyes (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.

McCreery, David (1995a). *Agricultura, 1821-1860*. En: *Historia General de Guatemala. Tomo IV: Desde la República Federal hasta 1898*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

McCreery, David (1995b). *El Café y sus Efectos en la Sociedad Indígena*. En: *Historia General de Guatemala. Tomo IV: Desde la República Federal hasta 1898*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

Mirón, Danilo (1998). *Conozca la industria azucarera en Guatemala*. Guatemala: Artemis Edinter.

Molina Calderón, José (2005). *De Trapiche a Ingenio. La Aventura de una Empresa Familiar*. Guatemala: Fundación G&T Continental.

Oglesby, Elizabeth Ann. (2002). *Politics at Work: Elites. Labor and Agrarian Modernization in Guatemala 1980-2000*. Tesis doctoral. Universidad de California, Berkeley.

_____ (2007). *Trabajo y gobernabilidad en la Costa Sur*. En: *En el Umbral: Explorando Guatemala en el inicio del siglo XXI*. Guatemala: AVANCSO

Olayo Ortiz, Luis Fernando (1994). *Esquema preliminar de crecimiento urbano para la ciudad de Santa Lucía Cotzumalguapa*. Arquitectura. Tesis de Licenciatura en Arquitectura, Facultad de Arquitectura. Guatemala: USAC.

Palma, Gustavo y Arturo Taracena (2004). *Apuntes generales sobre el proceso de desarrollo histórico de Guatemala relacionado con la generación de la riqueza*. En: Baumeister, Palma, Taracena (2004). *Cambios en la tenencia de la tierra: tendencias históricas*. Guatemala: Sistema de Naciones Unidas en Guatemala.

Paredes Moreira, José Luis (1963). *Reforma Agraria. Una experiencia guatemalteca*. Guatemala: Imprenta Universitaria.

Paredes Moreira, José Luis (1964). *Estudios sobre Reforma Agraria en Guatemala. Aplicación del Decreto 900*. Guatemala: Instituto de Investigación Económicas y Sociales- Universidad de San Carlos de Guatemala.

Paz Cárcamo, Guillermo (1997). *Guatemala: Reforma Agraria*. 3ra edición. Guatemala: FLACSO-Guatemala.

Paz, José Roberto (2014). *Simbolismo en las agresiones contrainsurgentes hacia el sacerdote católico Walter Voordeckers en Santa Lucía Cotzumalguapa durante el gobierno del general Romeo Lucas García (1978-1980)*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Guatemala: Escuela de Historia, USAC.

Ponciano, Karen (2007). *Iglesia y campesinos: construyendo un imaginario de lucha campesina en Guatemala (revisión histórico-bibliográfica para el período de 1940 a 1980)*, en: *Aproximación a los imaginarios sobre organización campesina en Guatemala. Ensayos sobre su construcción histórica*. Texto para Debate No.19. Guatemala: AVANCSO.

_____ (2009). *Experiencias pastorales y luchas campesinas 1970-1980. Una lectura a partir de historias de vida*, en: *Glosas nuevas sobre la misma guerra. Rebelión campesina, poder pastoral y genocidio en Guatemala*. Texto para Debate No.23. Guatemala: AVANCSO.

Porque queríamos salir de tanta pobreza (2012). Guatemala: Gare de Creación. Disponible en red en: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2013/pqsalipobre.pdf>

Ponciano, Karen (2012). *Santa Lucía Cotzumalguapa: un capítulo pendiente*. En: Plaza Pública. Columnista Invitado 8/5/2012. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Disponible en red en: <http://www.plazapublica.com.gt/content/santa-lucia-cotzumalguapa-un-capitulo-pendiente>

_____ (2013). *Santa Lucía Cotzumalguapa "Familia de Dios: surgimiento, eclipse y duelo*. Revista Sendas No.1. Guatemala: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, Universidad Rafael Landívar.

_____ (2012). *Santa Lucía Cotzumalguapa: un capítulo pendiente*. En: Plaza Pública. Columnista Invitado 8/5/2012. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Disponible en red en: <http://www.plazapublica.com.gt/content/santa-lucia-cotzumalguapa-un-capitulo-pendiente>

Profesores de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús (2006). *Hacia la V Conferencia de Aparecida FAJE/ISI*, Belo Horizonte. Disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=23293>

Richard, Pablo (1998). *"Núcleos teológicos fundantes de la teología de la liberación"* En: Dussel, E, Pixley, J y Pablo Richard.). *Contextos y balances de la Teología de la Liberación*. Quito: Abya-Yala.

Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Rodríguez, Isaac (2011). *La Fundación de Antropología Forense de Guatemala FAFG*. En: *Porque queríamos salir de tanta pobreza* (2011). Holanda: De Maasstad.

Ruiz, Horacio (2002). *La opción por los pobres en los capítulos de los hermanos de las escuelas cristianas del distrito de Centroamérica*. Tesis Facultad de Teología. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Samandú, Luis, et. al. (1990). *Guatemala, retos de la iglesia católica en una sociedad en crisis*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Sánchez, Mario et. al. (2015)- *Ciudadanía y violencia: una aproximación a sus múltiples expresiones en Nicaragua*. Managua: Centro de Análisis SocioCultural (CASC), Universidad Centroamericana (UCA).

Sarti, Felipe (2011). *Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial ECAP*. En: *Porque queríamos salir de tanta pobreza* (2011). Holanda: De Maasstad.

Secretaría de la Paz (2011). *El movimiento sindical. Lucha, represión y reactivación 1974-1983*. Guatemala: SEPAZ.

Segato, Rita Laura (2008). *"La faccionalización de la república y el pasaje religioso como índice de una nueva territorialidad"*. En: Alonso, Aurelio (Comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, CLACSO.

Tischler, Sergio (2012). *Guatemala, 1954: La síntesis reaccionaria del poder y la revolución inconclusa*. En: Álvarez, Virgilio; et al. (2012). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996)*. Tomo I Proceso Político y Antagonismo Social. Guatemala: FLACSO-Guatemala.

Tischler, Sergio (2001). *Guatemala 1944: Crisis y Revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. 2ª edición. Guatemala: F&G Editores.

Trinidad, Mario (2015). *Repression and Martyrdom: the radicalisation of the Missionaries of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary in Guatemala (1954-1996)*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Victoria, Australia: La Trobe University.

Valdez, Fernando (2007). *Segundo Caso: Guerra y Paz. La revolución capitalista en la industria del azúcar*. En: Valdez, Fernando e Iván Monzón (2007). *Política, Empresa y Cambio Social: El potencial de la responsabilidad social empresarial*. Guatemala: INGEP-URL.

Valdez, Fernando e Iván Monzón (2007). *Política, Empresa y Cambio Social: El potencial de la responsabilidad social empresarial*. Guatemala: INGEP-URL.

van den Eerenbeemt, Wim (1974). *Scheut-CICM en Guatemala 1955-1973*. Documento interno de la Congregación. (Traducción del neerlandés al español por Marcel Dobbels).

Verhelst, Daniel y Nestor Pycke (1995). *C.I.C.M Missionaries Past and Present 1862-1987*. Bélgica: Leuven University Press.

Wagner, Regina (2007). *Historia del azúcar en Guatemala*. Guatemala: Asociación de Azucareros de Guatemala.

Wagner, Regina (2001). *Historia del café en Guatemala*. Guatemala: ANACAFE-Villegas Editores.

Wagner, Regina (1995). *La Inmigración Alemana*. En: *Historia General de Guatemala. Tomo IV: Desde la República Federal hasta 1898*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

Yurrita, Manuel Roberto (1997). *Agricultura*. En: *Historia General de Guatemala. Tomo VI: Época Contemporánea: De 1945 a la Actualidad*. Guatemala: Asociación Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

LISTADO DE ENTREVISTAS, TALLERES Y TESTIMONIOS

Entrevistas a ex misioneros de la Congregación Inmaculado Corazón de María CICM	Entrevista ExM1. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006.	Entrevista realizada por Karen Ponciano. Ciudad de Guatemala, 4/09/2006
	Entrevista ExM2. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.	Entrevista realizada por Karen Ponciano, Lizbeth Gramajo y Juan Vandeveire. Ciudad de Guatemala, 13/03/2015.
	Entrevista ExM3. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.	Entrevista realizada por María Victoria García. Bruselas, Bélgica, 13/03/2015.
	Entrevista ExM4. Ciudad de Guatemala 30/04/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo. Ciudad de Guatemala, 30/04/2015.
Entrevistas en Ciudad de Guatemala	Entrevista Gua1. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo, Karen Ponciano y Juan Vandeveire. Ciudad de Guatemala, 08/07/2013
	Entrevista Gua2. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Juan Vandeveire. Ciudad de Guatemala, 30/07/2013
	Entrevista Gua3. Ciudad de Guatemala, 13/04/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Ciudad de Guatemala, 13/04/2015.
	Entrevista Gua4. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Ciudad de Guatemala, 19/05/2015.
Entrevistas en Santa Lucía Cotzumalguapa	Entrevista SL1. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/10/2012.	Entrevista realizada por Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/10/2012.
	Entrevista SL2. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/10/2012.	Entrevista realizada por Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/10/2012.
	Entrevista SL3. Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.
	Entrevista SL4. Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.

Entrevistas en Santa Lucía Cotzumalguapa	Entrevista SL5. Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.
	Entrevista SL6. Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 11/04/2013.
	Entrevista SL7. Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.
	Entrevista SL7. Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.
	Entrevista SL8. Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.
	Entrevista SL9. Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo Santa Lucía Cotzumalguapa, 12/04/2013.
	Entrevista SL10. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013.
	Entrevista SL11. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013
	Entrevista SL12. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013
	Entrevista SL13. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 29/04/2013.
	Entrevista SL14. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.
	Entrevista SL15. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.
	Entrevista SL16. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.

Entrevistas en Santa Lucía Cotzumalguapa	Entrevista SL17. Santa Lucía Cotzumalguapa, 31/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 31/04/2013.
	Entrevista SL18. Santa Lucía Cotzumalguapa, 19/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 19/08/2013.
	Entrevista SL19. Santa Lucía Cotzumalguapa, 19/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 19/08/2013.
	Entrevista SL20. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.
	Entrevista SL21. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.
	Entrevista SL22. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 20/08/2013.
	Entrevista SL23. Santa Lucía Cotzumalguapa, 21/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 21/04/2013.
	Entrevista SL24. Santa Lucía Cotzumalguapa, 21/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 21/08/2013.
	Entrevista SL25. Santa Lucía Cotzumalguapa, 22/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 22/08/2013.
	Entrevista SL26. Santa Lucía Cotzumalguapa, 22/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Santa Lucía Cotzumalguapa, 22/08/2015.

Entrevistas Microparcelamiento El Naranjo	Entrevista MN1. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.
	Entrevista MN2. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 31/04/2013
	Entrevista MN3. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 30/04/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 31/04/2013.
	Entrevista MN4. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN5. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN5. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN6. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN7. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN8. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN8. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.

Entrevistas Microparcelamiento El Naranjo	Entrevista MN9. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
	Entrevista MN10. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Microparcelamiento El Naranjo, Santa Lucía Cotzumalguapa, 9/03/2015.
Entrevistas en Escuintla	Entrevista Esc1. Tiquisate, Escuintla, 22/08/2013.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Tiquisate, Escuintla, 22/08/2013.
	Entrevista Esc1. Cabece- ra municipal de Escuintla, 25/07/2014.	Entrevista realizada por Lizbeth Gramajo y Karen Ponciano. Escuintla, 25/07/2014.

TALLERES

Primer Taller	Primer Taller: Presentación del proceso de investigación de recuperación de la historia reciente. Santa Lucía Cotzumalguapa, 13 de marzo de 2013.
Segundo Taller	Segundo Taller: ¿Por qué y para qué recordamos lo que hemos pasado? Presentación de avances de investigación. Santa Lucía Cotzumalguapa, 30 de noviembre de 2013.
Tercer Taller	Tercer Taller: Reconstrucción retrospectiva del recorrido de las mujeres del Grupo de Santa Lucía Cotzumalguapa. Santa Lucía Cotzumalguapa, 9 de marzo de 2015.

TESTIMONIOS PARA EL PRIMER LIBRO DE SEMBLANZAS (2011)

T1-1	Testimonio T1-1. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-2	Testimonio T1-2. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-3	Testimonio T1-3. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-4	Testimonio T1-4. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-5	Testimonio T1-5. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-6	Testimonio T1-6. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-7	Testimonio T1-7. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

T1-8	Testimonio T1-8. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-9	Testimonio T1-9. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-10	Testimonio T1-10. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-11	Testimonio T1-11. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-12	Testimonio T1-12. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-13	Testimonio T1-13. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-14	Testimonio T1-14. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-15	Testimonio T1-15. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-16	Testimonio T1-16. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-17	Testimonio T1-17. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-18	Testimonio T1-18. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-19	Testimonio T1-19. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-20	Testimonio T1-20. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-21	Testimonio T1-21. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-22	Testimonio T1-22. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-23	Testimonio T1-23. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-24	Testimonio T1-24. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-25	Testimonio T1-25. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-26	Testimonio T1-26. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-27	Testimonio T1-27. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-28	Testimonio T1-28. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-29	Testimonio T1-29. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

T1-30	Testimonio T1-30. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-31	Testimonio T1-31. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-32	Testimonio T1-32. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-33	Testimonio T1-33. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.
T1-34	Testimonio T1-34. Recopilado para el primer libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2011.

TESTIMONIOS PARA EL SEGUNDO LIBRO DE SEMBLANZAS (2015)

T2-1	Testimonio T2-1. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-2	Testimonio T2-2. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-3	Testimonio T2-3. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-4	Testimonio T2-4. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-5	Testimonio T2-5. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-6	Testimonio T2-6. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-7	Testimonio T2-7. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-8	Testimonio T2-8. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-9	Testimonio T2-9. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-10	Testimonio T2-10. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-11	Testimonio T2-11. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-12	Testimonio T2-12. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-13	Testimonio T2-13. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-14	Testimonio T2-14. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-15	Testimonio T2-15. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.
T2-16	Testimonio T2-16. Recopilado para el segundo libro de semblanzas elaborado por Verdad y Vida. Guatemala, 2015.

ARCHIVOS CONSULTADOS

CIRMA (Antigua Guatemala, Sacatepéquez, Guatemala)

- Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala

KADOC (Lovaina, Bélgica)

- Archivo General Scheut-CICM.
- Archivo de Guido De Schrijver

Archivo General de Centroamérica AGCA (Ciudad de Guatemala, Guatemala)

- Decreto 900
- Índice de los Expedientes de Tierras. Departamento de Escuintla.
- Solicitud de Tierras.

Hemeroteca Nacional Lic. Clemente Marroquín Rojas (Ciudad de Guatemala, Guatemala)

Archivos privados de exmisioneros de CICM, población de Santa Lucía Cotzumalguapa

ANEXOS

LÍNEA DEL TIEMPO DE ACONTECIMIENTOS VINCULADOS A LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN SANTA LUCÍA COTZUMAGUAPA (1940-2000)

Década	Santa Lucía Cotzumalguapa	Escuintla	Guatemala y contexto internacional
1940	<p>1948 Llegada de sacerdotes franciscanos Cirilo Morisco y Arcángel Sica (OFM)</p> <p>Fundación de la Juventud Antoniana y del Colegio Parroquial San Antonio (1949)</p>		<p>1939-1964 Monseñor Mariano Rosell y Arellano, Arzobispo de Guatemala</p>
1950	<p>22/04/1956 Se entrega la Parroquia de Santa Lucía a los Misioneros del Inmaculado Corazón de María (CICM)</p> <p>Párrocos José Vloeberghs (1956) Eduardo Gerrits (1956) Pedro van Santvoort (1956-1960)</p>	<p>1955 CICM asumen parroquias de Palín, Tiquisate, Puerto de San José, La Democracia</p> <p>1956 CICM asumen parroquias de Lucía Cotzumalguapa y Escuintla</p> <p>1958 CICM asumen parroquia de San Andrés Osuna</p>	<p>1954 Negociaciones entre CICM, Nuncio y Arzobispo de Guatemala para entrega del departamento de Escuintla a misioneros CICM.</p> <p>13/04/1955 Llegan los primeros 4 misioneros CICM a Guatemala: Andrés van den Eerenbeemt, Juan Gielen, Fernando Leyns y José Vloeberhs.</p> <p>7/03/1956 Firma de acuerdo entre Monseñor Rosell y Arellano y J. Vloeberghs para la entrega del departamento de Escuintla a CICM.</p> <p>1955 I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Río de Janeiro</p> <p>1957 Visita a Guatemala del Superior General de los CICM, Frans Sercu</p> <p>1959 Se crea la Confederación de Religiosos de Guatemala –CONFREGUA–</p> <p>1962-1965 Concilio Vaticano II</p>

1960	<p>Párrocos Cornelio van der Zant (1960-1961) Sale de Santa Lucía por problemas con los feligreses por remodelación del templo. Lorenzo Neynens (1961-1964) Francisco Hölscher (1964-1968) José Vloeberghs (1967)</p>	<p>1964 CICM asumen parroquia de Nueva Concepción</p> <p>1965 Un misionero CICM viaja a Panamá a conocer la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de San Miguelito</p> <p>1966 Se inicia el trabajo en el Centro de Apostolado Seglar (CAS) en Emaús, Palín.</p> <p>1967 CICM asumen parroquia de La Gomera. Un misionero viaja al Instituto de Catequesis Latinoamericana en Manizales, Colombia, para introducirse a las CEB y la metodología de Paulo Freire.</p> <p>1968 Se inicia con las CEB “Familia de Dios” en parroquias piloto: Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa.</p> <p>1969 El departamento de Escuintla que pertenecía a la Arquidiócesis de Guatemala es elevado a Prelatura. Es acompañada por Monseñor José Julio Aguilar (1969-1972)</p>	<p>1964-1983 Monseñor Mario Casariego, Arzobispo de Guatemala</p> <p>1960 Se crea la Conferencia Episcopal de Guatemala –CEG-</p> <p>1962 Se inicia la experiencia de Comunidades Eclesiales de Base conocidas como “Familia de Dios” en San Miguelito, Panamá.</p> <p>1964 Llegada de las primeras religiosas del Inmaculado Corazón de María (ICM) a Guatemala.</p> <p>1968 II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín</p> <p>1969 Se acepta Guatemala como una Provincia dentro de CICM. Se nombra como Provincial Superior a P. van Santvoort</p>
1970	<p>1970-1978 Trabajo de CEB “Familia de Dios” en comunidades de Santa Lucía Cotzumalguapa</p> <p>Párrocos Guido De Schrijver (1969-1973) Antonio Coolen (1973-1974) Antonio Vande Meulebroucke Walter Voordeckers</p> <p>1974 Primer curso de Catequistas en Emaús</p>	<p>1974-1984 Prelatura de Escuintla a cargo de Monseñor Mario Enrique Ríos Mont</p> <p>6/05/1978 Carta a los Obispos en Puebla (narrando la situación de la Costa)</p> <p>10/07/1979 Misa y peregrinación por aniversario del asesinato del padre Hermógenes de Popoyá a Tierra Linda.</p>	<p>1977 Se crea el Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala</p> <p>1979 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla</p>

1980	<p>12/05/1980 Asesinato del párroco de Santa Lucía Cotzumalguapa Walter Voordec- kers CICM Inicia la represión contra catequistas de Santa Lucía Cotzumalguapa</p>	<p>1986-2001 Prelatura de Escuintla a cargo de Monseñor Claudio Gamalero González 1/05/1980 Desaparición forzada de Conrado de la Cruz (CICM) y sacristán Herlindo Cifuentes durante la conmemoración del 1º de mayo.</p> <p>24/08/1980 Desaparición forzada de sindicalistas en la finca Emaús</p> <p>2/09/1980 José Luis Peña, administrador de Emaús, fue asesinado.</p> <p>22/10/1981 Eduardo Capiou (seminarista CICM, entró en la clandestinidad) detenido y asesinado en un retén militar.</p> <p>4/01/1982 Secuestro de Pablo Schildermans (CICM) y Roberto Paredes Calderón, sacerdotes de la Nueva Concepción. Fueron dejados en libertad días después.</p> <p>19/01/1982 Sergio Berten (seminarista CICM, entró en la clandestinidad) fue secuestrado y desaparecido.</p> <p>15/08/1984 Pacificador Laranang, CICM, muere ahogado en circunstancias sospechosas.</p> <p>Comienzan a llegar sacerdotes misioneros Diócesis de Crema, Italia, a Escuintla. Padre José Lodetti (Puerto de San José), Padre Erminio Nichetti (Masagua), Padre Imerio Pizzamiglio (Palín), Roberto Sangiovanni y Rosolino Bianchetti.</p>	<p>1983-2000 Monseñor Próspero Penados, Arzobispo de Guatemala</p> <p>Persecución de la Iglesia Católica a nivel nacional (sacerdotes, religiosas, catequistas).</p> <p>Comité de Solidaridad de Holanda con Guatemala</p>
------	--	---	--

1990	<p>2/08/1992 Entrega de la Parroquia de Santa Lucía por parte de los misioneros CICM (Último Párroco Rafael Rosario)</p> <p>La parroquia queda a cargo de sacerdotes mexicanos</p>	<p>1994 Se eleva la Prelatura de Escuintla a Diócesis.</p> <p>6/6/1997 "Exhortación pastoral al sector azucarero escuintleco", Monseñor Gamalero.</p>	<p>1992 IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Santo Domingo</p>
2000	<p>La parroquia de Santa Lucía a cargo de sacerdotes diocesanos</p>	<p>2001 a la fecha Obispo de la Diócesis de Escuintla Monseñor Víctor Hugo Palma Paúl</p>	<p>2007 V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aparecida, Brasil..</p>