

Universidad de San Carlos de Guatemala

Escuela de Historia

Área de Antropología

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

Presentada por:

José Roberto Paz Gularte

Previo a conferírsele el grado académico de

Licenciado en Antropología

Nueva Guatemala de la Asunción,

Guatemala, C.A., octubre de 2014

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA

AUTORIDADES UNIVERSITARIA

RECTOR: Dr. Carlos Alvarado Cerezo
SECRETARIO: Dr. Carlos Enrique Camey Rodas

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE HISTORIA

DIRECTORA: Dra. Artemis Torres Valenzuela
SECRETARIO: Licda. Olga Pérez

CONSEJO DIRECTIVO

DIRECTORA: Dra. Artemis Torres Valenzuela
SECRETARIO: Licda. Olga Pérez
VOCAL I: Dra. Tania Sagastume Paiz
Vocal II: Licda. María Laura Lizeth Jiménez Chacón
Vocal III: Licda. Zoila Rodríguez Girón
Vocal IV: Est. Amalia Judith Tzunux Sanic
Vocal V: Est. Byron Anderson Chivalán

ASESORA DE TESIS

Licda. Yolanda Aguilar Urizar

COMITÉ DE TESIS

Lic. Mario Zelada.
Lic. José Domingo Cabrera

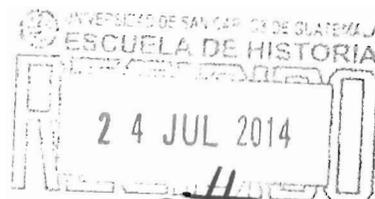


USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala



Nueva Guatemala de la Asunción
14 de julio de 2014

Señoras y Señores Miembros
Consejo directivo
Escuela de Historia
Presentes



Oty 16 250 *H.R.P.*

Señoras y Señores Miembros:

En atención a lo especificado en el PUNTO QUINTO, Inciso 5.1 del Acta No. 01/2012 de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 16 de enero de 2012, y dando cumplimiento a lo que reza el Capítulo IV, Artículo 9º; incisos a, b, c, d, e, f, g, y h, del Normativo para la elaboración y presentación de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rindo DICTAMEN FAVORABLE al informe final de tesis, previo a conferírsele el título de Antropólogo en el grado académico de Licenciado, titulado: **“Simbolismo de las Agresiones Contrainsurgentes, Hacia el Sacerdote Católico Walter Voordeckers, en Santa Lucía Cotzumalguapa durante el Gobierno de Lucas García”, del estudiante José Roberto Paz Gularte, carné 199918794.**

Por lo anterior, solicito se nombre Comité de Tesis para continuar con los trámites correspondientes.

Sin otro particular y con las muestras de consideración, me suscribo de ustedes deferentemente.

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”

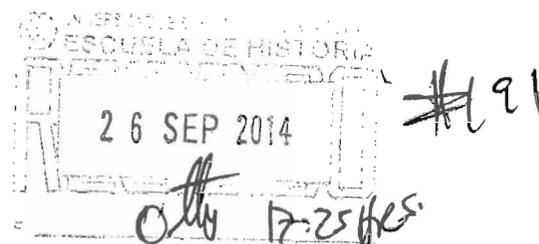
Yolanda Aguilera
Mtra. Yolanda Aguilera Urizar
Asesora de Tesis

/vymo
c.c. Interesada



Guatemala 26 de septiembre de 2014

Señores Miembros
Consejo Directivo
Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala
Presente



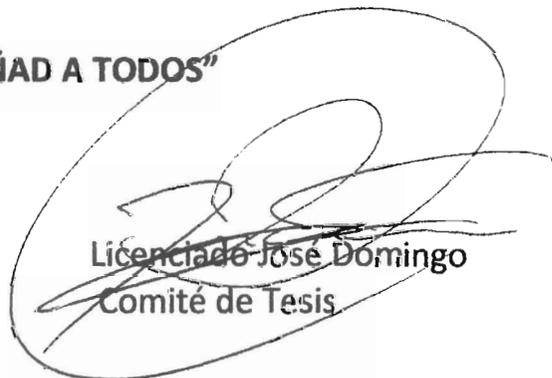
Señores Miembros:

En atención a lo especificado en el Punto Tercero, Inciso 3.1. . del Acta No 22/2014 de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el 28 de julio de 2014 y dando cumplimiento a lo que establece el Capítulo V, Artículo 13, incisos a, b, c, d, e, f, g, h e i del Normativo para la Elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rendimos dictamen favorable al trabajo de tesis titulado **"Simbolismo de las agresiones contrainsurgentes hacia el sacerdote católico Walter Voordeckers en Santa Lucía Cotzumalguapa durante el gobierno de Lucas García"** del estudiante de la Licenciatura en Antropología **José Roberto Paz Gularte carné 199918794**

Sin otro particular y con las muestras de consideración y estima, nos suscribimos

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Licenciado Mario Celada
Comité de Tesis


Licenciado José Domingo
Comité de Tesis

Dedicatoria:

Al pueblo de Santa Lucía Cotzumalguapa

A Walter Voordeckers

Asesinado en mayo de 1980 por el Estado de Guatemala.

A Judith Marlene Gularte Paredes

Secuestrada y desaparecida en junio de 1981 por el Estado de Guatemala.

A Carlos Caxaj Rodríguez

Asesinado en 1985 por el Estado de Guatemala.

A Regina Paz

Secuestrada y desaparecida en 2013, en tiempos de Paz.

A todas las mujeres y hombres que dieron su vida por un mundo más justo y equitativo; así también a las personas que se niegan a olvidarlas, y siguen luchando por el mismo ideal.

Agradecimiento:

Agradezco a todas las personas e instituciones que colaboraron en distintas formas en el proceso de elaboración de esta investigación; principalmente:

A mi abuela Luz Marina Paredes García, por su apoyo y cariño; así también, por brindarme su gran conocimiento ancestral.

A mi mejor amiga, compañera sentimental y camarada en la lucha revolucionaria Carla Patricia Caxaj Álvarez, por su cariño y su ayuda en diferentes formas para la elaboración de esta investigación.

A mi padre Roberto Paz Asencio, por su fuerte apoyo en el trabajo de campo de esta investigación, así como sus aportes por entender el momento histórico que se vivió en Santa Lucía Cotzumalguapa durante los años de represión.

A mi tía Luz del Carmen Paz Asencio por su motivación en el tema de investigación y apoyo en las entrevistas llevadas durante el trabajo de campo.

A mis tías Mireya Gularte Paredes, Myrna Gularte Paredes, Aura Marina Gularte Paredes, por sus ayuda con diferentes recursos durante el proceso investigativo.

A mi asesora de tesis Yolanda Aguilar, así también a Marco Tulio Álvarez, a Juan Vandeveire, Santiago Otero, Cirilo Santa María, José Domingo Cabrera, Mario Zelada y a todas las demás personas que me ayudaron con sus aportes y reflexiones teóricas, para la elaboración del documento final.

A todos los hombres y mujeres que venciendo su miedo, facilitaron información en distintas maneras, para la elaboración de la investigación.

A la Asociación Verdad y Vida, así también a la organización de sobrevivientes de Santa Lucía Cotzumalguapa, Asociación Memoria Dignificación y Esperanza.

A la Universidad de San Carlos y su Escuela de Historia por darme los elementos académicos y profesionales requeridos para llevar el proceso de la investigación de esta tesis.

Los autores serán responsables de las opiniones o criterios expresados en su obra”. Capítulo V, Arto. 11 del Reglamento del Consejo Editorial de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Índice

Índice	8
Prefacio	10
Introducción.....	13
Capítulo 1	16
Los simbolismos en las agresiones	16
Marco teórico	18
Marco metodológico	22
Capítulo 2	26
La Iglesia Católica como Enemigo Interno	26
La Iglesia Católica guatemalteca al servicio del poder oligárquico	26
La transformación de la Iglesia Católica latinoamericana.....	29
La Iglesia Católica para los pobres en Guatemala	32
La Iglesia y la lucha política	38
La Iglesia Católica y la organización campesina.....	40
La reacción interna ante la renovación de la Iglesia Católica guatemalteca.....	41
La represión del Estado Contrainsurgente a la Iglesia Católica durante las décadas sesentas y setentas.....	44
Expulsión de los sacerdotes extranjeros	46
Asesinatos a sacerdotes.....	49
Asesinato del padre Guillermo Woods.....	49
Asesinato del padre Hermógenes López	52
Capítulo 3	56
El Estado Contrainsurgente guatemalteco del gobierno de Lucas García.....	56
Configuración del Estado Contrainsurgente y la Doctrina de Seguridad Nacional.....	56
Del Enemigo Interno al Delincuente Subversivo.....	59
El gobierno del general Romeo Lucas García	63
La crisis de legitimidad	63
La coyuntura internacional.....	65
La situación económica y social del país	67

La utilización del terror como mecanismo de control social	69
Capítulo 4	72
Walter Voordeckers en Santa Lucía Cotzumalguapa durante la lucha campesina.....	72
La Huelga de la Costa Sur nace en Santa Lucía Cotzumalguapa	74
El sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa	79
El imaginario del padre Walter en la comunidad	79
Su postura ideológica	82
El trabajo con la comunidad.....	84
Su papel frente a la Huelga	89
El guía espiritual y el líder local.....	93
Capítulo 5	95
Las agresiones al sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa.....	95
Walter “Delincuente Subversivo”	95
Agresiones de descalificación.....	97
Los rumores.....	99
Las pintas “ <i>Walter go home</i> ”	99
El vedó a las fincas	101
Vigilancia.....	102
Crimen ejemplificante –el secuestro del sacerdote y el sacristán de Tiquisate-	106
Amenazas de muerte.....	110
Amenaza Directas	111
Amenazas Indirectas	112
Intentos de secuestro	117
Asesinato Selectivo.....	119
Análisis de los hechos	122
Agresiones <i>post mortem</i>	134
El entierro	134
Agresiones hacia su memoria.....	139
Capítulo 6	141
Reflexiones finales	141
Bibliografía.....	147

Prefacio

Al cerrar la carrera de Antropología había dispuesto que mi tesis sería una contribución a la sociedad guatemalteca; de forma que, contemple tocar la temática relacionada a la violencia generada durante el Conflicto Armado Interno.

Esta decisión, la había tomado con el propósito de hacer honor a la memoria a las personas que les fue segada la vida a manos del Estado Contrainsurgente; así también, muy internamente, buscaba una forma de reconectarme con la figura de mi madre plasmada en mi subjetividad, ya que ella también fue víctima de las Fuerzas de Seguridad del Estado durante esos años de conflicto.

La trascendencia que pretendía darle a la investigación, tal vez fue una decisión poco acertada para llevarla a cabo de forma rápida, pues me vi obligado a profundizar en temáticas que me perturbaron mucho. Muchos años quede inmobilizado, sin querer ni pretender abordar el proceso de investigación de tesis, pues aún no me sentía listo; así también retumbaba en mis oídos los “buenos consejos” de mucha gente alrededor que me decía: “hacela de cualquier cosa”, sin tener en cuenta lo que representaba para mí.

Sin embargo las cosas van sucediendo sin preguntar, y sin preguntarme mucho, fui involucrándome laboralmente en temas como memoria, violencia y Conflicto Armado Interno; así, inconscientemente fui logrando asimilar y trabajar sobre mis heridas de vida; poco a poco fui derrumbando obstáculos dentro de mi subjetividad, que me permitieron avanzar en mis procesos de sobrevivencia, y así, comenzar a trabajar la investigación de tesis.

Fue precisamente en una actividad de trabajo que, visité la comunidad de Río Negro, en Rabinal, en compañía de un sobreviviente de la masacre de dicha comunidad, que me contó la forma en que el Ejército había asesinado al anciano, líder espiritual de la comunidad; el relato me impactó por todos los elementos simbólicos que conllevaron para hacer la ejecución. Posteriormente, en otro viaje de trabajo que realice al municipio de Cotzal en Quiché, me contó una señora sobre cómo habían matado a su padre, que era el

guía espiritual de la comunidad; este testimonio también contenía muchos elementos simbólicos, que me llamaron mucho la atención y que me hicieron hacer ciertas comparaciones con lo escuchado en Río Negro.

Al persistir en la reflexión de las dos historias, fue surgiendo en mí varias incógnitas, así como deseos de profundizar un poco más sobre los simbolismos de las agresiones a líderes espirituales; por lo que comencé a considerar seriamente en estar listo para hacer mi tesis y enfocarme en ese tema.

En un momento evalué en trasladarme hacia Rabinal o Cotzal, para realizar las investigaciones; sin embargo, no tenía las condiciones económicas para trasladarme y llevar a cabo el trabajo de campo requerido. Pues no hace mucho había sido despedido de forma ilegal de la Secretaría de la Paz, por los funcionarios del gobierno de Otto Pérez Molina.

No obstante a todo, un día mi papá me invita a la conmemoración del asesinato de Walter Voordeckers que se llevaba en Santa Lucía Cotzumalguapa, de donde es originario mi papá; yo siempre había escuchado anécdotas sobre el trabajo del Sacerdote en la comunidad; pero no había prestado atención a la forma en que él había sido asesinado.

De manera que ese día de la conmemoración, al escuchar la historia completa de cómo había sido, salto la idea en mi cabeza, sobre hacer mi investigación de ese caso; ya que contaba con varias cosas favorables, una de ellas, era que ahí vivía mi familia paterna; la segunda, era que iba a trabajar en una región poco estudiada durante ese período histórico; y la tercera, que era un tema que serviría para la recuperación de la memoria histórica sobre una persona que había luchado por lo mismo en lo que creía mi mamá.

En un principio, mi trabajo de investigación pretendía ser más ambicioso, pues abarcaría el caso del sacerdote de Tiquisate Conrado de la Cruz y Walter Voordeckers en Santa Lucía Cotzumalguapa; sin embargo, sucedieron algunas cosas que desequilibraron mi plan original, como la crisis económica que experimenté al estar desempleado, el no tener un acceso a un trabajo formal, así también, el fracasar en obtener la beca Mirna Mack, entre otros inconvenientes. Sin embargo, el factor que más me afectó, fue el experimentar otra vez una desaparición forzada en la familia, pues mi prima junto a su madre, fueron secuestradas y desaparecidas por desconocidos el año pasado en Santa Lucía

Cotzumalguapa; así también, mi papá fue víctima de amenazas de muerte y de robos por parte de personas involucradas, por lo que por cuestiones de seguridad, mis viajes a la Costa Sur se vieron pospuestos y reorganizados. Hasta el momento, no sabemos nada de mi prima y su mamá.

Estos inconveniente provocaron la reducción de la investigación al caso de Walter Voordeckers; pero no se descartó por completo el caso de Conrado de la Cruz, ya que se aborda durante la investigación –claro que no con la profundidad deseada– sino a partir de la vinculación que tiene con el caso del sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa.

A pesar de todos los inconvenientes, debo señalar que la investigación se llevó a cabo con mucho entusiasmo, que termina dejando muchas más preguntas de investigación en mi cabeza, y que espero retomar con otros estudios en el futuro –si es que todo sale bien–; por otro lado, también me deja un sentimiento de liberación, al realizar un trabajo que conmemora a Walter, a Conrado, a Hermógenes, a Woods, y a otros líderes espirituales y locales, que dieron su vida por la lucha de sus comunidades. Creo que es valioso recuperar sus ideales y el ejemplo de lucha y compromiso que tuvieron en momentos críticos.

Tengo que señalar que con la culminación de la investigación, cierro un círculo de mi vida y siento que saldo una deuda hacia mi familia; así también, con el pueblo guatemalteco, que con su trabajo, me han brindado un espacio como la Universidad de San Carlos, para mi formación académica.

Introducción

El Conflicto Armado Interno de Guatemala fue un hecho que impactó y marcó de sobremanera la historia del país. Durante más de treinta y seis años, el gobierno asumió una política contrainsurgente, basada en la Doctrina de Seguridad Nacional de los Estados Unidos.

Esta doctrina implementada por parte del Estado Guatemalteco, se extendió como una política gubernamental a todo el territorio nacional, de forma que la población del país experimentó de una u otra forma, los resultados de la represión. El departamento de Escuintla ha sido poco estudiado –en comparación de otros– con respecto a este período histórico; de forma, que se hace necesario conocer cómo la población vivió el Conflicto Armado Interno.

Un sector de la población duramente golpeado –principalmente durante gobierno de Romeo Lucas García–, fue el sector religioso. Muchos sacerdotes católicos fueron víctimas de desaparición forzada o asesinatos, ya sea por su actuación política frente a la violencia estructural, o simplemente por la posición que ocupaba frente a la comunidad donde desempeñaban sus funciones.

Es importante para entender los niveles de violencia experimentada durante esa época, el conocer la lógica contrainsurgente con la que se manejó el Estado frente al Conflicto Armado Interno; explicando desde la perspectiva simbólica, el nivel de brutalidad y violencia ejercida ante distintos sectores y sujetos de la sociedad guatemalteca, como lo fue la Iglesia Católica en la Costa Sur.

Para esto, es necesario comprender cómo dentro del imaginario de las fuerzas contrainsurgentes –Ejército, Policía, grupos paramilitares- se manejaron conceptos como: la Guerra Moderna, El Enemigo Interno, el Comunismo, las Operaciones de Castigo, las Operaciones Psicológicas; y como éstos conceptos fueron plasmados por parte de las fuerzas contrainsurgentes en acciones de Violencia Simbólica ante los sacerdotes, e interpretados por la comunidad.

Así también, es necesario conocer el significado, que evidencia el objetivo de las fuerzas contrainsurgentes en sus actos represivos, aplicadas dentro de su estrategia de terror en la Costa Sur.

Lo anterior permite la comprensión de cómo fue ejercida la Violencia Simbólica por las fuerzas contrainsurgentes hacia la población de los municipios de Santa Lucía Cotzumalguapa, a través de la agresión a sacerdotes católicos durante el gobierno del general Romeo Lucas García.

Conociendo lo anterior se podrá aportar en una futura comprensión, con mayor profundidad sobre lo sucedido durante el Conflicto Armado Interno; así también, servirá en los tribunales para dilucidar en parte, sobre los fines que buscaron los miembros del Ejército al llevar a cabo los operativos militares ante la población civil.

En el primer capítulo se plantea el abordaje de la problemática así como el marco teórico que presentará categorías que servirán para el abordaje de la investigación; así también, se presenta la metodología que se llevó para la realización del proceso investigativo.

El capítulo dos consiste en una descripción de cómo los preceptos de la Iglesia Católica guatemalteca fueron evolucionando a largo del Siglo XX, y como estos modificaron su relación con los regímenes dentro del país, así como su trabajo pastoral frente a las grandes mayorías de la población, que se constituían principalmente de familias campesinas. Así también, se señalan los primeros actos de represión por parte del Estado a religiosos católicos durante los años sesentas y setentas.

El capítulo tres aborda la configuración del Estado Contrainsurgente y los fundamentos de sus políticas; de igual forma, se presenta la coyuntura que experimenta el gobierno del general Romeo Lucas García, y la represión que desata el Estado como respuesta a la inestabilidad política económica y social.

El capítulo cuatro, consiste sobre el contexto histórico en que se desarrolló la Huelga de la Costa Sur de 1980, en Santa Lucía Cotzumalguapa; así también, sobre la

figura del padre Walter Voordeckers en el imaginario de la comunidad, a partir de su papel como líder espiritual y social.

El capítulo cinco, explica bajo que lógica el padre Walter Voordeckers fue catalogado como objetivo militar, así como las distintos elementos simbólicos que se presentaron en las agresiones contrainsurgentes de las que fue objeto.

Por último se presentan las consideraciones finales a las que se llega a partir de la investigación, así también la bibliografía consultada.

Capítulo 1

Los simbolismos en las agresiones

Durante el Conflicto Armado Interno, el Estado Contrainsurgente desarrolló una política de violencia con el objetivo de controlar a la población civil, así también el de aniquilar a cualquier persona u organización que pudiera ser considerada como “Enemigo Interno”; para esto, recurrió a las fuerzas de seguridad –el Ejército y la Policía Nacional-, así como estructuras paramilitares –escuadrones de la muerte y las Patrullas de autodefensa civil- para implementar una “estrategia de terror” como parte de la dominación y el control social.

Bajo esta lógica las fuerzas del Estado -principalmente el Ejército- aplicaron distintas operaciones contrainsurgentes; siendo estas: tierra arrasada, de desplazamiento, de control, de aniquilamiento de población civil, así también las denominadas de castigo (Comisión para el Esclarecimiento Histórico [CEH], 1999b).

La denominada Operación de Castigo, consistía en que el Ejército, al conocer que en alguna región había presencia guerrillera, se presentaba en la comunidad y realizaba una acción violenta contra la población civil; ésta operación se dio comúnmente dentro de las áreas rurales y eran planificadas cuidadosamente (Ibíd.).

Las anteriores operaciones militares, eran llevadas a cabo por medio de operaciones denominadas psicológicas, consistente en influir en la subjetividad de la población civil, de Inteligencia consistentes en el análisis y recolección de información y encubiertas que como su nombre lo dice, se trataban de acciones llevadas de forma secreta ante la población civil (Ibíd.).

La CEH (Ibíd.) en su informe señala, que las acciones violentas y de propagación del terror, tenían como fin, inhibir el apoyo por parte de la población popular para las fuerzas revolucionarias; para esto, la violencia en estas operaciones era esencial, por lo que debía presentar un fuerte contenido simbólico que sirviera para el control social.

Por otra parte, la sociedad guatemalteca se ha caracterizado por ser una población sumamente religiosa; y el papel que los sacerdotes jugaban dentro de las comunidades tenía un peso importante dentro de los poderes locales; ya que, en los inicios del Conflicto Armado Interno, la mayoría de la población era católica.

A raíz del Concilio Vaticano II y de las reuniones de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín en 1968 y en Puebla en 1979, la Iglesia Católica se transformó en un agente de cambio social y económico dentro de las comunidades, chocando con la rigidez del sistema y provocando conflictos en el seno de las comunidades (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala [ODHAG], 1998c).

El rol asumido por parte de algunos religiosos, a partir de la postura de la Iglesia Católica, fue suficiente para que el Estado Contrainsurgente los identificara como “enemigos internos”. La ODHAG señala lo siguiente: “A la Iglesia como un todo el Ejército y varios grupos de poder la percibieron como enemiga del sistema y autora intelectual de la estrategia revolucionaria” (Ibíd, pág. 139).

Sin embargo, los sacerdotes católicos y demás religiosos, también eran blanco de distinto tipo de agresiones, a causa de su papel como guías espirituales y la posición de liderazgo dentro de la comunidad; esto contravenía con el objetivo de las fuerzas contrainsurgentes de reestructurar y controlar el poder local.

Es de señalar, que la represión y violencia contra los sacerdotes y religiosos tuvo un carácter selectivo, pero con un sentido ideologizado; ya sea a raíz del accionar de los sacerdotes, o por golpear y escarmentar a las comunidades donde ellos trabajaban.

Las diversas operaciones contrainsurgentes buscaban realizar un impacto dentro de la subjetividad de la población, por lo que contenían actos simbólicos que buscaban ser comprendidos por las personas de la comunidad. Dichos actos, se llevaron a cabo a través de amenazas o simulaciones de atentados; en el desarrollo de asesinatos o secuestros; y durante los sepelios de los asesinados.

El Ejército en su estrategia del terror “desarrolló las manifestaciones más extremas del desprecio por la vida, con la realización de torturas públicas, exposiciones de cadáveres, y con la aparición de cuerpos mutilados y con señales de tortura” (ODHAG, 1998a, pág. 8).

En estas manifestaciones de violencia, el cuerpo humano sin vida “está sumamente cargado de significados y simbolismos”, de manera que el cadáver no es un simple objeto que precede al individuo después de la muerte. El cuerpo sin vida “se encuentra en un umbral de transformación que puede ayudar a entender, hasta qué punto, se vuelve complejo el trayecto entre la vida y la muerte” (De Luna, 2007, pág. 35).

En otras palabras, la violencia en la guerra trasciende el plano físico, ya que también trastoca el aspecto simbólico de la víctima, por lo que hay un doble impacto de la violencia, afectando la subjetividad individual y colectiva de los sobrevivientes. Es así, como las fuerzas contrainsurgentes llegaron a utilizar la violencia y la muerte en los operativos militares, contra el sacerdote Walter Voordeckers, montando una escenificación de mensajes de terror que tenían como principal objetivo a la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa.

Marco teórico

Para el análisis de la investigación se parte de un marco teórico que contiene algunos conceptos que permitirán abordar el problema como signo, símbolo, el *corpus* significativo del símbolo, el *consensus* del símbolo, poder simbólico, Violencia Simbólica y los especialistas de la producción simbólica.

Pierre Guiraud (1983) explica que dentro de la perspectiva de la semiología el signo se entiende como un estímulo –sustancia sensible- que crea una imagen mental que está ligada a la imagen de otro estímulo; el signo tiene el propósito evocar otras ideas con el fin de establecer una comunicación.

La naturaleza del signo está determinada a partir de la relación que existe con lo que representa; y dicha relación surge a partir de una construcción externa, y no es una

propiedad intrínseca del signo. En otras palabras al signo se le otorga su significado y es un producto que surge desde dentro del grupo social; con el fin, de lograr el traslado de ideas y conceptos por medio de la comunicación.

Con respecto al término de símbolo¹, se entenderá como lo plantea Federico Revilla (2007) que lo concibe como una realidad aprehensible por medio de los sentidos que coloca al sujeto en presencia de otra realidad inaprehensible.

Sin embargo el símbolo -a diferencia del signo- se centrará en una realidad determinada, que no ha sido resuelta por la convención, sino por la recomposición de un entero, -de ahí que conserva remanencias de su antiguo concepto-, mientras tanto el signo, ajusta de modo convencional una cosa con cualquier otra (Abbagnano, 2007).

Dentro de las características del símbolo con respecto al significado, puede haber polivalencia o polisemia, pues en ocasiones el mensaje puede llegar de forma no acabada, ni cerrada, ni unívoca. Esto puede ser a raíz que el símbolo interpelara de carácter inmediato al sujeto, de forma que esté puede reaccionar de distintas formas; estas reacciones o respuestas pueden llegar a integrarse a lo que él denomina el “*corpus* significativo” de cada símbolo en cada momento de la manifestación (Revilla, 2007).

El símbolo es un producto social, pues responde a las realidades que enfrenta las sociedades que lo crea, desde su interior y en función a sus necesidades; a partir de ahí, toma su forma, así como la manera que es usado y el punto en que es desechado (Ibíd.).

También se concibe que el símbolo tiene el valor de un hecho histórico, pues es producido por personas dentro de grupos a lo largo del tiempo, generando que el símbolo evolucione a partir de los matices que absorba dentro del contexto; pero a la vez, por medio de las influencias o prestamos con los grupos exógenos con los que tenga relación la comunidad que lo originó (Ibíd.).

¹El origen de la palabra símbolo proviene de la antigua Grecia, y se utilizaba para llamar al fragmento de un objeto -ya fuera una tableta, un anillo, una joya- que haya sido cortado con el objetivo de dársela a un amigo o aliado; los fragmentos eran guardados, en ocasiones por generaciones; con el fin que cuando se uniera con la otra parte pudiera servir como prueba y reconocimiento de la alianza (Abbagnano, 2007).

Mientras la finalidad del signo es la comunicación, el símbolo busca el vínculo y la relación entre las personas de mismo grupo; de forma que el símbolo conlleva un sentido ante la subjetividad de un colectivo específico. El símbolo es un signo de relación que reconoce aliados cohesionados; su función es en forma consciente y pretende establecer un vínculo de relación entre seres humanos.

Para Michel Meslin (como se cita en Revilla, 2007), el símbolo no sólo se limita al vínculo con el otro, sino también sirve para que los seres humanos logren conceptualizar la realidad en que se encuentran; así, se establece un lenguaje que actúa sobre la subjetividad de las personas, en donde la experiencia se siente mucho antes que se racionalice.

Pierre Bourdieu (2001) concibe la importancia de los símbolos a partir de ser instrumentos del conocimiento y la comunicación, en servicio de la cohesión social; pues a través de ellos se logra el *consensus*, la integración lógica y moral para la reproducción del orden social.

Pero para alcanzar esto, las distintas formas de dominación deben ir transformando sus fuerzas –armadas o económicas- en elementos simbólicos, que podrá ir construyendo un verdadero poder, que no se mira pero se siente; y que estructura a la sociedad sin necesidad de la dominación física pura, pues es aceptado y validado dentro de la conciencia y la percepción de la realidad por parte de los individuos (Ibíd.).

“El poder simbólico como poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, mediante eso, la acción sobre el mundo, por consiguiente el mundo, poder cuasimágico que permite obtener el equivalente de lo que se obtiene por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce más que si es *reconocido*, es decir desconocido como arbitrario” (Ibíd., pág. 98).

El Poder Simbólico busca la construcción y constitución de hegemonía, que según Gramsci (como se cita en Kohan, 2006) se entenderá como ese proceso de control en que las clases dominantes generalizan su propia cultura, sus formas de jerarquización social y

sus valores para ejercer un poder de sometimiento a través de la subordinación sobre las otras clases sociales.

“La hegemonía constituye un proceso social –colectivo pero también impregna la subjetividad– vivido de manera contradictoria, incompleta y a hasta muchas veces difusa. Para ser eficaz y suficientemente “elástica”, la dominación cultural necesita incorporar siempre elementos de la cultura de los sectores dominados para resignificarlos y subordinarlos dentro de las jerarquías de poder existente” (Ibíd., pág. 12).

Según Victoria Sendón (2010) el Poder Simbólico permea a las sociedades, hasta llegar a sus integrantes; pues, influye directamente en las relaciones entre los individuos, a partir de una naturalización cultural e invisible y se registra en el inconsciente.

La Violencia Simbólica es el utensilio al que recurren las distintas clases sociales – no necesariamente las dominantes- para imponer su particular concepción del mundo social, que más se adecue a sus objetivos, sobre los demás sectores que componen la sociedad.

En otras palabras la Violencia Simbólica al igual que otros tipos de violencia –como la física o la económica- pretende establecer un poder hegemónico de una clase social sobre otra; esto por medio del manejo de sistemas simbólicos como instrumentos de imposición o de legitimación social (Ibíd.).

Así que la Violencia Simbólica busca la construcción y consolidación del poder hegemónico de las clases dominantes y se da, ya sea, a través de la cotidianidad o por medio de la procuración de “especialistas de la producción simbólica”, que en la mayoría de los casos –sino siempre- lo hacen por medio del Estado y de sus instituciones. Bourdieu (2001, pág. 94) con clara alusión a Weber, lo define como “el monopolio de la violencia simbólica legítima”.

En el caso de las instituciones como los ejércitos, estos establecen dentro de sus formas de trabajo, planear estrategias de “Actividades Psicológicas”, consistentes en acciones que buscan incidir dentro de la subjetividad de sus enemigos, amigos y neutrales, en beneficio de los fines políticos y militares (Ejército de Guatemala, s.f. b).

De manera que los ejércitos, al llevar a cabo sus acciones militares, contemplan el impacto psicológico de estas; así que, cada operativo conlleva una carga de elementos simbólicos, que pretenden llegar a la población, a la que se quiere controlar. Los actos de violencia por el Estado también guardan un discurso oculto; que busca, que la ciudadanía acepte y naturalice la forma de interpretar el mundo, que le interesa a los sectores dominantes.

Marco metodológico

La investigación parte de una posición ontológica realista, que presupone que el objeto real existe, independientemente al sujeto que quiera conocerlo; así como un realismo epistemológico, pues se considera que las estructuras y modelos que genera el conocimiento corresponden en cierta forma a las estructuras y movimientos de aquel objeto real.

El método utilizado en este estudio, tiene un carácter científico pues se parte de un conjunto de conocimientos ordenados y sistematizados, obtenidos por métodos cognoscitivos, y que a la vez serán comprobados en la práctica sobre la realidad material (Cifuentes Medina, 2003) y subjetiva.

Se utilizó también el método histórico estructural, que concibe a las sociedades humanas y su devenir histórico, como sistemas complejos con múltiples interacciones entre sus diversos subsistemas; de forma, que para llevar a cabo la investigación se fue desarrollando las articulaciones y terminaciones mediadoras como lo social, lo temporal y lo espacial que pueden ser analizadas en diferentes escalas -como lo social, lo temporal, lo espacial-, por medio de la creación conceptual (Sánchez Ruiz, 1991).

En este sentido, esta investigación centra su objeto de estudio sobre los simbolismos en las agresiones de carácter contrainsurgente, dirigidas al sacerdote católico de Santa Lucía Cotzumalguapa; para eso, se hizo una reconstrucción articulada del contexto en que se dieron los distintos hechos históricos, dentro del proceso que da pie a las agresiones.

Se hace un análisis histórico de la evolución del papel de la Iglesia Católica en Guatemala en la década de los cincuenta hasta los ochenta del siglo XX, su transición de

ser una herramienta alienadora del orden establecido, a ser una fuente de liberadora para el campesinado; por lo que muchos de sus integrantes se convierten en enemigos del Estado Contrainsurgente.

Así también se hace referencia a la constitución del Estado Contrainsurgente y sus políticas represivas hacia los distintos movimientos populares, con el objetivo de legitimarse ante la ciudadanía y mantener su control hegemónico dentro del territorio, con el objetivo de proteger el sistema económico tradicional, basado principalmente en la agro exportación y en la supra explotación de la mano de obra.

En la investigación se delimita en un espacio y tiempo, con el objetivo metodológico de lograr una mayor profundización en el estudio; por medio de una recolección y análisis de la información de forma manejable. En este sentido, se abordan las acciones contrainsurgentes a partir del simbolismo de las agresiones, pero enfocándose en el caso específico del sacerdote Walter Voordeckers -de origen belga- y asesinado el 12 de mayo de 1980.

El recorte espacial contempla el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, del departamento de Escuintla. Este recorte, responde a que los estudios de represión por parte del Estado Contrainsurgente han sido poco estudiados en la región de la Costa Sur guatemalteca, en comparación con otras regiones del país como la meseta central y el altiplano.

Teniendo en cuenta lo importante que es la variable del tiempo en el estudio de la realidad social, así como el de mantener una perspectiva histórica, que permita ver que el presente es siempre el resultado de las diversas combinaciones estructurales de las realidades que conforman el pasado; y que a la vez es el origen de condiciones sociales que podrán articular el futuro. La delimitación temporal sobre los hechos estudiados, se construye a partir del gobierno de general Lucas García, comprendida del 1 de julio de 1978 al 23 de marzo de 1982, pues durante éste período se desató una ola de represión dirigida a religiosos católicos por parte de las fuerzas contrainsurgentes; sin embargo, se tendrá en cuenta los procesos desencadenados en la actualidad que tuvieron los hechos históricos dentro de la subjetividad de los pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa.

Se recurre por medio de elementos bibliográficos y testimoniales, al método comparativo con respecto al manejo simbólico que se le dio a las operaciones contrainsurgentes en otros contextos del conflicto armado guatemalteco.

También se trabaja con el método hermenéutico, pues se buscará interpretar el objeto de estudio analizando los procesos y fenómenos sociales, prácticas, instituciones, formas de comportarse, cotidianidad, con el objetivo de comprender los significados que emergen de ellos (Sautu, 2005). Para esto se tomaron en cuenta testimonios, documentos históricos y bibliografía que dieron pautas simbólicas a interpretar.

La investigación se basa en elementos cualitativos; por lo tanto -como se dijo anteriormente-, cuenta con una fuerte orientación interpretativa sobre los datos recolectados.

Uno de los métodos utilizados consistió en el trabajo etnográfico, pues se hizo análisis de procesos y fenómenos sociales; por medio de la observación participante, estudiando la vida social y cultural de la población donde se desempeñaba Walter Voordeckers. Para eso se realizó seis visitas al municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, con una prolongación de cinco días.

Se realizó entrevistas a profundidad a personas claves: dos religiosos que trabajaron junto a Walter Voordeckers; y siete testigos que estuvieron presentes cuando ocurrieron las agresiones; por lo delicado de los testimonios –pues el asesinato aún no ha sido esclarecido por ningún tribunal– se ha dispuesto mantener en reserva los nombres de las personas que dieron su testimonio; así que se identificaran los testimonios de los religiosos con la letra R más guión y un número, por ejemplo: (R-1); y los testigos con la letra T más un guión y un número, por ejemplo: (T-3).

Se tomó en cuenta diversas fuentes para la reconstrucción de significados simbólicos, como testimonios de expertos; fuentes documentales, fotografías, libros, revistas especializadas, periódicos, correspondencia; elementos materiales útiles para formar la base empírica de la investigación, monumentos o espacios simbólicos.

También se utilizó el método biográfico interpretativo, que consistirá en reconstruir la vida de Walter Voordeckers a través de testimonios de personas allegadas, documentos bibliográficos y archivísticos, articulándolos con los procesos sociales en donde el Sacerdote se desarrolló.

Capítulo 2

La Iglesia Católica como Enemigo Interno

La Iglesia Católica guatemalteca al servicio del poder oligárquico

La cúpula de la Iglesia Católica por mucho tiempo estuvo plegada a los intereses de los sectores dominantes en Guatemala. A lo largo de la colonia y buena parte de la vida republicana, el clero detentó en forma directa, buena parte del poder político; posteriormente de la Revolución Liberal y la conformación de la “forma finquera del Estado”²; el clero pasó a cumplir solamente la función de institución encargada de enajenar a la población por medio de la Violencia Simbólica que legitimaba al sistema de explotación.

La inculcación de un Dios rey de los cielos y de la tierra, ávido de reconocimiento y fidelidad de sus creyentes sirvió para la asimilación por parte de la población, de lo que llama Sergio Tischler (2001) el *ethos* señorial, y el *ethos* de servidumbre.

El *ethos* señorial de las elites oligárquicas guatemaltecas, se gestó dentro del universo ideológico, racista y patrimonialista de los finqueros. Esta mentalidad, sustentada por una ideología del orden y progreso del darwinismo social, sirvió para que los gobernantes liberales guatemaltecos se enfocaran en una nueva reconquista de la población indígena, reduciéndolos como se hizo en la colonia, en la estructura de la finca cafetalera. El “*ethos* de servidumbre” consistente en crear una subjetividad de subalternidad en los indígenas y campesinos frente al finquero, a partir de un universo jerárquico de valores; esto con la finalidad de que los diversos pueblos guatemaltecos, aceptaran la segmentación social y el alto nivel de dominación y explotación del sistema liberal (Ibíd.).

² Según el autor Sergio Tischler (Ibíd.) es a la segunda mitad del siglo XIX, el café se convirtió en el principal producto de exportación de Guatemala y a la vez en la base de la economía nacional. De forma que, la finca cafetalera se convirtió en el mecanismo de producción de la economía nacional. La industrialización europea de la época, redefinió la “periferia” a partir de la producción de materias primas. De esta forma, Guatemala se integra al sistema mundial y centra su producción en monocultivos. La transformación de la gran finca cafetalera, asentada en el latifundio, como forma dominante de la organización económica del país, conllevó a una transformación de la sociedad agraria; potencializando el trabajo servil y la formación de una estructura social determinada por las formas de organización y apropiación de la renta cafetalera.

Tischler (Ibíd.) señala que este tipo de mentalidad como valores pre burgueses, respondían a una pensamiento, más bien, de carácter feudal como los señores y siervos. Esto se vio reflejado también en la forma de productividad de la finca cafetalera, pues ésta se enfocaba más en la seguridad de la renta y el control de la mano de obra servil, que en la aventura de la inversión productiva de lo que es la ganancia capitalista.

Así, durante la primera parte del siglo XX, la Iglesia sirvió como un eficiente instrumento para la imposición del “poder simbólico” por parte de la oligarquía; al punto que, cuando se trató de modernizar el Estado durante el período revolucionario, la Iglesia recurrió a la defensa del sistema de explotación, acusando a los gobiernos de Arévalo y Arbenz de comunistas y movilizándolo a su grey.

“El anticomunismo ya no funcionó sólo como una ideología para enfrentar al Gobierno, sino como el instrumento movilizador para oponerse a toda política de cambio impulsada por éste. De esa forma, se convirtió en la justificación utilizada por sectores militares, políticos, civiles, la jerarquía de la Iglesia Católica, los medios de comunicación, las organizaciones del sector privado y numerosos grupos ciudadanos, para alterar el orden constitucional” (CEH, 1999a, pág. 104).

Lo anterior se evidencia en el pronunciamiento de la jerarquía de la Iglesia a través de la “Carta Pastoral Colectiva del Episcopado de la Provincia Eclesiástica de Guatemala sobre la Amenaza Comunista en Nuestra Patria” con fecha del 1 de octubre de 1945; en donde justifica la explotación de los trabajadores, y advierte que el gobierno de la Revolución en sus proceso de modernización y reivindicación de los derechos laborales, va camino al comunismo.

“[Con el comunismo]...se pretende introducir una nueva época y una nueva civilización, fruto exclusivo de una evolución ciega: “una humanidad sin Dios”” (Conferencia Episcopal de Guatemala [CEG], 1997, pág. 923).

Puede ser que en Guatemala no creamos aún en tan horrendas conclusiones, pero no puede menos de angustiarse el ánimo al considerar los indicios de algo muy doloroso para el porvenir. Mientras en las clases humildes vemos que los aumentos de salarios y la

disminución de horas de trabajo no ha tenido así más resultado que la multiplicación de los vicios –la embriaguez, el juego, la disolución de costumbre-; los frutos de la escuela sin Dios se van mostrando en el pensar tan desviado de la verdad y de los principios eternos, en nuestros intelectuales. Contra toda razón y contra el sentir del Pueblo, Guatemala se jacta de ponerse al lado de más de una manifiesta injusticia, con un prurito de avanzar, a pasos agigantados, hacia la vanguardia de los enemigos de Cristo” (Ibíd., pág. 923).

Esta postura se agudizaría por parte de la Iglesia Católica, a causa de la legalización del Partido de Guatemalteco del Trabajo; y la amistad de parte del Presidente Arbenz con connotados comunistas nacionales. Provocando “...nuevos elementos de denuncia para la oposición de derecha y la Iglesia Católica que esgrimían cada vez más abiertamente su postura anticomunista” (CEH, 1999a, pág. 104).

Es de resaltar que en este momento histórico la Iglesia Católica tomó una posición protagónica en los esfuerzos de desestabilización política por medio de cartas pastorales; así como el montar grandes Escenificaciones de Poder³ por medio de simbología religiosa de gran arraigo dentro de la subjetividad social.

“En ese clima de fuerte polarización ideológica y política que vivió Guatemala, la Iglesia Católica surgió como un actor de primer orden, y su influencia fue aumentando hasta apoyar clara y enérgicamente el complot anticomunista contra Arbenz. La carta pastoral del 4 de abril de 1954, *Sobre los avances del comunismo en Guatemala*, es una abierta apelación religiosa a la rebelión. Se aprobó además que el Cristo de Esquipulas, muy venerado por los católicos guatemaltecos, hiciera un recorrido por el país en señal de alerta contra el sentido anticristiano del momento. La Iglesia Católica asumió así el liderazgo nacional de la cruzada contra el comunismo” (Sic) (Ibíd., pág. 104).

“La gracia de Dios, que todo lo puede, ha despertado en Guatemala, una cruzada sincera contra el comunismo, que encabezan los mismos obreros y campesinos ... Todo

³ El concepto de Escenificación de Poder, lo explica Georges Balandier (1994) al concebir que todo poder político obtiene la subordinación por medio de la teatralidad, está surge como una emanación de la sociedad, que brinda una presencia hacia el exterior y le devuelve a la sociedad una imagen de sí idealizada y aceptable. Pero para esto debe haber una separación entre gobernados y gobernantes; y estos últimos los encargados de generar espectáculo y magnificar la imagen. De manera que las manifestaciones de poder siempre se caracterizan con la grandeza o la ostentación, la etiqueta o el fasto, el ceremonial o el protocolo.

católico debe luchar contra el comunismo por su propia condición de católico...”(Sic) (Ibíd., pág. 104-105).

La transformación de la Iglesia Católica latinoamericana

La postura férrea del anticomunismo de la Iglesia Católica se iría desechando al iniciar la segunda parte del siglo XX; según Jorge Murga el inicio de una nueva visión vendría desde el vaticano, pues la postura anticomunista de los papas Pío XI y Pío XII se cambió por una postura más flexible por parte de los papas Juan XXIII, en el Concilio Vaticano II en 1962, y sustentadas por Pablo VI con las encíclicas sociales *Pacem in Terris* y *Populorum Progressio*, dictadas en 1967 (Murga, 2005, pág. 49).

Esta nueva postura surge por distintos factores; ya que, después de terminar la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia Católica conoció nuevas corrientes de teólogos europeos; de Alemania Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner; y de Francia Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc; y nuevas formas de cristianismo social, como los padres obreros y la economía humanista del padre Lebreton; así también, se dio apertura a la filosofía moderna y las ciencias sociales. Esta nueva visión del mundo fue generando replanteamientos de conceptos como el de la pobreza, pues se fue desechando la noción que el pobre está para recibir acciones de caridad, por el de sujetos activos en su propia liberación e historia (Ibíd.).

Todos estos insumos teóricos, fueron sistematizados y legitimados en el Concilio Vaticano II. Es a partir de dicho concilio, en donde la Iglesia latinoamericana asumió una postura de compromiso con los pobres.

En Latinoamérica la opción de los pobres fue cobrando fuerza con la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968; pues ahí se discutió el deber de la toma de conciencia -por parte de las comunidades religiosas- de las injusticias de los sistemas económicos, imperantes en los países del continente; de forma, que se propone una nueva manera de trabajo, en que la teología se vea comprometida en la liberación integral de las personas y de las estructuras donde éstas se desarrollan. Esta nueva teología fue conocida

posteriormente como Teología de la Liberación, que promulgaba la participación de los miembros de la Iglesia en las luchas populares (Ibíd.).

“Las dinámicas que desencadena el concilio tanto en el interior de las Iglesias locales como en el seno de los diversos movimientos religiosos de base, provocarán, por otra parte, el resquebrajamiento de la Iglesia latinoamericana. Después de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se celebra en Medellín, se adoptan resoluciones totalmente novedosas que denuncian las estructuras existentes << fundadas sobre la injusticia >>, la violación de los derechos fundamentales del pueblo y la <<violencia institucionalizada>>. En ellas se proclama además la solidaridad de la Iglesia con las aspiraciones del pueblo que desea << liberarse de la servidumbre >> y en ciertos casos (cuando se trataba de una tiranía prolongado de carácter personal o estructural) se legitima la insurrección revolucionaria” (Sic) (Ibíd., pág. 74).

Posteriormente, en 1979 durante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, la Iglesia latinoamericana establece en su trabajo pastoral la opción preferencial por los pobres.

Gustavo Gutiérrez Meriño, uno de los ideólogos de la Teología de la Liberación señalaba la necesidad de romper con el dualismo del pensamiento griego, que planteaba que el mundo tenía dos realidades, la temporal y la espiritual o las dos historias, la profana o la sagrada; pues en realidad solo existía una sola historia y es en esa historia donde el ser humano debe de plantearse la redención. “No se trata de esperar la salvación del cielo: el Éxodo bíblico nos muestra <<la construcción del hombre por él mismo en la lucha política histórica>>. Así, el Éxodo se vuelve el modelo de salvación no individual y privado, sino comunitario y <<público>>, cuyo objeto no es el alma del individuo como tal, sino la redención y la liberación de todo un pueblo dominado” (Ibíd., pág. 75).

Con respecto a las políticas desarrollistas, exportadas por el gobierno estadounidense hacia los pueblos latinoamericanos – por ejemplo, por medio de la Alianza Para el Progreso-, Gutiérrez planteaba su rechazo, ya que las calificaba como un simple reformismo y modernización, que en vez dar soluciones a las problemática de la pobreza, sólo buscaba fortalecer la dependencia de los países a los Estados Unidos. De forma que él

planteaba lo siguiente: “únicamente una quiebra profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia puede permitir el paso a una sociedad distinta. O, por lo menos, hacer que ésta sea posible” (Ibíd., pág. 75).

En su trabajo de investigación Michel Lowy (como se cita en Murga., pág. 77-78) condensa preceptos fundamentales y comunes entre los teóricos de la Teología de la Liberación, enumerándolos de la siguiente forma: “1) La lucha contra la idolatría (y no el ateísmo) como enemigo principal de la religión (la idolatría se refiere a la lucha contra los nuevos ídolos de la muerte adorados por los nuevos Faraones: la Riqueza, el Poder, la Seguridad Nacional, el Estado, la Fuerza militar, la <<civilización cristiana occidental>>); 2) la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final en Cristo y del reino de Dios; 3) una nueva interpretación de la Biblia y tomándolo como modelo de lucha por la liberación de un pueblo dominado; 4) una implacable acusación moral y social contra el capitalismo dependiente en tanto que sistema injusto y forma del pecado estructural; 5) la utilización del instrumento marxista para comprender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de lucha de clases; 6) la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha por la autoliberación; 7) el desarrollo de comunidades cristinas de base entre los pobres como nuevas forma de la Iglesia y como alternativa al modo de vida individualista impuesto por el sistema capitalista”.

Por otra parte, Löwy (como se cita en Murga., pág. 72) señala que la Teología de la Liberación “...surge primero en la intersección de las dos formas de cambio: los movimientos laicos (y ciertos miembros del clero) activos dentro de la juventud estudiantil, los barrios pobres periféricos, los sindicatos urbanos y rurales y las comunidades de base. En otras palabras: el proceso de *radicalización* de la cultura política católica latinoamericana desembocaría en la formación de la teología de la liberación no partió de la cúpula de la Iglesia para irrigar la base (...), ni de la base hacia la cúpula (...), sino más bien de la periferia hacia el centro” (Sic).

Ya sea si la transformación de la Iglesia comenzó desde las altas jerarquías o desde su base, la nueva postura daba una dinámica distinta al trabajo de los religiosos.

Es de mencionar que no toda la comunidad católica de Latinoamérica fue abierta a aceptar la Teología de la Liberación; y en cada país fueron surgiendo distintas tendencias internas; en éste caso, Guatemala no sería la excepción.

Según Murga (Ibíd. pág., 74), las cuatro tendencias más definidas fueron las siguientes: “1) un grupo reducido de <<integristas>> defensores de las ideas ultrarreaccionarias; 2) una poderosa corriente tradicionalista o conservadora, hostil evidentemente a la teología de la liberación y ligada orgánicamente a las clases dominantes así como a la curia romana (aquí podemos ubicar a la dirección del CELAM); 3) una corriente reformista y modernista que manifiesta cierta autonomía intelectual con relación a las autoridades romanas, que defiende los derechos humanos y apoya ciertas reivindicaciones sociales de los pobres (posición predominante en Puebla 1979 y en alguna medida en Santo Domingo 1992) y; 4) una minoría de radicales que no oculta su simpatía con la teología de la liberación y está dispuesta a solidarizarse con los movimientos populares, obreros y campesinos. Aquí se encuentra inclusive un sector mucho más radical representado por los cristianos revolucionarios (<<Movimiento de cristianos por el socialismo>> y otras tendencias que simpatizan con Camilo Torres, el sandinismo o el marxismo cristiano)”.

De esta manera las líneas del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación empujaron a un buen sector de la Iglesia Católica latinoamericana, a asumir un papel totalmente distinto al de ser un ente que legitimaba el poder establecido.

La Iglesia Católica para los pobres en Guatemala

La Iglesia Católica guatemalteca acató lo estipulado por el Concilio Vaticano II, sobre el proceso de modernización frente a los creyentes del país; sin embargo, la jerarquía católica propone hacer estos cambios de forma lenta, en contraposición con posturas de llevar los cambios de forma acelerada, principalmente con respecto al reconocimiento de las otras religiones. En este sentido, el CEG redacta un documento con el nombre

“Comunicado de la Jerarquía de Guatemala” con fecha del 9 de julio de 1964, en donde señala qué es lo que dice y no lo que no dice el Concilio (CEG, 1997).

“Se han señalado ya Comisiones para que en un asiduo estudio de las normas dadas por el Concilio y al mismo tiempo, de nuestras realidades comunitarias, vean la forma pronta, rápida y lo más uniforme posible de aplicación para toda Guatemala. A medida que se vayan publicando, esforcémonos todos en usarlas sin los intentos ni discusión de querer mantener “costumbres antiguas” que nos mantendrían en un estado de inacción, de falta de progreso y nos privarían de aquellas energías vitalizadoras que se perciben en todo el mundo católico bajo el impulso vitalizador de las determinaciones conciliares.

Deseosos los Srs. Obispos de Guatemala de que nadie sea víctima de engaño ni venga influenciado por una orientación errónea; creen oportuno comunicar el criterio que se debe guardar en lo que respecta a la unión de las iglesias, punto tan comentado” (Sic) (Ibíd. pág., 40).

El nuevo giro por parte de la Iglesia también tuvo eco en Guatemala, según Santiago Otero (2008), los principales documentos que influyeron a la Iglesia guatemalteca fueron la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* de 1965, las encíclica *Populorum Progressio* de 1967, los documentos de Medellín y las conclusiones del Sínodo sobre la Justicia en el Mundo de 1971.

Lo anterior se evidencia en el Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Guatemala (1997), que redacta su documento final con fecha 29 de enero de 1970, en donde la Iglesia Guatemalteca asume totalmente la doctrina del Concilio Vaticano II y las conclusiones de la Conferencia de Medellín.

“...El cristiano –cualquiera que sea su categoría- que rehuse asumir una responsabilidad concreta en la edificación y consolidación de un orden temporal, según el espíritu de Cristo, está traicionando su vocación y se aparta del camino de la salvación eterna (cf St 2, 1ss). “La búsqueda cristiana de la justicia es una exigencia de la enseñanza bíblica” y la Iglesia –jerarquía y fieles- no puede ser sorda al clamor de un pueblo, como el nuestro, que tiene “hambre y sed de Justicia”. En múltiples oportunidades los Obispos de

Guatemala, personal y colectivamente, han elevado sus voces, denunciando las injustas condiciones de atraso en todos los órdenes, que afectan a las grandes masas marginadas de nuestro pueblo y han presentado lineamientos concretos de acción, en búsqueda de la promoción social del hombre de Guatemala” (Sic) (Ibíd. pág., 85).

Otero (2008, pág. 56) detalla, como los documentos mencionados influyeron en el que hacer de la Iglesia: “Pues todo este caudal de documentos, fue configurando en la Iglesia guatemalteca un modo peculiar de ver, analizar y tomar decisiones en la realidad que le toca vivir. Este caudal magisterial de vitalidad pastoral fue asumido por la iglesia guatemalteca paulatinamente, no sin miedos, pero siempre con audacia, en varios acontecimientos pastorales de gran trascendencia pastoral para la Iglesia que peregrina en Guatemala, sobre todo con las Semanas de Pastoral de Conjunto, la primera en 1968, pero después siguió otra en 1971, y así sucesivamente...”.

En Guatemala, la Iglesia Católica había iniciado un importante trabajo pastoral durante las décadas de los cincuentas y sesentas; no obstante, con las nuevas disposiciones a raíz del Concilio II, para la década de los setentas, el mayor desarrollo de la estructura religiosa se vio fortalecido por medio de una readecuación en el trabajo organizativo de su grey, principalmente en el área rural –y de los sectores de juventud e indígenas-, por medio de la conformación de grupos religiosos y haciendo uso de las ciencias sociales, entre esas la antropología.

Lo anterior se observa en el comunicado “Documento Final de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Guatemala” con fecha del 29 de enero de 1970; que dice lo siguiente: “Pero pecaríamos de ilusos, si consideramos que el trabajo realizado ya es suficiente y no exento de notables deficiencias. A pesar de los avances realizados, reconocemos con humildad y valentía que somos responsables de un pueblo, que en impresionante porcentaje, ha revivido el bautismo, pero no ha sido suficientemente evangelizado y mucho menos adecuadamente catequizado. Reconocemos que no contamos con una eficiente pastoral para la juventud y otros sectores importantes de la comunidad humana; constatamos que muchas veces, por falta de una debida preparación misionera, se ha pretendido usar métodos inadecuados en la evangelización de nuestras grandes masas

indígenas, causando con ello dolorosas tensiones, que somos los primeros en lamentar” (CEG, 1997, pág. 84).

“Para salir al encuentro de estas y otras deficiencias en nuestra misión evangelizadora, los Obispos de Guatemala hemos asumido el compromiso formal de hacer una revisión a fondo de nuestros métodos pastorales contando con la ayuda decidida de expertos en los diversos campos de Pastoral y Catequesis y aprovechando los estudios realizados en los que podríamos llamar ciencias auxiliares, como la antropología, la lingüística y las ciencias pedagógicas” (Ibíd. pág., 84-85).

El trabajo pastoral tuvo tres corrientes: la sacramentalista que se reducía a la administración de sacramentos; la enfocada en los movimientos, que se centraba en el trabajo del apostolado seglar, llevando los denominados Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano; y la corriente desarrollista que buscaba soluciones paliativas a las problemáticas de la población, por medio del cooperativismo, ligas campesinas, comités de mejoramiento, construcción de escuelas e infraestructura básica (ODHAG, 1998c).

Con respecto a lo anterior la CEH señala lo siguiente “Era claro que desde los años setenta la Iglesia había orientado su trabajo pastoral de acuerdo a las líneas de los documentos de Medellín (1968) y Puebla (1979). La opción preferencial por los pobres exigía la inmersión en el mundo de los desposeídos y defender sus derechos...” (Sic) (CEH, 1999d, pág. 114)

Los grupos se organizaron en las diócesis y parroquias con los siguientes nombres: Círculos de Estudio Bíblico, Familia de Dios, Grupos de Acción Católica, Grupos de Catequesis y de celebración de la Palabra de Dios. Por otra parte, se fueron creando más centros de formación⁴ enfocados en la educación de dirigentes laicos; como catequistas, delegados de la palabra, animadores de la fe (ODHAG, 1998c).

⁴ “Así nacieron el Centro de Capacitación Campesina en Quetzaltenango, Casa de Emaús en Escuintla, Campo de Dios y Centro Apostólico en Izabal, Centro de Desarrollo Integral en Huehuetenango, Centro de Formación en San Pedro Sacatepéquez, San Marcos y Centro San Benito en Cobán, entre otros” (Ibíd., pág. 129).

“Son distintos los nombres, pero son conocidos los programas que se desarrollan... Hay unas constantes que se dan en todos ellos: tareas de concientización, conocimiento y análisis de la realidad nacional, conciencia social, lectura de la Biblia a la luz de la realidad, animación y organización comunitaria, evangelización liberadora, comunidades eclesiales de base... además de capacitación propia para cada trabajo, fuera éste agrícola, cooperativista, educativo, de salud o específicamente religioso. Estos centros fueron el corazón de la renovación de las comunidades y espacios de formación cristiana y capacitación social. Miles de campesinos tanto indígenas como ladinos participaron en cursos, encuentros, jornadas de trabajo” (Sic) (Ibíd., pág. 129).

Como se observa, este nuevo trabajo pastoral, tuvo un enfoque formativo bastante integral para el campesinado, que vivía en la extrema pobreza, pues abarcó no sólo lo religioso, si no también aspectos como lo organizativo, de alternativas productivas, sobre salud, y sobre todo, la interpretación de la realidad bajo la visión de la Doctrina Social de la Iglesia.

“La Iglesia asume que es parte de la evangelización la promoción humana, la dignificación social, la calidad de vida –en Guatemala este concepto se entendía como “crecimiento del nivel de vida”-; pero también la defensa de los derechos de los campesinos y trabajadores, la organización de sus esfuerzos, y el acompañar sus luchas para reclamar justicia y respeto a los derechos humanos” (Otero Diez, Memoria Viva, 2008, pág. 57).

Un buen sector de la Iglesia Católica guatemalteca fue llevando sus acciones a través de un proceso reflexivo de la situación histórica del país y las contradicciones que se desarrollan a nivel interno; esto fue develando a los religiosos como las políticas del Estado giraban alrededor de los intereses económicos y políticos de las elites militares, la oligarquía y empresas transnacionales; así como los intereses geopolíticos del gobierno estadounidense.

“En el trabajo pastoral se empieza a analizar la realidad social y, sobre todo, la realidad económica, en perspectiva histórica; y al ver esta dinámica, la Iglesia juzga que los gobiernos guatemaltecos no se pueden presentar con la calidad moral de verdaderos promotores del progreso social, la promoción de la justicia, la búsqueda de la paz, la

equitativa distribución de bienes... Más bien, la Iglesia cae en la cuenta de que el Estado guatemalteco más que mediador para resolver los conflictos sociales, e impulsar servicios para todos con una economía igualitaria, ha servido para preservar ciertos intereses particulares muy representativos de las altas esferas terratenientes y militares, que sí capitalizaban los servicios del Estado, sobre todo con la apropiación de tierras” (Ibíd., págs. 57-58).

Por otra parte inicia el acercamiento por parte de la Iglesia a la población indígena, tradicionalmente marginados por el clero tradicional. Con respecto a esto Otero (Ibíd., pág. 59) señala lo siguiente “La Iglesia organizó al pueblo indígena en Cooperativas, la Iglesia luchó por la tierra de los pueblos indígenas sin tierra; ahí está el ejemplo de los Misioneros Maryknoll en Huehuetenango, - entre ellos, el P. Guillermo Woods-, de los Misioneros del Sagrado Corazón en Quiché, de los Misioneros del IEME [Instituto Español de Misiones Extranjeras] en Petén, del trabajo eclesial en Izabal... Son ejemplos del compromiso de la Iglesia en la lucha por la dignificación de la persona humana, la justicia, el derecho a la tierra, a los salarios justos, a la salud, la educación y una vida digna”.

En resumen la nueva teorización por parte de la Iglesia guatemalteca cambió su postura frente a la población, comienza a dejar de ser un factor alienante que protege y legitima el funcionamiento de la “forma finquera del Estado”⁵, e inicia un proceso de convertirse en un elemento de cambio para el mejoramiento de las condiciones económica y sociales de la población, por medio de proyectos desarrollistas; así también un instrumento de denuncia sobre los poderes políticos y económicos, ante las violaciones a los derechos de las mayorías, principalmente a los sectores indígenas y campesinos.

Santiago Otero (Ibíd., pág. 64) describe dicho proceso con las siguientes palabras: “La Iglesia fue recuperando así la más genuina tradición de la Iglesia, que bebe de las fuentes transparentes del Evangelio y de la tradición de los Padres de la Iglesia, que fueron tan incisivos en materia social. Esto les permitió denunciar las máscaras del sistema, representado en un Estado que se presentaba cada vez con más insistencia con todas las

⁵ La “forma finquera del Estado” fue la configuración económica política y social que tomó el Estado Guatemalteco durante la época liberal, que abarcó desde 1871 a 1944; sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la época revolucionaria de modernizar al país y al Estado, aún en la actualidad existen remanentes de esa configuración del Estado como finca. (Tischler, 2001).

carencias de violencia que la historia le había tolerado. Era el resultado de la historia de aquel estado liberal y conservador, que degeneró en tantas y tan sangrientas dictaduras militares...”.

La Iglesia y la lucha política

Durante la década de los cincuentas, el trabajo pastoral desarrollista de la Iglesia Católica apostó a proyectos como cooperativas, ligas campesinas y la Acción Católica; esta última estaba conformada por campesinos con cierta estabilidad económica y estatus social, superior al de las mayorías, y que les permitió incursionar con prácticas de la Revolución Verde. Posteriormente estas estructuras fueron politizadas por la Democracia Cristiana, partido político allegado al arzobispo Rosell (ODHAG, 1998c).

La Acción Católica en su lucha en ocupar espacios claves de poder dentro de las comunidades, enfrentó las estructuras tradicionales religiosas y los seguidores de prácticas religiosas ancestrales denominadas como “La Costumbre” (Murga, 2005); por lo que muchas cofradías se acercaron a los partidos como el MLN y el PID (ODHAG, 1998c).

Sin embargo con la llegada de la Teología de la Liberación, el marxismo se convirtió en una herramienta para algunos religiosos, para poder interpretar la realidad del país. En 1965 las congregaciones Compañía de Jesús y Maryknoll iniciaron cursillos de capacitación social en las áreas rurales, invitando estudiantes avanzados de colegios religiosos de la ciudad. Estos cursillos dieron lugar a la conformación del proyecto Cráter (Ibíd.).

Así también, algunos religiosos comenzaron a tener relaciones y afinidades con los movimientos revolucionarios, como el caso de la religiosa Marjorie Melville y el del sacerdote Thomas Melville, ambos pertenecientes de la congregación Maryknoll:

“Marian Peter (Marjorie Melville) y Thomas Melville decidieron involucrarse en la guerrilla. El Padre Thomas, que estaba organizando cooperativas en Huehuetenango y Quetzaltenango, y se alteró cuando asesinaron a unos indígenas que él había formado. La

Hermana Marian Peter estaba organizando un proyecto de trabajo entre los indígenas que se llamaba Cráter. A través del Cráter los estudiantes de los colegios urbanos de clases acomodadas (Monte María, Liceo Javier, Liceo Guatemala) aumentaban su conciencia sobre la realidad alrededor de ellos. Por medio de los estudiantes bien concientizados, la Hermana Peter estableció contactos con el guerrillero Turcios Lima. En 1968 alguien informó al entonces Arzobispo de Guatemala (Cardenal Mario Casariego) sobre las actividades del Cráter. Inmediatamente el Arzobispo informó al gobierno. Como resultado de esto, a los religiosos extranjeros y a los estudiantes involucrados con el Cráter se les ordenó salir del país. Muchos de los estudiantes politizados fueron reprimidos. Luego de este incidente se sospechó de todos los Maryknoll en que venían a Guatemala” (Sic) (Ibíd., 1998c, pág. 71).

Los cursillos abrieron un espacio donde confluían tanto la nueva visión de la Teología de la Liberación como la revolución socialista por medio de las organizaciones guerrilleras; en otras palabras el marxismo y el cristianismo se fueron conciliando (Ibíd.).

“Por el año 1967 rebeldes armados comenzaban a aparecer, sin previa notificación, asistiendo a los cursillos. Afuera de los cursillos platicaban con los participantes privadamente. Ocasionalmente se dirigían al grupo entero. A través de los cursillos se estableció un proceso de integración entre los estudiantes de las ciudades y los campesinos. Los estudiantes trajeron el instrumento de análisis marxista a los indígenas-campesinos, que interpretaban su situación a la luz de la fe cristiana. Cuando llegó la crisis a los cursillos, las FAR se acercaron a los dirigentes de los cursillos, proponiendo la integración de los participantes en el movimiento revolucionario. En un rancho en Escuintla unos dirigentes de las FAR e integrantes de los cursillos llegaron a un consenso para establecer un Frente Revolucionario Cristiano; este frente invitaría a la comunidad cristiana indígena a la revolución. Los cursillos de capacitación social explican la polarización de algunos clérigos y religiosas” (Ibíd., pág. 71).

La Iglesia Católica y la organización campesina

A partir de 1972, un grupo de jesuitas crean el Centro de Investigaciones y Acción Social en una comunidad de la Zona 5, e inician un proyecto que se centra en la formación del campesinado, su concientización y su movilización; anteponiéndolas sobre otras acciones de desarrollo, que comúnmente otras congregaciones habían estado llevando (Murga, 2005).

Para llevar a cabo este proyecto se contemplaron factores “geo estratégicos”, pues los jesuitas estructuraron una red espacial que contemplara la Ciudad de Guatemala, que ofrecía los medios y recursos de la modernidad, y de ahí poder articular el Altiplano indígena con la Costa Sur y sus plantaciones. Así, los jesuitas fueron coordinando su trabajo con otras congregaciones, de forma que ellos se centraron en la Ciudad de Guatemala, sur del Quiché y Chimaltenango; los sacerdotes del Inmaculado Corazón en el norte del Quiché y los sacerdotes de Sagrado Corazón de María en la Costa Sur (Ibíd.).

“El centro de operaciones era evidentemente la ciudad de Guatemala. Desde allí, se estaba a sólo un paso del departamento indígena más próximo a la capital (Chimaltenango) que a su vez conectaba directamente con el departamento del Quiché al norte y Escuintla al sur. La idea era perfecta, se trataba de crear una red que articulara el corredor de las migraciones campesinas y el territorio de las grandes plantaciones. Para ello, se hacía un trabajo intenso de formación y concientización en los municipios de San Juan Comalapa, San Martín Jilotepeque, San Andrés Itzapa (Chimaltenango), varios municipios del departamento del Quiché y los municipios de Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla). Se pensó, pues, en trabajar directamente en los lugares proveedores y receptores de mano de obra para las plantaciones y poner en pie una organización susceptible de reagrupar y movilizar al campesinado ligado a las grandes plantaciones agroexportadoras de manera temporal o permanente” (Ibíd., pág.83).

El objetivo era unir a los campesinos esporádicos traídos del altiplano, con los trabajadores permanentes de la costa en las reivindicaciones por sus derechos laborales.

“Se trataba de movilizar a la enorme masa de campesinos provenientes del altiplano indígena dentro de la dinámica de las luchas sociales de los obreros agrícolas. Y esto, con un objetivo más amplio: movilizar a los campesinos <<proletarizados>> en la lucha de clases al lado de los otros proletarios” (Ibíd., pág.83-84).

Este es el contexto en que surge el Comité de Unidad Campesina (CUC), que enfoca su campo de acción en el corredor de las migraciones temporales –también conocidos como “cuadrilleros”- provenientes de las comunidades indígenas y los obreros agrícolas mestizos permanentes –llamados “rancheros”- o jornaleros –voluntarios- de las grandes plantaciones.

La reacción interna ante la renovación de la Iglesia Católica guatemalteca

Así como se observó a nivel latinoamericano, dentro de la Iglesia Católica guatemalteca no todos los religiosos comulgaban con la nueva postura del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín; sobre todo algunos religiosos en las altas jerarquías.

“...una parte de la jerarquía sigue juzgando que es fundamental mantener esas buenas relaciones por el bien de la sociedad guatemalteca, dado que a la Iglesia le corresponde el servicio de trabajar por acrecentar el bien espiritual, y al Estado le corresponde lo demás, el bien temporal de los ciudadanos” (Otero Diez, Memoria Viva, 2008, pág. 57).

Un claro ejemplo de lo anterior era la actuación del cardenal Mario Casariego, que a pesar de haber sido víctima de la extrema derecha guatemalteca⁶, mantuvo una postura conservadora con respecto al papel de la Iglesia, como instrumento de alienación al servicio de las clases dominantes; por ejemplo, la ODHAG señala que el Cardenal llegó a decir

⁶ En 1968 escuadrones de la muerte secuestraron al arzobispo de Guatemala, monseñor Mario Casariego, con el propósito de responsabilizar a las FAR. El secuestro se frustró. Habiéndose imputado el hecho a la Mano Blanca, dos de sus dirigentes, Raúl Lorenzana Morales y Carlos Padilla, fueron detenidos, pero ambos fueron asesinados cuando eran trasladados en una patrulla de la Policía Nacional hacia los tribunales, con las manos esposadas. Los policías que los custodiaban habían abandonado la radiopatrulla inmediatamente antes del atentado y salieron ilesos. Los tribunales no consignaron a ninguna persona por el asesinato, a pesar de la sospecha de participación de los custodios en el hecho (Sic (CEH, 1999c, pág. 132))

“voté contra cada punto de Medellín”, en relación al documento elaborado en la Conferencia Episcopal de 1968 (ODHAG, 1998c, pág. 69). Dicha postura chocaba con la CEG⁷ que estaba más dispuesta a trabajar a en la transformación de la Iglesia Católica.

“La CEG se encontraba en un forcejeo con el cardenal Casariego. Varias veces la Conferencia quiso dar pasos en la línea conciliar y de Medellín, pero quedaba frenada por el veto del arzobispo. Él prefería arreglar cada conflicto Iglesia-Estado mediante la intercesión personal ante las autoridades gubernamentales” (Ibíd., pág. 129).

La ODHAG (Ibíd., pág. 131) señala un incidente muy interesante, que refleja muy bien las diferencias de carácter político ideológico de las dos jerarquías eclesásticas. Después del terremoto ocurrido el 4 de febrero de 1976, que conmocionó a toda Guatemala, Casariego mandó un mensaje por radio donde dijo: “*Dios había puesto el dedo sobre Guatemala y ojalá no fuera a poner la mano*”.

La frase es congruente con la imagen de un Dios como un rey déspota, que como amo, juez y verdugo realiza un castigo severo a sus súbditos para hacer sentir su poder. En otras palabras, el terremoto es una catástrofe dirigida como castigo a los guatemaltecos para recordarles, de quien es en realidad el detentor del poder; por lo tanto, todo el que viole la ley o dude sobre la legitimidad del orden establecido, debe ser escarmentado, al punto de morir.

Mientras tanto, la CEG esperó que el Cardenal se ausentara para poder publicar la carta pastoral Unidos por la Esperanza, en donde los obispos reconocían virtudes del pueblo guatemalteco como la solidaridad mostrada después del terremoto (ODHAG, 1998c); pero a la vez, la Carta señalaba las injusticias que vivía la población, así como las desigualdades económicas y sociales que existían y se mantenían dentro de Guatemala.

“Guatemala vive bajo el signo del subdesarrollo y de la dependencia que aparta a nuestros hermanos no sólo del goce de los bienes materiales, sino de su propia realización como seres humanos... Vivimos realmente en una situación de pecado, que nos afecta a

⁷ La Conferencia Episcopal de Guatemala fue creada en 1964 (Ibíd); y consiste en un colegio de obispos que analiza y toma decisiones con respecto a la situación de la Iglesia Católica dentro del país (Otero Diez, Memoria Viva, 2008).

todos... Las llamadas clases altas, formadas por los que detentan la riqueza y el poder han ido cediendo paulatinamente al avance de la inmoralidad, al deseo inmoderado de lucro, a la búsqueda insaciable del placer. Es increíble la bajeza y la decadencia moral que se descubren en muchos de estos sectores de nuestra sociedad... Es aquí donde con mayor claridad y dramatismo aparece la injusticia que vive nuestra patria... Este grave problema de la tenencia de la tierra agrícola y urbana, está en la base de toda nuestra situación de injusticia... ha creado y mantiene un clima de tensión, inseguridad, de miedo, de represión en nuestro país... Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor y de la angustia... La represión no se hace esperar y hemos entrado... en lo que se ha dado en llamar la terrible 'espiral de la violencia', a la opresión responde la subversión, a la subversión la represión y así, poco a poco, el clima se hace más exasperante y el baño de sangre que padece nuestra patria es de características insufribles” (Ibíd., pág. 131)

La crítica social, el apoyo a los movimientos populares y la opción preferencial por los pobres que planteó la Carta tuvo un fuerte impacto dentro de la sociedad guatemalteca, pues se realizaron versiones populares para que fuera distribuida por toda la red de social de la Iglesia a través de los delegados de la palabra, animadores de comunidades y líderes sociales (Ibíd.).

Pero las divergencias a consecuencia del nuevo giro por parte de la Iglesia alcanzó a la misma CEG, pues surgieron algunas diferencias durante la elaboración del texto “Fe y Política” (elaborado en febrero de 1978); donde se aclaraban los deberes pastorales de los religiosos frente a la grey, y donde los obispos asumían una postura sobre lo que denominaban “una verdadera participación democrática” (Ibíd., pág. 129). Esta fisuras, como las llama Otero (2008), tardaron algunos años en saldarse; sin embargo señala que se inició una corriente de unión entre los obispos de Quetzaltenango, El Quiché, Huehuetenango, San Marcos, Izabal, Escuintla y Zacapa.

La represión del Estado Contrainsurgente a la Iglesia Católica durante las décadas sesentas y setentas

El fortalecimiento organizativo de la Iglesia a través del trabajo pastoral en toda Guatemala comenzó a ser reprimido por el Estado Contrainsurgente a inicios de la década de los setenta. Esta represión fue sistemática y enfocada a todos los católicos tanto laicos como religiosos.

Una de las estrategias utilizadas contra la Iglesia fue por medio de acusaciones públicas por parte de altos funcionarios públicos, donde señalaban que la Iglesia Católica desestabilizaba al Estado y respondía a fines comunistas.

Muchas de estas acusaciones vinieron del vicepresidente de la República, Mario Sandoval Alarcón, líder del partido de ultra derecha Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que en algunas ocasiones señaló a la Iglesia Católica, de convertirse en una entidad anárquica a raíz del Concilio Vaticano II; y volverse un factor que agrava la violencia dentro de Guatemala, a partir de su capacidad de manipular la población sobre todo al sector indígena (El Imparcial, 1976b).

Cinco meses después de la anterior declaración el Vicepresidente vuelve a acusar a la Iglesia Católica guatemalteca, pero ahora a nivel internacional ante la Conferencia Mundial Anticomunista, celebrada el 17 de abril de 1977 en Taipei, donde declara: “Muchas veces... ..hemos sentido desfallecer al ver cómo niños <<snob>> juegan al comunismo, sin comprender que van contra los intereses propios y de su patria, y más grave aún, cuando uno de los bastiones más sólidos en la lucha contra el comunismo, y lo habla con toda claridad, nuestra iglesia católica que agrupa a millones de hombres, hoy ha sido uno de los vínculos más importantes con los cuales el comunismo ha llegado al pueblo, a los indígenas y a nuestra gente humilde” (El Imparcial , 1977, pág. 6).

Esta declaración está dirigida especialmente hacia el proyecto Cráter, en donde - como se dijo antes- se vinculó a estudiantes de colegios católicos de clase media y alta, con la realidad que vivía la población campesina del país.

A esto, la CEG (CEG, 1997, págs. 162-163).responde con el documento: “Comunicado de los Obispos de Guatemala” de fecha 4 de mayo de 1977, en donde señala: “La Iglesia tiene la obligación de proclamar la justicia en el campo social y tiene el derecho de denunciar las injusticias, fruto del pecado. Así lo enseña el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual...” “...la Iglesia en Guatemala realiza una serie de actividades, fomentando obras y proyectos, que tienden a que los hombres sean más conscientes de su vocación humana y cristiana, de sus derechos y responsabilidades, de su obligación de contribuir con su trabajo al bien de la colectividad, de su deber de cumplir con las obligaciones propias del ámbito familiar, profesional o social. Es penoso sin embargo que haya quienes, al constatar toda actividad de la Iglesia, la consideren como vehículo del comunismo internacional o como fomentadora de la lucha de clases”.

“El 4 de mayo de 1977 la CEG respondió a las acusaciones de Mario Sandoval Alarcón, líder del MLN, de que la Iglesia era vehículo del comunismo internacional. La polémica sobre los espacios eclesiales continuó durante los siguientes meses” (ODHAG, 1998c, pág. 132).

Sin embargo las agresiones contra la Iglesia y sus creyentes se fueron endureciendo, ya que cualquier elemento simbólico católico, era blanco de sospecha de ser un elemento de subversión como lo señala un testigo ante la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999d, pág. 109): “*En muchos lugares la gente comenzó a enterrar todo lo que delatará en su casa que era perteneciente a la Acción Católica: la Biblia, el catecismo, el rosario, las imágenes, de forma que si llegaba el Ejército viera una casa de campesino común donde no había ningún objeto religioso*”.

Según Otero (2008), la persecución hacia la Iglesia y su trabajo pastoral inició a raíz de las cooperativas creadas, principalmente las denominadas de “Ahorro y Préstamo”; pues estas generaron rechazo por parte de sectores locales, que se aprovechaban de las necesidades de los indígenas, que en ese momento era la mayoría de los campesinos.

En enero de 1980 las comunidades jesuitas en Guatemala son amenazadas de muerte por la estructura paramilitar, Ejército Secreto Anticomunista (ESA), que cumplía

funciones de escuadrón de la muerte; posteriormente también se verían amenazados otros sectores de la Iglesia (CEG, 1997).

Expulsión de los sacerdotes extranjeros

La política de resistencia a la entrada de congregaciones religiosas al territorio, instaurada a partir de la Reforma Religiosa⁸; comienza a flexibilizarse a partir de la década de los cincuentas. Los religiosos extranjeros inician su trabajo misionero y se incrementan en el transcurso de la siguiente década -el número de sacerdotes aumentó de 346 en 1959 a 608 en 1970- a raíz de la descentralización de la Iglesia (ODHAG, 1998c).

Las y los misioneros de las congregaciones dividieron su trabajo geográficamente de la siguiente forma: Los Marycknoll en Huehuetenango, los del Sagrado Corazón en Quiché, los Dominicos en las Verapaces, los del Sagrado Corazón de María en Escuintla, los Franciscanos, los Carmelitas, los Capuchinos, los Jesuitas y los del Instituto Español de Misiones extranjeras cubrieron diferentes áreas y actividades (Ibíd.).

Una de las razones de por qué muchos religiosos extranjeros se fueron involucrando en los procesos de cambio de las comunidades, se debía a que éstos eran enviados a los lugares más alejados y abandonados del país; y como señala Murga (2005, pág. 73): “<<el contraste entre las condiciones de vida de su país de origen y la miseria absoluta que descubrirían en su tierra de misión provocó entre ellos una verdadera conversión moral y religiosa al movimiento de liberación de los pobres>>”.

De forma que el Estado Contrainsurgente guatemalteco recurrió a la expulsión de sacerdotes extranjeros como una forma de reprimir y coartar el trabajo pastoral que éstos hacían con sus feligreses. Pues como explica Otero (2008) con las siguientes palabras: “... el gobierno militar estaba mandando un mensaje a la Iglesia de que no toleraría de ninguna

⁸ Esta reforma fue realizada durante los años de 1871 a 1874 por los gobiernos de Jorge García Granados y Justo Rufino Barrios, con el propósito de separar y regular la relación de Iglesia y Estado, garantizar la libertad de culto, así como la abolición del catolicismo como religión oficial. Para llevar estos cambios, se expulsaron religiosos, se suprimieron los monasterios y las órdenes religiosas (Lujan Muñoz, 1998).

manera que la Iglesia, en sus estructuras locales y pastorales, se prestara a ser promotora de cambios y transformaciones que pudieran significar una crítica al sistema establecido”.

La expulsión de sacerdotes del territorio nacional no era una estrategia nueva, pues los primeros tres años de la Revolución Liberal, el Estado expulsó del país a varios religiosos, entre ellos al mismo Arzobispo de Guatemala (Lujan Muñoz, 1998). Así que, siguiendo estas antiguas prácticas, en marzo de 1974, el Presidente del Congreso de la República acusa de intervenir en las elecciones presidenciales a cinco sacerdotes extranjeros que trabajaban en las diócesis de Huehuetenango, El Quiché y Quetzaltenango; y el Director General de Migración les cancela definitivamente su residencia, expulsándolos del país.

A esto, la CEG (1997, pág. 103) protesta por medio de un telegrama –también publicado en un boletín de prensa- , con fecha del 11 de marzo de 1974, dirigido al presidente de la República Carlos Arana Osorio en donde exponen lo siguiente: “LOS OBISPOS MIEMBROS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA INDIGNADOS DISPOSICIÓN DEL DIRECTOR GENERAL DE MIGRACIÓN DE CANCELAR RESIDENCIA A VARIOS SACERDOTES OBLIGANDOLES A ABANDONAR NUESTRO PAÍS EN BREVE PLAZO, JUSGÁNDOLA ARBITRARIA Y SIN RAZONES VALEDERAS PROTESTAMOS POR LO QUE CONSIDERAMOS ABUSO DE PODER Y SOLICITAMOS MEDIDA SE REVOCADA” (Sic).

El Presidente de la República responde escribiendo un telegrama a Juan Gerardi - quien fungía en ese momento la presidencia de la CEG- ratificando su disposición y lanzando una advertencia a los demás sacerdotes extranjeros que trabajaban en Guatemala con las siguiente texto: “Monseñor Juan Gerardi Conedera, Presidente de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Palacio nacional 13 mar 74. Refiérame su mensaje de ayer. No les debe extrañar que el gobierno de la República cancele residencia en el país a cualquier extranjero que abusando de la hospitalidad de Guatemala se inmiscuya en política, especialmente cuando se trate de sacerdotes, que olvidando que la misión de la iglesia está sobre intereses temporales, se apartan del ejercicio de su ministerio contraviniendo claros preceptos legales. En la misma forma se procederá contra todos aquellos que observen esa misma conducta, contraria a sus propias reglamentaciones y a las leyes del país,

perjudicando la imagen de la propia iglesia a la que pertenecen. Atentamente. Carlos Arana Osorio” (Sic) (Otero Diez, Memoria Viva, 2008, pág. 60).

Pero aparte de la expulsión, el Estado Contrainsurgente también recurrió a controles, por medio de trámites burocráticos, con el objetivo de evitar la entrada al territorio nacional a sacerdotes que ellos identificaban como problemáticos.

“El 12 de marzo de 1974, el Ministro de Gobernación, Roberto Herrera Ibargüen, dirigía una carta al señor Nuncio Apostólico, Mons. E. Gerada, donde después de expresar que el gobierno de la República respeta las creencias religiosas y da facilidades para trabajar a sacerdotes extranjeros, "se ha comprobado que los señores obispos a pesar de haber sido advertidos algunos de ellos, no han evitado que dichos sacerdotes se entremetan en la política nacional, por esta razón el gobierno de la República, manteniendo siempre el respeto a la religión católica, se ve en el penoso caso de tener que cancelar la residencia a algunos de dichos sacerdotes". Y añade por si las cosas no quedaran bien explicadas: "Ahora bien, con el propósito de evitar en lo futuro tales anormalidades que podrían llegar a enfriar las buenas relaciones mantenidas hasta la fecha entre el gobierno de la República y las autoridades de la Iglesia Católica, ruego a Vuestra Excelencia comunicar a los señores Obispos de la República, que en lo sucesivo deberán presentar sus solicitudes de ingreso de sacerdotes extranjeros a la Dirección General de Migración con la debida anticipación, antes de su ingreso al país; sin este requisito previo, se lamentará no darle trámite a ninguna solicitud de esa naturaleza"” (Ibíd., págs. 60-61).

En junio de 1978 la religiosa española Raymunda Alosó Queral, que trabajaba en la diócesis de Las Verapaces fue expulsada del país (CEH, 1999d).

Cinco meses después el sacerdote diocesano Carlos Stetter, de origen alemán, fue capturado en Huehuetenango por el Ejército de Guatemala, lo llevaron al cuartel del Departamento y de ahí lo trasladaron a la Ciudad Capital, de ahí lo condujeron a la frontera con El Salvador, donde fue desnudado y expulsado del país (Falla, 1992).

La razón de la expulsión se debió a que Stetter -sustituto del Guillermo Woods- fue visualizado como un estorbo en Ixcán, pues el Cura era testigo de los acciones contra la

población; era radioaficionado, por lo que se comunicaba con todo el mundo por ese medio en alemán; y por que la presencia de la Iglesia Católica competía frente a Acción Cívica del Ejército, con beneficiar a la población del área (Ibíd.).

Asesinatos a sacerdotes

Asesinato del padre Guillermo Woods

El primer sacerdote asesinado fue el estadounidense Guillermo Woods, él trabajaba en la región del Ixcán, departamento de Quiché como misionero de la orden Maryknoll. Como se expuso anteriormente, la congregación Maryknoll levantaba fuertes sospechas por parte del Estado Contrainsurgente a raíz del involucramiento de dos de sus miembros a la lucha revolucionaria.

El sacerdote Woods fue fundador en 1969 de la Cooperativa Ixcán Grande, en donde trabajó varios proyectos relacionados a salud y vivienda. Este trabajo le trajo serios problemas, pues fue acusado por altos funcionarios del gobierno del presidente Laugerud de recibir apoyo de Cuba, de robar dinero a los campesinos y de desacato a las leyes guatemaltecas (Otero Diez, Padre Guillermo Woods, 2006)⁹.

Esta desconfianza hizo que el Ejército cateara sus casas de habitación en la comunidades de Xalbal y después en el Mayalán, pues las fuerzas castrenses acusaba al Cura de ser enlace con guerrilla y que traficaba con armas (Falla, 1992).

Posteriormente a esto, Woods le escribió una carta al presidente Laugerud, fechada el 17 de mayo de 1976, en donde le pide su colaboración y lo invita a conocer el Proyecto Ixcán, así también le cuenta que teme por su vida pues “El juzgaba que había algunos altos funcionarios del gobierno, probablemente también miembros de las Fuerzas Armadas, quienes estaban en contra mía y de mi trabajo”; también enfatiza que: “...nunca he tenido

⁹ En una conversación entre el embajador estadounidense Francis E. Meloy y Woods; el Embajador le confió al Sacerdote que dichos funcionarios eran el general Fausto Rubio Cornado, ministro de agricultura; el general Romeo Lucas García, ministro de defesa; y el coronel José Sandoval Torres, que fungía como comandante militar del Quiché (Ibíd.).

ninguna relación con guerrilleros y que no tengo ideales políticos” (Otero Diez, Padre Guillermo Woods, 2006, págs. 167-168).

Woods se convirtió en un objetivo militar, ya que era un obstáculo en el control del poder local por parte del Ejército en la región. Según Ricardo Falla (1992, pág. 92), el Sacerdote jugaba un puesto clave “...en las cooperativas del Ixcán, en la tramitación de las tierras, en la comercialización de productos (con su avioneta y otras) y en general en la comunicación hacia afuera, gracias al sistema de radios y de vuelos”.

El 20 de noviembre de 1976, -seis meses y tres días después de escribir la carta al Presidente-, Woods muere junto a cuatro acompañantes, en su avioneta cuando volaban de Guatemala a Ixcán. La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999d, pág. 109) dice que la avioneta “estalló durante el vuelo¹⁰, mientras tanto Otero afirma que: “Fue derribado cuando sobrevolaba el departamento de Quiché, concretamente sobre las montaña conocida por la gente ixil de San Juan Cotzal, como Jaq’vintav, bajo el gran cerro Ulav, cerca de la aldea Vichivalá” (Otero Diez, Padre Guillermo Woods, 2006, pág. 173); posiblemente a mano de francotiradores cuando la aeronave volaba cerca de las montañas.

Las investigaciones por parte de las autoridades sobre la muerte de Woods y sus acompañantes, presentaron fuertes anomalías como: vicios de procedimiento¹¹, contradicciones¹² y deficiencia en los peritajes¹³; así también se dio entorpecimientos a investigaciones independientes¹⁴. Por lo que se deduce que todas estas acciones y otras más, respondieron al encubrimiento del asesinato del Sacerdote y sus acompañantes (Ibíd.).

¹⁰ Los acompañantes del Woods eran John Gauker, especialista en construcción; Selwyn Puig, fotógrafa; Ann Kerndt, colaboradora de la Fundación Direct Relief; y David Okada, medico (Ibíd.).

¹¹ El Ejército movió de forma ilegal los cuerpos de víctimas, sin esperar que un Juez de Paz se presentara a levantar acta sobre cómo fueron encontrados (Ibíd.).

¹² En un primer momento los medios de comunicación informaron que dentro de las víctimas habían dos niños que no habían podido ser reconocidos (El Imparcial, 1976a). Los informes de Aeronáutica Civil señalaron que Woods se había estrellado a consecuencia del mal tiempo, pero Guy Gervais pilotó ese mismo día varias veces esa ruta y señaló que el cielo estaba completamente despejado en el área del percance (Falla, 1992); otra contradicción fue, que los peritajes decían que la aeronave se había incendiado completamente, cosa que no fue así (Ibíd.).

¹³ Ron Chernow realizó una investigación un año y medio después del accidente y encontró que ningún investigador de Aeronáutica Civil puso un pie en el suelo; sino, se limitaron a sobrevolar en helicóptero el área donde se estrelló la avioneta (Ibíd.).

¹⁴ El Gobierno de Guatemala evitó que Armand Edwards de la Oficina de Seguridad de Transportación Nacional de los Estados Unidos pudiera llegar a hacer su evaluación al lugar del percance (Ibíd.).

El impacto simbólico sobre la muerte de Woods en las comunidades se manifestó por medio de la oralidad, a través de rumores y anécdotas que señalaban la participación del Ejército en el derribo de la aeronave, así como su intención de mantener impune el delito. Como lo demuestra Falla (1992) al recoger los siguientes comentarios de las personas: “...no nos dimos cuenta cómo murió”... “unos decían que fue derribado por bala, y otros dicen que se chocó con un palo.” “...después más tarde se supo la mera razón, de que si fue derribado por unos soldados en ese lugar” (Ibíd. pág. 18).

“...comentaron los de la malaria que trabajaban por San Juan Cotzal, que un grupo de soldados baleó la avioneta; se comentaba que había gente que andaba cerca cuando le balearon el avión y que los soldados no dejaron acercarse a ver el avión” (Ibíd. pág. 18).

“...llegó su mamá de los Estados Unidos a la capital. Tiene un timbre (un sello) en la caja y es prohibido abrirla. Para que no lo vea, el gobierno puso un timbre, lo puso para que no se abriera” (Ibíd. pág. 18).

“...el coronel Castillo¹⁵ en 1978 contaba con tragos: ‘yo no soy el culpable, pero otros coroneles planificaron la muerte del padre’” (Ibíd. pág. 20).

Así también, Falla registra como la muerte de Woods tuvo un matiz profético dentro de la comunidad, pues fue tomado como un presagio no entendido, sobre la represión y masacres que sufriría la población:

“Dice el testigo catequista: “no sabíamos qué va a suceder. Pensamos que sólo él va a morir” (Falla, 1992, pág. 20) .

Todo lo anterior sobre lo acontecido con percance de la avioneta—tanto las contradicciones como el pensar de la población— coincide con la conclusión de la CEH (1999c) que vincula la muerte de Guillermo Woods a acciones represivas dirigidas a religiosos católicos.

¹⁵ “El coronel Fernando Castillo fue colocado por el gobierno de Kjell Laugerud como Coordinador nacional de las cooperativas y fungió, después de la muerte de Woods, como el enlace inmediato entre la Cooperativa del Ixcán y el gobierno y el ejército. Conocía las interioridades del ejército y las integridades del Ixcán” (Falla, 1992, pág. 20).

Asesinato del padre Hermógenes López

El siguiente sacerdote en ser asesinado fue el Padre Hermógenes López Coarchita, quien fungía como párroco, desde 1966, de la parroquia de San José Pinula. López trabajó mucho por la organización de sus feligreses, promoviendo proyectos y comités de ayuda (CEH, 1999b).

Desde su parroquia Hermógenes López asumió una postura crítica frente a las distintas problemáticas que afrontaba el municipio de San José Pinula, lo que llevó a enfrentarse a los cacicazgos locales. Un ejemplo de lo anterior es la carta que el Sacerdote le escribe a un ex alcalde que tenía mucho poder dentro de la comunidad:

“Estamos en peligro de perder nuestras aguas y no podemos ante tal peligro, permanecer impávidos ... En mi modesto esfuerzo ... he tocado todas las puertas posibles ... solamente me faltan dos. Una de estas últimas es la de usted”. “...Una mañana [nos encontramos] como a eso de las diez ... Acababa usted de dejar el honroso cargo de alcalde. Y usted me ofreció sus buenos oficios como siempre y me dijo que prácticamente usted seguiría siendo el alcalde. Me habló de sus seguras influencias ... el retrato que usted me hizo de usted mismo lo delineó con rasgos de influjos de peligro y de miedo. Aquellos ‘poderes’, entonces, y aquellas influencias, deben servir para algo; y qué bien está usarlas a favor del pueblo ¡No hacerlo, es ingratitud! Dejar de hacerlo, sospecha de complicidad. Póngase entonces al servicio del Pueblo con esos dones o habilidades con que el Cielo le ha adornado, y sabemos que calidad de hombre se esconde en el nombre de...” “Consciente de que esta carta me sitúa en el límite del peligro, me atrevo a firmarla con la nitidez de la verdad...” (CEH, 1999f, pág. 128)

La identificación con la comunidad también llevó a Hermógenes López a realizar una fuerte lucha ante la instauración del proyecto de la empresa Aguas S.A. y los dueños de las fincas del municipio, que buscaba entubar el agua de los riachuelos de la región para abastecer a la Ciudad de Guatemala, no importando que estas medidas terminarían afectando al medio ambiente y los campesinos de San José Pinula (Ibíd.).

Otro adversario del Sacerdote fue el Ejército de Guatemala, pues Hermógenes López se opuso férreamente al servicio militar y al reclutamiento forzoso discriminatorio, haciendo que el Ejército eximiera a los reservistas de San José Pinula y Fraijanes a no realizar el entrenamiento militar durante el año de 1978 (Ibíd.).

Este trabajo pastoral comunitario trajo muchos problemas al sacerdote de San José Pinula, pues durante cuatro años recibió amenazas de muerte; sin embargo, Hermógenes López estaba consciente a los peligros que estaba expuesto, pero no declinó en sus labores, y en vez de velar por su seguridad, tomaba acciones dirigidas a la protección los demás.

La CEH (Ibíd., pág. 129) registra lo siguiente: “El sacerdote recibió también anónimos en los que se le amenazaba de muerte, acusándolo de comunista. Estas amenazas determinaron que el padre Hermógenes decidiera siempre trasladarse solo. *“Prefiero ir solo, temo por ustedes... no teman, yo ya tengo mis alforjas llenas”*, decía al rechazar los ofrecimientos de compañía. A pesar de las amenazas el religioso persistía en sus labores cotidianas, sosteniendo: *“Si mi misión es dar la vida, así lo haré, pero nunca me echaré atrás en la causa que estoy defendiendo”*. En su homilía del 25 de junio de 1978, Hermógenes López, casi prediciendo su muerte, pronunció las siguientes palabras: *“Sí es necesaria la sangre de uno de nosotros para que haya paz en Guatemala, yo estoy dispuesto a derramar la mía”*”

Cuatro días después, el sacerdote de San José Pinula publicó en varios periódicos una carta abierta dirigida al presidente Kjell Laugerud, en donde le solicitaba la supresión del Ejército. Al día siguiente de la publicación, el 30 de junio, día del Ejército y día de toma de posesión del nuevo presidente Lucas García acribillan a Hermógenes López (ODHAG, 1998c).

El operativo del asesinato fue montado en un camino que era comúnmente transitado por el Sacerdote. El día del hecho, él regresaba a su parroquia después de haber visitado a uno de sus feligreses (Ibíd.).

Según la información recogida por la CEH (1999f, págs. 129-130), los hechos sucedieron de la siguiente forma: “El vehículo del sacerdote se desplazaba despacio y se detuvo justo al llegar a la primera curva, a menos de un kilómetro del trayecto, en medio de

dos elevaciones desde cuya cima se ve clara y fácilmente el camino y a quien transite por él. Según un testimonio, *“cuando la camioneta [del padre Hermógenes] venía, estaba un carro negro en los cerritos, entonces el hombre estaba como mirando ... el carro que estaba descompuesto y no estaban esperando al padre. Ya cuando el padre venía ... no lo dejaron pasar ... lo arrinconaron al paredón ... cuando se oyeron los disparos”*. Se escucharon dos detonaciones. *“Vi que del paredón brincaron dos hombres ... la mudada de los hombres se les miraba negra”*. De inmediato reaccionaron los vecinos: *“Nos acercamos al camino, cuando vimos por los cerritos se miraba una parte del pick-up, de la palangana... dijimos, es el padre”*. Un carro oscuro, posiblemente negro, *“grande, de ocho cilindros ... que no era de persona conocida”* se retiraba entonces a toda velocidad en dirección a San José Pinula.

En los medios de comunicación, señalan que el cadáver del sacerdote había quedado *“...recostado en el asiento junto a su biblia bañada en su propia sangre”* (Prensa Libre, 1978, pág. 14). Elemento muy significativo, teniendo en cuenta el discurso del Hermógenes López cinco días antes.

Según testimonios presentados a la CEH (1999f, pág. 130), el sacerdote de San José Pinula, ya había comenzado a ser víctima de seguimiento algunos días antes, pues el vehículo que participó en el hecho ya había sido visto por personas tanto en el pueblo como en la carretera: *“Ese carro lo vio el pueblo seguirle a él ... ese carro llegaba, volvía a regresar ... más o menos iban cuatro con el que manejaba ... eran jóvenes ... de unos 20 a 25 años ... como cualquier común y corriente”*.

Las conclusiones que llega la CEH, es que el sacerdote San José Pinula fue *“ejecutado por sujetos que contaron con la posterior protección y encubrimiento del Estado, cuyas entidades faltaron gravemente a su deber de investigar y sancionar los hechos”* (Ibíd., pág. 131-132) y la causa del crimen fue que Hermógenes López haber perturbado *“... los intereses de quienes ejercían sin ley ni contrapeso su poder económico”*.

La muerte del Padre Hermógenes López sería el preámbulo de una escalada de violencia dirigida a la Iglesia Católica, durante el gobierno de Lucas García (ODHAG,

1998c) que seguiría la desaparición forzada de Conrado de la Cruz¹⁶ y el asesinato de Walter Voodeckers, en Santa Lucía Cotzumalguapa.

¹⁶ El caso de Conrado de la Cruz está muy relacionado con las agresiones hacia Walter Voordeckers, por lo que se abordará en el capítulo final.

Capítulo 3

El Estado Contrainsurgente guatemalteco del gobierno de Lucas García

Configuración del Estado Contrainsurgente y la Doctrina de Seguridad Nacional

Bajo el discurso del pensamiento del Anticomunismo¹⁷, surgido a partir de la bipolaridad del poder mundial entre los bloques socialista y capitalista (Taracena Arriola, 2012); se da el derrocamiento del presidente Arbenz, por parte de grupos mercenarios apoyados por el gobierno Estados Unidos, así como la traición del Ejército Nacional en 1954 (Gleijeses, 2004).

Así se trae abajo el objetivo de la Revolución, de quebrar la forma histórica de Estado guatemalteco, denominada por Sergio Tischler (2012) como “oligárquica-liberal”.

Tischler (Ibíd., pág. 45) explica lo siguiente: “La síntesis a la que aspiraban los revolucionarios era la unidad del país en una *forma estatal* que vendría a cristalizar la negación histórica de siglos de dominio oligárquico en el país. Una forma del poder nacional que apuntaba a la abolición del país de los señores de la tierra y de la finca como núcleo de determinación estatal”¹⁸.

Pero este sueño revolucionario no lograría realizarse, pues en Guatemala a partir del golpe de Estado de 1954, se instauraría el pensamiento del Anticomunismo como “el eje rector del régimen político y social”. A partir de ese momento, la política de Estado se

¹⁷ Es de acotar que el pensamiento del Anticomunismo tenía como base, el rechazo de los alcances igualitarios del comunismo y su concepción materialista; y la defensa del individuo, de la propiedad privada y la religión- (Taracena Arriola, 2012).

¹⁸ El proyecto político de la Revolución respondía a orientar al país a un capitalismo moderno. Muchas de las reformas propuestas por el periodo revolucionario, como la reforma agraria y la industrialización, fueron llevadas a cabo en países como Corea del Sur y Taiwán, obteniendo grandes resultados comparados con Guatemala (Gleijeses, 2004).

enfocaría en buscar y castigar a las personas afines a los gobiernos de la Revolución, señalándolos como comunistas y estigmatizarlos socialmente, al punto de llegar a fichar a 72 mil ciudadanos (Taracena Arriola, 2012, pág. 219).

Estas acciones no tenían sólo el fin de provocar un castigo moral, sino también difundir el miedo y autocensurar a muchos sectores sociales. Con el tiempo, el Anticomunismo sobreviviría al gobierno Liberacionista, logrando institucionalizarse dentro del sistema político, educativo y religioso del país (Ibíd.).

De manera que, este truncamiento de modernización del Estado guatemalteco, el mantenimiento del sistema de explotación y desigualdad social, el cierre de los espacios políticos, entre otros factores; generaron condiciones para que distintos sectores sociales se organizaran en diversas formas de oposición –tanto desde lo político hasta lo militar-, en la búsqueda de un cambio estructural para el país (Dirección de los Archivos de la Paz [DAP], Secretaría de la Paz [SEPAZ], 2011a).

“...a partir de la década de los sesenta, la inestabilidad aumentó hasta alcanzar una condición peligrosa de ingobernabilidad permanente. Primero tuvo lugar el alzamiento militar del 13 de noviembre de 1960. Un año después se concederían las manifestaciones contra el fraude electoral, seguidas de las protestas masivas, en los meses de marzo y abril de 1962, que adquirieron un tono pre insurreccional, hasta llegar al golpe de Estado de marzo de 1963” (CEH, 1999a, págs. 122-123).

Desde la óptica de Norbert Lechner (citado en DAP, SEPAZ, 2011a), lo anterior no es extraño, pues la agudización de la lucha de clases dentro de los países como Guatemala, va generando desestabilización de la estructura de dominación política y económica.

Por otra parte, la oposición política hacia el régimen fue vista por el Estado bajo la óptica del Anticomunismo, percibiéndola como una seria amenaza para el control político de la oligarquía guatemalteca y empresas transnacionales; sino también, para el proyecto de dominación imperialista de los Estados Unidos.

Esta amenaza se refleja en la Política de Defensa Interna de Ultramar de los Estados Unidos, elaborada durante el mandato de su presidente John F. Kennedy –1961 y 1963–, dictando lo siguiente: “Asistir en la inmunización de sociedades vulnerables que aún no son amenazadas por la subversión comunista. Apoyar a los países donde la subversión está latente o es incipiente, para derrotar la amenaza, removiendo las causas antes que el estadio de insurgencia haya sido alcanzad. Ayudar en el establecimiento o fortalecimiento de las organizaciones de inteligencia y seguridad interna, de tal manera que sean capaces de enfrentar la amenazas de la subversión” (CEH, 1999a, pág. 118).

Como se observa, aunque se puede decir que el proceso de creación del Estado Contrainsurgente guatemalteco surge a partir del pensamiento Anticomunista del gobierno Liberacionista; es la directriz que genera la Política de Defensa Interna de Ultramar la que propicia su constitución.

Lo anterior se comprueba fácilmente de forma cronológica, pues el Estado Contrainsurgente en Guatemala se formaliza precisamente durante los gobiernos de Ydigoras Fuentes –1958 al 1963– y de Peralta Azurdia –1963 a 1966–; en la reconfiguración del Estado con una política de carácter transversal, donde sus instituciones priorizaban sus acciones, antes que nada, en la eliminación de cualquier persona o grupo que atentara contra el régimen (DAP, SEPAZ, 2011a).

“Una vez iniciadas las operaciones militares y en aplicación del enfoque de seguridad nacional, los restantes elementos del poder nacional, el económico, el político y el social, debían actuar para fortalecer la hegemonía militar dentro de una concepción de “guerra total” (CEH, 1999a, págs. 120-121).

Sobre el párrafo anterior, es de acotar que la Guerra Total la define el Diccionario Militar del Ejército de Guatemala (s.f. a), como: “Guerra sin restricciones en al que se emplean todos los medios y recursos disponibles, por entrar en juego la supervivencia de un sistema y modo de vida o como nación soberana” (Sic).

Esta definición del concepto, es coherente con las acciones militares llevadas por la institución castrense; que estableció, que para la *defensa de los intereses nacionales*, no se

debía plegar a las regulaciones legales del país, ni tampoco a la observancia de los derechos humanos (CEH, 1999a).

En realidad la Doctrina de Seguridad Nacional, como lo señala la Comisión de Esclarecimiento Histórico “...era una estrategia de acción para la defensa de una ideología y no un cuerpo doctrinario, como lo haría presumir su nombre” (Ibíd., pág. 118); que procuraba mantener el control social por medio de la perplejidad, la incertidumbre, el alarmismo y la indecisión; de la población (DAP, SEPAZ, 2011c).

La anterior aseveración lo respaldaría el general Héctor Alejandro Gramajo, al señalar que: *“El nuevo orden político que se implantó en Guatemala, era el producto de la interpretación guatemalteca de la Doctrina de Seguridad Nacional de los Estados Unidos, que identificaba al comunismo como su primera y más peligrosa amenaza”* (CEH, 1999a, pág. 119).

La Doctrina generaría en Guatemala, que el Estado llevara a cabo no solamente acciones antidemocráticas y violaciones a derechos humanos, sino que también, se superara en magnitud ante las acciones de represión de los demás regímenes del continente (García, 2005).

Del Enemigo Interno al Delincuente Subversivo

Una de las categorías claves para entender la represión social de la Doctrina de Seguridad Nacional, fue la de Enemigo Interno, pues ahí es donde se define quienes son las personas u organizaciones que pueden ser consideradas como enemigas, por lo tanto deben ser eliminadas.

El concepto de Enemigo Interno proviene de un nuevo replanteamiento de la teoría militar – surgido a partir de la Segunda Guerra Mundial-, denominado Guerra Moderna; en donde se propone que la confrontación, ya no sólo se debe llevar en el frente militar, sino también en lo político, económico y psicológico; con el objetivo de obtener el apoyo

incondicional de la población por todos los medios posibles –como por ejemplo el terrorismo- (Trinquier, 1965).

Según Roguer Trinquier (Ibíd., pág. 58).-uno de los principales teóricos militares de la Guerra Moderna¹⁹- señala que para ganar una guerra es necesario ser rígidos en la identificación del enemigo: “En la guerra moderna el enemigo no es tan fácil de identificar. No hay frontera física que separe a los dos campos. La línea que marca la diferencia entre el amigo y el enemigo puede encontrarse muchas veces en el corazón de la nación, en la misma ciudad donde se reside, en el mismo círculo de amigos donde uno se mueve, quizás dentro de su propia familia. Es más bien una línea ideológica, que tiene que ser perfectamente bien descubierta si queremos determinar pronto quiénes son en realidad nuestros adversarios y a quiénes tenemos que derrotar”.

Así también, Trinquier (Ibíd., págs. 59-60) reflexiona sobre la situación de los ejércitos ante la posible legalidad que puede proteger a sus enemigos, como se da en los partidos políticos: “Gracias a esta cubierta de legalidad con que se protegen nuestros adversarios pueden llevar a cabo su labor hasta crear un clima que sea favorable a la causa que persiguen, no sólo dentro del país, sino también en tierra extranjera; y de paso pueden establecer en nuestro territorio los elementos necesarios para el perfecto funcionamiento de su organización.

Después de la identificación del adversario, Trinquier (Ibíd., pág. 61) agrega: “Cuando conozca la existencia de un individuo que, en cualquier orden de cosas, ayude al objetivo del enemigo, tendrá que considerarle traidor y deberá tratarlo como tal”.

La influencia de esta postura teórica militar se advierte en las directrices de la Doctrina de Seguridad Nacional, y por ende, repercute en el Ejército de Guatemala; lo anterior se evidencia en el documento Manual de Guerra Contrainsurgente (como se cita en García, 2005, pág. 397), con fecha de 1965, impartido a militares del Ejército de Guatemala en el Centro de Estudios Militares, que define el concepto de Enemigo Interno:

¹⁹ Roger Trinquier fue un alto oficial francés, que a partir de su experiencia en las guerras anticoloniales de Indochina –Vietnam- y Argelia, hace una crítica sobre las acciones militares para el sometimiento de los movimientos revolucionarios y de liberación colonial; así también, fue asesor de militares estadounidenses en la guerra antiguerrilleras en las bases de Corea y Japón (Trinquier, 1965).

“El enemigo interno está constituido por:

- Todos aquellos individuos, grupos u organizaciones que por medio de acciones ilegales tratan de romper el orden establecido.
- Aquellos elementos que, siguiendo consignas del comunismo internacional, desarrollan la llamada Guerra Revolucionaria y la subversión en el país.
- Aquellos individuos, grupos u organizaciones que sin ser comunistas tratan de romper el orden establecido”.

Con relación a este texto, el coronel español Prudencio García (Ibíd., págs. 397-398) experto en sociología militar, infiere lo siguiente: “La definición de esta tercera y última categoría resultó trágica y mortífera en un grado de amplitud insospechada. Obsérvese que en ella se incluyen personas y grupos no englobados en las dos categorías anteriores: aquéllos que sin ser comunistas (pues ello les hubiera incluido en la categoría segunda), y sin actuar en la ilegalidad (pues ello les hubiera incluida en la categoría primera), trataban de “romper el orden establecido”. Con ello, todos los opositores políticos, defensores de derechos humanos, activistas sindicales o estudiantiles aunque fueran democráticos, ajenos a la violencia, no comunistas y actuantes en la legalidad, y que trabajaban legítimamente como adversarios políticos activos del “orden establecido” (representado por las múltiples dictaduras militares que llegaron a cubrir en aquellas décadas prácticamente todo el continente), es decir todas aquellas personas y organizaciones que de un modo u otro se oponían legítimamente a aquellas dictaduras, se vieron “metidos en el mismo saco” y automáticamente incluidos en esa tercera categoría”.

En resumen, cualquier persona, grupo u organización en Guatemala, que afectara de alguna manera los intereses del Estado Contrainsurgente o de sus funcionarios, podía ser catalogada como “grupos de apoyo” o “fachadas de la subversión”, y ser parte del Enemigo Interno; tal como sucedió con pueblos indígenas, partidos políticos de oposición, asociaciones estudiantiles, organizaciones gremiales, organizaciones de derechos humanos, comités comunitarios; así como iglesias y grupos religiosos.

Es de señalar que también corrieron esa suerte los extranjeros y organizaciones internacionales –como congregaciones religiosas-, a las que se les acusó de traer ideas exóticas al país.

Lo anterior, muestra lo lógico que fue para el Estado Contrainsurgente ver en los religiosos extranjeros y los miembros de la Iglesia Católica seguidores de la Teología de la Liberación, como objetivos a eliminar.

Pero para llevar a cabo dicha eliminación era necesario utilizar métodos clandestinos e irregulares, a fin de garantizar resultados rápidos y contundentes, característicos de la Guerra no Convencional²⁰ (CEH, 1999a).

Para mayor eficacia en la eliminación del Enemigo Interno, era necesario influir dentro de la población civil en el sentido de obtener su colaboración para realizar sus operativos de eliminación, para eso se recurrió a realizar prácticas de Operaciones Psicológicas²¹ (OPSIC) en todos los ámbitos de la sociedad guatemalteca con el fin de de implantar tanto dentro del imaginario de de la ciudadanía –y también de la tropa-, la idea de Enemigo Interno, bajo el nombre de “Delincuente Subversivo”.

Según los documentos titulados “PRINCIPIOS PARA OPSIC AGRESIVAS” y “ARGUMENTOS A USAR EN NUESTRAS O.P.SIC.” concernientes a Operaciones Psicológicas del Ejército de Guatemala –publicados por el oficial de Inteligencia Gustavo Adolfo Díaz López–, señalaban a los individuos identificados bajo la categoría de Delincuente Subversivo, como: comunistas, traidores a la patria, antidemocráticos, con intenciones de implantar sistemas totalitarios, manipuladores de los pobres, mentirosos y terroristas (Díaz López, 2008, págs. 372-373).

²⁰ Según el Diccionario Militar (Ejército de Guatemala, s.f. a), la Guerra No Convencional se define como: “Espectro amplio de operaciones militares y paramilitares conducidas en territorio ocupado por el enemigo, controlado por el enemigo o políticamente sensible. La guerra no convencional incluye la guerra de guerrillas, la evasión y escape, la subversión, el sabotaje, las misiones de acción directa, y otras operaciones de baja visibilidad, secretas o clandestinas. Estas actividades correlacionadas de la guerra no convencional pueden ser llevadas a cabo únicamente por personal predominantemente nativo, generalmente apoyado y dirigido en diversos grados por una fuente externa, en tiempo de guerra o paz”.

²¹ Según el Diccionario Militar (Ejército de Guatemala, s.f. b), las Operaciones Psicológicas consisten en: “Actividades psicológicas preplaneadas que se llevan a cabo en tiempo de paz y de guerra que van dirigidas hacia auditorios enemigos, amigos y neutrales, y que buscan inducir actitudes y comportamientos favorables al logro de objetivos militares y políticos. Incluyen operaciones estratégicas, operacionales y psicológicas tácticas”.

Con respecto a las capacidades de los Delincuentes Subversivos, el documento titulado “PSICO POLÍTICA”, usado por el Centro de Estudios Militares, señalaba que éstos utilizaban el lavado de cerebro con el objetivo de dominar el pensamiento y las convicciones de individuos, funcionarios de organismos internacionales y de las masas populares; con el fin de conquistar a las naciones que tenían como enemigas. El objetivo final era: “El dominio de la mente creando un hombre nuevo sin Dios, sin principios y sin moral” (Ibíd., pág. 371).

El método de los delincuentes subversivos –según el documento mencionado– era la infiltración en todos los sectores sociales y organismos internacionales; así también, la infiltración y el ataque a la Iglesia, y la agresión a la familia (Ibíd.).

Esta construcción simbólica del Delincuente Subversivo buscaba deshumanizar al Enemigo Interno ante la población, planteándolo como un monstruo, poderoso y sin escrúpulos, que atentaba contra todas las estructuras sociales más básicas para la sociedad guatemalteca (El Imparcial , 1977), como lo son la Iglesia, que se configura como la institución que resguarda la espiritualidad de la población; y la familia, que se presenta como el elemento primario para la conformación de la sociedad; con la intención de obtener la mayor legitimidad por parte de la ciudadanía, sobre la magnitud de las acciones de aniquilamiento.

El gobierno del general Romeo Lucas García

La crisis de legitimidad

Con la instauración del Estado Contrainsurgente guatemalteco y su formalización legal por medio de la Constitución de 1965 de carácter anticomunista, los procesos electorales fueron restrictivos y antidemocráticos con relación a las nuevas organizaciones partidarias; no obstante, el Estado Contrainsurgente no abandonó el uso de la máscara de ser un Estado democrático, pues mantuvo cierta formalidad que respaldara su legitimidad.

Con lo anterior Figueroa Ibarra (2011, pág. 22) señala: “...existía una constitución que explícitamente prohibía a partidos de ideología comunista o con vinculaciones internacionales aunque formalmente garantizaba, entre otros, los siguientes derechos: el de los individuos a expresar libremente sus ideas, ciertas libertades sindicales y políticas y la división de poderes. Existía un congreso de diputados, en el cual estaban representados los partidos políticos permitidos y desde 1966 hasta 1982 hubo procesos electorales para elegir presidente de la república cada cuatro años. Pero este andamiaje democrático en lo fundamental solamente fue eso: un recurso del Estado y de la clase dominante, para construir hegemonía, una acartonada escenografía que fácilmente se desplomaba. Así, la Constitución se convertía en fuerza material, solamente en aquellos aspectos que beneficiaban a la clase dominante y en lo demás casi era letra muerta; las libertades democráticas y sindicales que consignaba existieron precariamente...”.

Sin embargo, con la llegada del gobierno del general Carlos Arana Osorio en 1970, esta máscara democrática empieza a caer, frente a una nueva política que buscaba que el Ejército adquiriera un mayor control político y económico del país²² (CEH, 1999a), de forma que los resultados electorales comenzaron a ser alterados de forma masiva y generalizada a partir de 1974; así también, se inició la costumbre de que el candidato oficial debía ser el antiguo ministro de la defensa de la administración anterior (Gálvez Borrel, 2008).

Bajo los anteriores lineamientos, las elecciones del 5 de marzo de 1978, llega a la presidencia de la República, el ex Ministro de la Defensa del gobierno saliente y candidato oficialista, el general Romeo Lucas García, acompañado de Francisco Villagrán Kramer para ocupar el puesto de vicepresidente.

No obstante a lo anterior, es necesario señalar que esta candidatura se dio después de una crisis política, generada por el rompimiento de la antigua alianza entre el Partido Institucional Democrático y el Movimiento de Liberación Nacional, que había llevado a la

²² Los gobiernos de Arana Osorio y de Kjell Laugerud llevaron la doble política de aplicar sistemáticamente planes contrainsurgentes y a la vez, impulsar proyectos de desarrollo económico y social en que el Estado asumía un papel protagónico; por lo que el Ejército no debía reducirse a las actividades militares, sino también involucrarse en el desarrollo económico. Esto llegó a tal nivel, que muchos militares se aprovecharon económicamente de los proyectos desarrollistas que promovían (CEH, 1999a).

presidencia Kjell Laugerud; de forma, que Lucas y Villagrán son propuestos a los cargos por una nueva alianza partidaria, conformada por el Partido Revolucionario y el Partido Institucional Democrático (CEH, 1999a).

Según las cifras oficiales, Lucas García obtiene 269,973 sufragios -siendo el 42.3% del total del escrutinio-, frente al candidato del Movimiento de Liberación Nacional y el Frente de Unidad Nacional, Enrique Peralta Azurdia que obtuvo 211,393 votos -33.1%-; y el candidato de la Democracia Cristiana Guatemalteca, Ricardo Peralta que quedaría en tercer lugar con 156,730 votos -24.5% (Gálvez Borrel, 2008, pág. 127).

A los ocho días después de las elecciones generales, el Congreso de la República lleva a cabo las elecciones de segundo grado -como lo dictaba la Constitución de 1965-; pero, sin los diputados de la Democracia Cristiana Guatemalteca, en donde le da el triunfo al binomio de Lucas y Villagrán (Ibíd.)

Lo anterior generó que el Movimiento de Liberación Nacional llevara protestas públicas en todo el país, así como la interposición de recursos de nulidad de las elecciones a favor de su candidato; así también se dieron disturbios, atentados terroristas, llamados a la sedición y surgimientos de un grupo paramilitar llamado “Milicias Obreras Guatemaltecas” (Ibíd.).

La poca legitimidad del régimen político del Estado, se vio en la tendencia a la abstención electoral de dicha elección, la ODHAG (1998c, pág. 89) señala que sólo participó un 15% del electorado; mientras la CEH (1999a, pág. 184) registra un 44.5% de votantes; aún así, Lucas y Villagrán fueron los candidatos electos menos votados en la historia de Guatemala.

La coyuntura internacional

Al inicio de su mandato, Lucas García se encontró con una coyuntura política internacional bastante agitada, sobre todo en la región centroamericana. Cuba y la Unión Soviética a través de sus análisis geoestratégicos de la región y su valoración de debilidad

de los Estados Unidos, apoyaban más a los movimientos revolucionarios en sus esfuerzos de alcanzar el poder (ODHAG, 1998c).

Por otro lado, las distintas movilizaciones guerrilleras revolucionarias dentro de los países centroamericanos en la década de los setenta, hicieron que los Estados Unidos replantearan su política intervencionista, asumiendo un mayor protagonismo (Taracena Arriola, 2012).

Honduras experimentaba una crisis política a partir del golpe de Estado a manos de una Junta Militar; en Nicaragua, el asesinato del periodista Pedro Joaquín Chamorro y la toma del Palacio Nacional por el Frente Sandinista para la Liberación Nacional aceleraba el triunfo revolucionario que se daría en julio de 1979; ese mismo año, en el mes de octubre, en El Salvador se daría un golpe por una Junta Militar que prometía cambios como una Reforma Agraria (ODHAG, 1998c).

Es precisamente la Revolución Sandinista y el alto nivel de confrontación militar que alcanzó el proceso revolucionario en El Salvador lo que provocó un mayor interés para la geopolítica mundial en la región (Taracena Arriola, 2012). Así también, dichos sucesos fueron generando dentro de Guatemala grandes expectativas en los distintos sectores que buscaban un cambio en la estructura política. (Ibíd.).

La agresiva política de represión de los militares guatemaltecos provocó un alejamiento del gobierno estadounidense –esto a consecuencia del fracaso en Vietnam y una política más enfocada en los derechos humanos- (Taracena Arriola, 2012); no obstante, también se debe al trabajo de denuncia que hicieron distintas organizaciones de derechos humanos; tal como se registra el informe Guatemala Nunca Más: “...en septiembre de 1979 Amnistía Internacional organizó una campaña contra los crímenes en Guatemala, afirmándose que en los últimos 16 meses los asesinatos, secuestros y torturas habían costado la vida de 2,000 personas. En febrero se creó el Frente Democrático Contra la Represión, agrupando a 150 organizaciones. El 30 de marzo el presidente Lucas protestó por la decisión de los Estados Unidos de suspender una ayuda militar de US\$ 200,000. (ODHAG, 1998c, págs. 105-106).

A pesar de la aparente desaprobación de los Estados Unidos, los militares guatemaltecos siguieron con su forma de hacer la guerra, como lo señala el mayor de infantería Gustavo Adolfo Díaz López: “En el Salvador los EEUU decidieron involucrarse para detener la ofensiva marxista, en tanto que Guatemala fue abandonada a su suerte, pero paradójicamente fue ese factor el que permitió que el Ejército pudiera combatir exitosamente, a su propio estilo, sin interferencias ni condicionamientos” (Díaz López, 2008, pág. 139).

El distanciamiento con los Estados Unidos, hizo que el Estado Contrainsurgente guatemalteco estrechara relaciones con Taiwán e Israel, que se convertirían en sus principales aliados, por el entorno de la alta hostilidad que amenazaban sus regímenes (Taracena Arriola, 2012); así también, con países del cono sur como Colombia, Argentina y Uruguay que apoyarían a Guatemala en entrenamiento de personal de inteligencia enfocado en operaciones contra subversivas (Díaz López, 2008).

La situación económica y social del país

La situación económica que enfrentó el gobierno de Lucas también fue sumamente difícil, pues durante la década de los setenta, el país adolecía de una mortalidad general que doblaba la cifra de los demás países centroamericanos; también presentaba el mayor nivel de mortalidad infantil, neonatal, pos neonatal y mortalidad preescolar –estas mortalidades evidenciaban el problema nutricional que enfrentaba la población-; por otro lado, la expectativa de vida era la más baja, con 49.3 años de promedio; además, Guatemala tenía la mayor tasa de mortalidad por enfermedades infecciosas y parasitarias; esto era lógico, pues también contaba con el menor porcentaje de población con acceso al agua potable (Figuroa Ibarra, 2011, pág. 123).

A finales de la década de los setenta, los trabajadores se encontraban en la siguiente condición: Con respecto a los salarios René Arturo Orellana (citado en Figuroa Ibarra, pág. 123), presenta lo siguiente “...el 43% de los asalariados vivía con un promedio de 66 centavos de quetzal al día, mientras que el 65% lo hacía con un promedio de 1.34 quetzales

diarios. En esos mismos años, el costo diario del mínimo vital era Q.8.16 en las ciudades, mientras que en el campo era de Q.4.66; el de la dieta mínima era de 3.27 y 2.85 respectivamente no es raro entonces que desde mediados de los setenta las encuestas realizadas en el seno de las familias de asalariados urbanos y rurales demostraran que el 84.4% de los obreros agrícolas evidenciaban un déficit en su presupuesto familiar, sucediendo lo mismo con el 50.3% de los asalariados urbanos. Si tomamos como año base a 1972, el índice de costo de vida nos hace llegar a la conclusión de que en enero de 1979 el poder adquisitivo del quetzal había descendido a 46.7%”.

El economista Julio Alfonso Figueroa Gálvez (citado en Figueroa Ibarra, pág. 124)-calculó que en 1973, la plusvalía en el país ascendía a un promedio del 300%.

En el último año de la década de los setenta, concluye la tendencia de crecimiento económico iniciada en 1950, iniciando un proceso de recesión económica. Esto afectó al gobierno de Lucas García, que fue sufriendo un acelerado desgaste; ya que, la alianza entre políticos, militares y empresarios que pretendían promover el desarrollo económico con estabilidad política, que se pretendió hacer desde 1970, se fue desquebrajando a causa de rivalidades internas y la corrupción²³ (CEH, 1999a, pág. 187).

Con respecto a los problemas de la economía guatemalteca: “Los precios del café descendieron a partir de 1979, la producción de algodón disminuyó en 35.7%, la del petróleo con destino al exterior en 15%. Desapareció el níquel como rubro de exportación. El comercio decreció y el “boom” del turismo se convirtió en un espejismo por la recesión internacional y la violencia interna. La tasa de crecimiento del PIB principio a bajar en 1979, hasta hacerse negativa en 1982 y 1983. Para enfrentar la recesión, el gobierno de Lucas García incrementó la inversión pública (lo que le permitiría también mejorar los negocios al amparo del Estado, vía la creciente corrupción pública), por lo que recurrió al endeudamiento externo e interno. Ello incrementó la monetización, presionó sobre la estabilidad cambiaria y generó más inflación” (Gálvez Borrel, 2008, pág. 106).

²³ Por ejemplo, el informe Guatemala Nunca Más señala que el coronel Héctor Montalbán y su familia: “supervisaban y autorizaban los préstamos para los proyectos de la administración pública a través del EMP” (ODHAG, 1998c, pág. 107).

La utilización del terror como mecanismo de control social

Como se ha ido explicando, el gobierno de Lucas, se debe ver como una continuidad del proyecto político militar iniciado por gobierno del general Arana Osorio y seguido por Kjell Laugerud; por lo tanto, en su período se arrastraron y agudizaron las contradicciones internas que el país experimentaba en toda la década de los setenta (ODHAG, 1998c).

De forma que, se mantuvo el terrorismo de carácter masivo, iniciado a fines del régimen de Kjell Laugerud, como una las formas principales de coerción, marcando un precedente de carácter ejemplificante; como lo fue la masacre de Panzós -en el primer gobierno- y posteriormente, en el gobierno de Lucas, el caso de la masacre de la embajada de España (Figueroa Ibarra, 2011) .

Con la continuación de las masacres, Lucas apuesta a la legitimación de su gobierno por medio de lo que Elsa Blair llama la Teatralización del Exceso, consistente en la destrucción total y por medio de actos de violencia en estado puro, por parte de las fuerzas del Estado. Como sucedió en las masacres, en donde la violencia se desborda y termina matizando el mismo hecho (Blair, 2004, pág. 168); he ahí la razón que estos acontecimientos tuvieran características dantescas.

Bajo esta lógica, la represión por parte del Estado en el gobierno de Lucas fue en aumento, sobre todo a raíz del desgaste nacional e internacional que arrastraba, Figueroa Ibarra señala que: “...entre 1966 y 1980, alrededor de 25 mil personas habían sido asesinadas o desaparecidas, de las cuales el 20% (5 mil) fueron víctimas del terror del gobierno luquista durante el período comprendido entre julio de 1978 (fecha en que él inició su período presidencial) y junio de 1981 (Amnistía Internacional, 1977, 1981; FDCR²⁴, 1981). Estas cifras de víctimas del terrorismo de Estado son sumamente elevadas, si se toma en cuenta que la población guatemalteca en aquellos años estuvo entre los 5 y 7 millones de habitantes” (Figueroa Ibarra, 2011, pág. 20).

²⁴ Frente Democrático Contra la Represión.

Así también se mantuvo el programa de modernización, con respecto a la organización, redesplicue territorial y renovación de equipo del Ejército, para el afrontamiento del Conflicto Armado Interno (ODHAG, 1998c).

El Terrorismo de Estado se utilizó en la eliminación de organizaciones democráticas y populares urbanas; y también en reprimir al movimiento campesino (Ibíd.). Figueroa Ibarra (2011) coincide con lo anterior, pues señala que el objetivo del gobierno de Lucas eran obreros, campesinos o individuos de las capas medias asalariadas, pues la represión tenía un contenido de clase específico, que tenía como fin el mantenimiento del sistema político económico.

En un Informe de Amnistía Internacional (citado en Figueroa Ibarra, pág. 20), señala que: "...la gran mayoría de las víctimas de esta acción violenta por parte de las fuerzas de la autoridad apenas si poseían rango social alguno, siendo parte de la población urbana pobre y de la población campesina..."; además, señala que el Centro de Investigación y Documentación Centroamericana registró que: "84% de las víctimas del terrorismo de Estado en 1977 percibía un ingreso mensual menor de 100 dólares".

En resumen, el gobierno de Lucas, desde su inicio, padecía de una ilegitimidad histórica frente a la ciudadanía; tanto por preceder de un sistema político restringido y antidemocrático, así como el de llegar al poder con duros señalamientos de haber sido de forma fraudulenta, hasta para los mismos sectores de derecha.

Sin embargo, la ilegitimidad también se da por la forma de ejercer el poder, pues como señala Figueroa Ibarra (Ibíd.), el gobierno de Lucas -al igual que sus antecesores- tiene como estrategia la utilización del terrorismo de Estado, como su principal recurso para "la reproducción ampliada de la sociedad en su conjunto".

El fin del Estado Contrainsurgente, es someter a la sociedad Guatemalteca a un Consenso Pasivo por medio del terror. Un Terror de Estado que sirva como neutralizador de la población, sumiéndola en la impotencia y sentimiento de debilidad frente al monstruo represivo del orden reinante; de esta forma, el ciudadano se limita de cualquier intento de

transformación y asuma una posición de conformismo ante una situación irreductible (Ibíd.).

Figueroa Ibarra (Ibíd., pág. 37) comenta lo siguiente: “Hay diversos mecanismos para aniquilar dicha voluntad, los cuales son sino el resultado de experiencias de algún contenido científico que han sido realizadas en Argelia, durante la dominación colonial francesa (Fanon, 1983) o basados en la experiencia inglesa en Malasia, norteamericana en Filipinas y Vietnam (Maestre, 1969) y por supuesto los experimentos realizados en América Latina, en los que Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y la propia Guatemala ocupan un destacado lugar”.

Capítulo 4

Walter Voordeckers en Santa Lucía Cotzumalguapa durante la lucha campesina

Santa Lucía Cotzumalguapa ha sido uno de los municipios que forman el departamento de Escuintla²⁵; su territorio fue asentamiento humano desde miles de años, gracias a las riquezas de sus suelos para la agricultura, en comparación a otras regiones del país; además, el municipio cuenta con una situación geográfica estratégica, pues es accesible por distintas rutas comerciales²⁶ (Molina Calderón, 2005).

Durante el inicio del siglo pasado, el monocultivo –del algodón y la caña- fue configurando la estructura de la tenencia de la tierra en Santa Lucía Cotzumalguapa, acelerando el proceso de expansión del latifundio (Impunity Watch, 2011); así también, al despojar de tierras al campesinado, la agroindustria fue absorbiendo el uso de la fuerza laboral de la mayoría de la población, pues a pesar que habían otras formas de cultivos e industrias, fue la producción de azúcar la principal actividad económica del municipio²⁷.

A finales de la década de los setentas e inicios de los ochenta, la producción económica y la tenencia de la tierra en la Costa Sur era sumamente inequitativa, ya que eran contadas las familias –entre esas los Herrera Ibargüen, Zimiliano García, los García Granados, los Campollo- las dueñas de 520 de carácter latifundista, con las que producían 200 veces más ingresos que las 378 mil fincas y los 74 mil campesinos sin tierra (Forster, 2011, págs. 575-576).

²⁵ “Municipio del departamento de Escuintla. Municipalidad de 2a. categoría. Área aproximada: 432 km². Nombre geográfico oficial: Santa Lucía Cotzumalguapa. Colinda al norte con Yepocapa (Chimaltenango), al este con La Democracia, Siquinalá y Escuintla (Escuintla); al sur con La Gomera y Tiquisate (Escuintla); al oeste con Tiquisate (Escuintla) y Patulul (Suchitepéquez)” (Ibíd., pág. 59).

²⁶ “Esta misma situación geográfica logró que, a través de la historia, se establecieran allí importantísimos asentamientos humanos y ciudades que controlaban el paso e intercambio de bienes y personas. En las épocas prehispánica y colonial funcionaron varias ciudades y pueblos que, precisamente, aprovecharon esas circunstancias” (Ibíd., pág. 46).

²⁷ No es extraño que en la actualidad, se considera que Santa Lucía Cotzumalguapa se ubica en lo que llaman “el corazón de la industria azucarera”; pues cuenta con una gran cantidad de ingenios, y la mayoría de sus tierras sirven solamente al cultivo de la caña (Ibíd.)

Sin embargo, la agro industria de la caña le era insuficiente la fuerza laboral local, durante la temporada de la zafra, de forma que recurrían –como lo hacen hasta la fecha- al uso de mano de obra de campesinos indígenas traídos del Altiplano del país; no obstante, las condiciones de trabajo eran terribles, Cindy Foster (Ibíd.) registra esto, con la situación de los trabajadores de los Cerritos, que a pesar de estar ubicada en el municipio de Escuintla, no cambiaba mucho de las condiciones vividas por los trabajadores de Santa Lucía Cotzumalguapa:

“En esta finca, «Cerritos» de Escuintla, son amontonados 1,200 cuadrilleros “cuando la zafra llega a su punto máximo” alojados en galeras, en el trapiche viejo y hasta en el salón de baile. Comían “tortillas, frijoles, sal y atol de maíz”. Estaban divididos por idioma por voluntad de los jefes. Venían de Zacualpa en el sur de El Quiché, hablantes de k’ichee’; otros eran de Nebaj y San Juan Cotzal y hablaban sólo Ixil; y un tercer grupo de hablantes kaqchikeles llegó de San Juan Sacatepéquez. Para dormir “la gente extiende costales sobre el cemento y se cubre con una colcha”. Sufrían porque “las paredes no topan con el techo, de modo que corre el viento y entra la luz”. En muchas fincas, todas las pertenencias eran colgadas en las paredes durante el día a fin de que no las alcanzaran los coches. “Se forman entonces grupos de 4 ó 5 alrededor de pequeños fuegos de leña traída por ellos mismos de potreros cercanos, donde cada uno pone a calentar su café. La finca no da café”. Cuando salían a trabajar, con “el corvo típico de la zafra” se dividían “en «cuadrillas» de 4 hombres. Cada una de ellas hace una «luchada»” que “consiste en 4 surcos distanciados entre sí[,] 1 metro de unas 20 brazadas de largo... Una se adelanta visiblemente a la otra.” De este modo, la administración de la finca quería que el cañaveral fuese un mundo de reñida competencia” (Sic) (Ibíd., pág. 581-582).

Por otra parte, la condición de trabajo de los trabajadores locales de la Costa Sur fue cambiando, principalmente en relación a los “mozos colonos”, que eran despedidos y expulsados de sus casas dentro de las fincas; sin respetarles sus derechos laborales, pues sus prestaciones no eran pagadas y eran despojando al acceso de salud médica y del seguro social (Impunity Watch, 2011).

Para obviar el pago de prestaciones las fincas realizaban distintas artimañas en contra de sus empleados, tal como lo describe Sindy Foster (2011) en el siguiente párrafo:

“Otra gran desventaja para los obreros campesinos se ve en la cuestión de la indemnización supuestamente universal. Fue una gran “farza” porque “no tienen derecho a esta prestación los trabajadores que no laboren más de 60 días continuos en un centro de trabajo, con lo que la prestación no abarca a muchos trabajadores del campo”. Proponía absolver a los patronos del requisito “de hacer el depósito mensual en el banco para ir acumulando su indemnización, salvo que trabajen en la misma finca más de 150 días y todos sabemos que una maniobra patronal de las más crudas y repetidas en el campo son los trabajos por 15 días a 2 meses que les dan a los compañeros cuadrilleros y voluntarios”” (Sic) (Ibíd., pág 587).

Por otro lado, la política de contracción salarial por parte del Estado había sido efectiva, ya en 1976 los salarios mínimos agrícolas -que habían sido establecidos en 1973- habían perdido el 31% de su capacidad adquisitiva; ya en 1977 el salario mínimo subió a Q.1.15 diarios; pero, el costo mínimo vital en el campo ascendía a Q.4.66 diarios (Figueroa Ibarra, 2011, pág. 125).

En resumen, al inicio de 1980, los campesinos de Santa Lucía Cotzumalguapa—junto a los demás campesinos de la Costa Sur- se encontraban en su mayoría despojados de la tierra como medio de producción, y con el único recurso de su propia fuerza de trabajo, que sólo podía poner al servicio de la agroindustria condenándose a ser sometido a la explotación económica y a sufrir pésimas condiciones laborales.

Como se mencionó en capítulos anteriores, la Iglesia Católica de Santa Lucía Cotzumalguapa trabajó en el mencionado contexto, bajo la lógica de la opción por los pobres, había comenzado a trabajar en la organización campesina, que daría origen al Comité de Unidad Campesina.

La Huelga de la Costa Sur nace en Santa Lucía Cotzumalguapa

Durante la década de los setenta, la sociedad guatemalteca experimentó un aumento en la realización de acciones abiertas y legales de las luchas de masas, que durante ese período, eran las formas consideradas más adecuadas por los sectores sociales involucrados

en un proceso de cambio revolucionario. Dichas acciones tuvieron gran significación y envergadura, pues se dieron en el ámbito industrial y agrícola; así como a nivel nacional; convirtiéndose en una gran experiencia política para los organizadores (Figuroa Ibarra, 2011)²⁸.

Sin embargo –como se señaló en capítulos anteriores-, durante los últimos años de la década de los setentas, el gobierno de Lucas García había desatado una ola de violencia sobre la sociedad guatemalteca, consistente en asesinatos y desapariciones forzadas de dirigentes sociales, así como la quema de la Embajada de España²⁹.

No obstante a la represión del Estado, los campesinos de la costa organizados en el CUC, fueron creando las condiciones para la organización de una huelga laboral, que pondría en jaque al Estado Contrainsurgente y al sector de la agroindustria a lo largo de 17 días. (DAP, SEPAZ, 2011b).

La Huelga fue meticulosamente planificada, organizando al campesinado para que llegado el momento se tuviera las mejores condiciones para accionar. “Era un secreto a voces entre el campesinado la intención de irse a la huelga durante los últimos meses de 1979. Con mucho cuidado había sembrado la idea de la lucha salarial. El calendario laboral estaba basado en los despidos masivos por temporadas. Se estaba acercando la zafra y la cosecha de algodón, que llevaría a cientos de miles de trabajadores a la costa” (Forster, 2011, pág. 589).

“Armaron una alianza campesina-obrera que recorría desde las aldeas más apartadas hasta las fincas, y de allí a los asentamientos de la capital. Fortalecieron una colectividad bastante sofisticada, una especie de urbanidad rural (si se me permite la frase), que unía la cosmovisión ancestral –como se le refiere ahora– y el viejo sueño de solidaridad laboral” (Ibíd., pág. 589).

²⁸ “Tal es el caso de la marcha de los mineros de Ixtahuacan en noviembre de 1977 a la que se sumaron los trabajadores del Ingenio Pantaleón con sus propias reivindicaciones” (Ibíd., pág. 147).

²⁹ “Durante meses, campesinos habían llegado a la capital para difundir la verdad sobre las masacres hechas por el ejército en Uspantán y el territorio ixil. En palabras de un organizador campesino, trata de los que “llegaron a la capital con morrales cargados de denuncias y con el corazón lleno de valor”. Ni peticiones, ni manifestaciones, ni delegaciones servían para parar los abusos, y frente a eso los dirigentes campesinos tomaron el recurso de ocupar una embajada para captar la atención internacional. Allí murieron. Uno de los 39 mártires...” (Forster, 2011, pág. 594)

El 7 de enero de 1980, el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS) publica un comunicado en donde anunciaba que el Comité de Unidad Campesina había decidido iniciar una lucha consistente en lograr un aumento salarial para al campesinado de la Costa Sur, estableciendo el pago de cinco quetzales en el corte de un quintal de algodón y en la tonelada de la caña de azúcar (DAP, SEPAZ, 2011b).

Cindy Foster (2011, pág. 591) recoge lo siguiente en relación a las primeras acciones de la huelga: “En enero, los organizadores campesinos entraron en la última etapa de preparativos. El CUC repartió volantes por toda la costa. Sólo el día 7 de enero, “más de 10 mil compañeros campesinos que trabajan en las fincas de caña y algodón recibieron el volante”. Hicieron mítines con “comedias, canciones y discursos”. En una aldea de Masagua, una reunión política de 100 personas decidieron que el mínimo para un salario justo sería cinco quetzales. Otros acordaron en la suma de siete quetzales por tonelada de caña, o por quintal de café o algodón, y por una tarea diaria en la cantidad considerada justa de 20 varas cuadradas” (Sic).

“La Huelga de la Costa Sur” –como comúnmente se le conoce- se inició en las fincas de Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla y Retalhuleu; y fue a partir de una serie de distintos agravios laborales que se prendió el ambiente entre los campesinos que generaría el paro de sus labores.

Entre las causas que sirvieron como detonante de la Huelga de la Costa Sur, se mencionan algunas como: “...la rabia de un “criado” frente al administrador de la finca, que “lo echó por haber visitado a su mujer enferma en Génova un día domingo”, o de un cuadrillero que bajaba cada año con su papá a las fincas, y una vez llegó en plena noche, en que les mostraron la galera donde dormirían y en el lugar había mucho lodo, olía malísimo, porque no era lodo sino estiércol de las vacas que acababan de trasladar. Otro campesino empezó a practicar actos de sabotaje porque los finqueros siempre andaban intimidando a la gente, matando a sus gallinas y manejando a lo loco en los poblados. Algunos trabajadores en las fincas hablan del orgullo de ser indígena en un país donde los racistas mandan. Otros insisten en la dignidad cristiana y la reina de justicia que promete la Biblia. Para muchos miles que trabajaban en las plantaciones, la resistencia tenía raíces profundas en la revolución nacional o sea la Revolución de Octubre de 1944 a 1954, la cual había sido la

única verdadera democracia que había experimentado el país. Surge otro nombre para esta revolución –“los tiempos de libertad”– entre los campesinos que la habían vivido” (Sic) (Ibíd., pág. 274).

Es interesante observar las múltiples causas que maneja la población, sin embargo, atrae la atención el cómo se atribuye a la biblia y la dignidad cristiana, una de las razones del inicio de la huelga; esto evidencia el trabajo que jugaron los religiosos católicos en la organización campesina de la Costa Sur, por medio de su trabajo de ayudar a interpretar la realidad.

Así fue posible que durante la Huelga, miles de campesinos se hayan ido sumando de forma rápida al paro de labores, alcanzando estimaciones entre 80 y 110 mil huelguistas en total, entre trabajadores de la Costa Sur y del Altiplano de Guatemala (Forster, 2011, pág. 604). El movimiento fue respaldado a tal punto, que se dieron de forma solidaria otros paros de labores en fábricas de la Ciudad Capital (DAP, SEPAZ, 2011b).

No obstante del mencionado apoyo popular a la Huelga, la represión del Estado Contrainsurgente se hizo sentir sobre el movimiento campesino; pues las distintas fuerzas de seguridad del Estado –dirigidas por sus más altos funcionarios- participaron en la vigilancia, el acoso y las agresiones directas a los manifestantes; y fue precisamente Santa Lucía Cotzumalguapa, uno de los escenarios en donde se dio la violencia estatal:

“La represión no desanimó a los demás, sino que al contrario. Las fábricas se alzaron en paro el mismo día, y el viernes 22 manifestaron 5,000 campesinos en Santa Lucía. Enfrentaron las balas y bombas lacrimógenas de la policía. El que dirigía las fuerzas oficiales había sido el encargado del ataque en la embajada de España, coronel Germán Chupina Barahona, jefe de la policía. A su lado fue el ministro de gobernación Donaldo Álvarez Ruiz –responsable de la policía municipal y las gobernaciones departamentales. Era uno de los puestos más poderosos del gobierno ocupado por una de sus piezas más sanguinarias. Álvarez Ruiz estaba diciendo exactamente lo mismo que los azucareros. No era un signo propicio. Helicópteros tiraron volantes amenazantes y retenes de soldados bloquearon los caminos. Entre los huelguistas, “se reportaron más de 60 heridos, se dice que varios heridos más se refugiaron en el campo”. No sabemos si tiraban a matar. Aun así,

el sábado amaneció con las 60 fincas firmes en la huelga, quedando estancada la táctica de Alvarez y Chupina” (Sic) (Forster, 2011, pág. 601).

Pero, a pesar de lo anterior, el 27 de febrero ya la Huelga abarcaba 15 ingenios, poniendo en serios apuros a los dueños de la agroindustria cañera y algodonera; de manera, que éstos no tuvieron otra alternativa que sentarse a negociar con los huelguistas (Ibíd.).

Como resultado de las negociaciones, el 3 de marzo, el gobierno de Lucas García estableció un salario mínimo de Q. 3.20 para los trabajadores de caña, algodón, café y ganadería; más prestaciones, que sumaban Q4.16 diarios (Ibíd., pág. 604).

Esta acción se convertía en la más grande victoria para el movimiento obrero campesino de la década de los ochenta, ante las clases dominantes del país (DAP, SEPAZ, 2011b).

Pero la victoria de la Huelga de la Costa Sur, sería tomada por el Estado Contrainsurgente como el signo de la amenaza de que el campesinado, se uniera en su condición de clase y amenazara el poder establecido, paralizando el sector económico. De forma que era necesario recurrir a medidas de carácter estratégico militar que castigara a la comunidad de los distintos municipios de la Costa Sur, impidiendo su organización y sometiendo totalmente a la población a aceptar que el Estado Contrainsurgente era el ente hegemónico de control sobre social³⁰.

En el caso de Santa Lucía Cotzumalguapa, era necesario hacer un cambio en las estructuras de poder y organización comunitarias, que pudieran haber fortalecido a la población campesina durante la Huelga, tal como lo había sido la Iglesia Católica con sus religiosos –monjas, catequistas y celebradoras de la palabra– pero principalmente con el capellán a cargo de la Iglesia de Santa Lucía, el padre Walter Voordeckers.

³⁰ Dichas estrategias de control tuvieron matices distintos, en la Costa Sur –mayoritariamente de población ladina- predomina el asesinato selectivo, mientras en el altiplano –en su mayoría maya-se recurría la masacre, a consecuencia en gran parte del carácter racista del Estado guatemalteco.

El sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa

Walter Voordeckers nació el 2 de septiembre de 1939 en Turhhout, Bélgica; (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997) nació en el seno de una familia de habla flamenca (R-2, 2014) y católica con muchos valores familiares (R-1, 2013). Entró al seminario y se ordenó sacerdote católico de la Congregación del Inmaculado Corazón de María a los 25 años (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Un año después, el 30 de agosto de 1966 arribó a Guatemala como misionero (CEH, 1999f, pág. 303), ejerciendo como coadjutor en la parroquia de Nueva Santa Rosa; posteriormente fue trasladado a Escuintla; y después fue nombrado como cura párroco en la iglesia de Santa Lucía Cotzumalguapa (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

La venida a Guatemala fue una experiencia muy importante para él, pues iniciaba su vida religiosa con mucho entusiasmo, tal como lo plantea él mismo en este párrafo:

“Hace diez años, en 1966, salí para allá como sacerdote recién ordenado y con el entusiasmo de un misionero joven. Un entusiasmo comparable con el de dos jóvenes recién casados. También ellos están llenos de entusiasmo sobre la vida, y solo después llega un mayor realismo y comienzan a descubrirse uno a otro. Algo en este sentido he vivido yo también” (Ibíd., pág. s.d.).

El imaginario del padre Walter en la comunidad

Walter es recordado por las personas de Santa Lucía como un hombre con una fisonomía delgada y con características muy europeas, más alto que la mayoría de las personas –primer rasgo que señalaban las personas entrevistadas-, de tez blanca y pelo liso, además era muy sencillo para vestir, le gustaba andar de particular y no con sotana como tradicionalmente se vestían los curas en los pueblos. Las personas entrevistadas lo describen con estas palabras:

“Él era delgado, alto, todas las características de un belga, él se vestía muy sencillo de particular, pero se notaba que era sacerdote” (T-5, 2013).

“Era tan flaco, tan amarillito...” (T-3, 2013).

“Yo lo miraba alto, delgado, su fisonomía era muy bien, cara pequeña...” (T-6, 2014)

“Walter era alto, de pelo liso, delgado” (T-7, 2014).

Llama la atención la forma en que se describe a Walter, pues se hace mucho énfasis en su altura, y es de señalar, que independiente a la estatura real que pudo tener él como un hombre europeo, también se esconde el simbolismo de la Verticalidad del cuerpo vivo de Walter.

Revilla (2007, pág. 61) explica que “La vertical subyace a los contenidos de la trascendencia, encuentro con los dioses, vida, salvación, sublimación; en términos más generales, acción movimiento, progreso”.

De forma que él énfasis que las personas hacen de la altura de Walter Voordeckers, también están remarcando de forma inconsciente –si se quiere ver así- esa conexión espiritual con lo terrenal y lo celestial, que representaba el Sacerdote para ellos.

Otra característica que se repite es la delgadez, este rasgo físico se contrapone al de la gordura, característica que según Georges Viagello, simboliza bajo la visión religiosa, la debilidad en sucumbir a las pasiones y por ende, cometer el pecado de la gula (como se cita en Diaz Sabán, 20013); de forma que, la delgadez representa la templanza y control hacia las tentaciones mundanas, cualidad importante para un referente espiritual como Walter.

Los feligreses recuerdan también a Walter como una persona sencilla, alegre, con buen humor, amable, solidario y accesible con las personas, así como cariñoso con los niños; sin embargo, su relación con las personas que trabajaban en la iglesia era un poco más seria y estricta, por su compromiso en el trabajo religioso.

“El era muy buena gente, todos los padres eran muy buena gente...” (T-3, 2013)

“Era bien amable, bien cariñoso con los niños...” (T-7, 2014)

“Nosotros platicábamos, él se sentía bien, en confianza...” “...tenía buen humor, se reía, era alegre...” (T-4, 2013)

“Él era muy solidario, atendía bien a la gente, los atendía, los escuchaba, la gente se sentía identificada con él, bromeaba con la gente, ahora la relación de empleada y patrón era más serio, pero a pesar de eso, era muy bueno, no se metía en asuntos de nuestro trabajo” (T-5, 2013).

“El padre Walter era bastante estricto, pero a la vez tenía un gran corazón, cuando empecé a trabajar con él era muy parco y bastante serio; pero fuera de su seriedad, era muy alegre y muy buena gente, con la gente era muy amable, los atendía bien, tal vez con su físico lo mirábamos muy serio, pero en realidad no lo era, por que se identificó con mucha gente, hablando con muchas mujeres [que] ahora [son] viudas y con hijas, dicen que era muy bueno; lo que sí era, era estricto” (T-5, 2013).

“Su trabajo en la iglesia era muy responsable y muy atento” (T-5, 2013).

Sus compañeros religiosos recuerdan a Walter como una persona muy solidaria, y sensible; además con una entrega hacia la comunidad, que se reflejaba en su pragmatismo en su trabajo sacerdotal y su sencillez.

“Walter un hombre sencillo, con una cercanía fuerte con la gente, compartía con ella, era muy solidario. No era un intelectual, pero era muy solidario y sensible” (R-1, 2013).

“Walter era un hombre, práctico, inocente, para mí es clásico eso que Walter era el que pensara en darles de comer, esa era su forma de apoyar a la gente” (R-2, 2014).

Una reflexión del mismo Walter sobre su actuar ante la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa, que es recogido en el documento *De roep van de rivier* (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.), dice lo siguiente:

“A veces dudo de lo que debo hacer más aquí, pero la gente me habla, entonces no pudo dudar, cuando estoy con la gente las palabras me salen de la boca, entonces me siento totalmente feliz y puedo ser misionero en este país y me siento en casa” (Sic).

Según los autores del libro antes citado, Walter fue deconstruyendo su posición etnocéntrica, y va concibiendo su relación con sus feligreses desde una postura dialógica; abierta al conocimiento con respecto a la cultura y contexto de la comunidad en donde es misionero (Ibíd.). De ahí la explicación a la siguiente reflexión de Walter:

“Cuando regrese en octubre, ya no voy en primer lugar para dar, porque no tengo nada. Tengo un poquito, sí, lo que de ellos he recibido. Y espero que me den más todavía, que me enseñen a humanizarme” (Ibíd., pág. s.d.).

Esta reflexión se complementa con la siguiente aseveración de una de las personas entrevistadas en esta investigación:

“Él tenía ya un don, esa espiritualidad, aunque no hubiera sido padre, hubiera sido igual, pero como padre fue magnífico pues, porque ahí tuvo a la gente; pudo conocer a nuestro pueblo Santa Lucía, en donde se dice que solo gente “fichuda” hay, y no, hay mucha pobreza y mucha discriminación” (T-3, 2013).

Lo anterior muestra, como Walter hizo el esfuerzo por conocer e identificarse plenamente con la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa, y gracias a su rasgos de personalidad logró crear ese vínculo empático con las y los lucianos³¹ por medio del conocer sus realidades, superando en cierta forma, prejuicios y choques culturales a partir de ser él un extranjero de origen belga y de habla flamenca.

Su postura ideológica

Las condiciones de precariedad que Walter presencié en Guatemala fue un despertar para él con respecto al enfoque que debía dar a su trabajo religioso; la pobreza, hizo que Walter renunciara a llevar las posiciones tradicionales de la Iglesia, y tomara una actitud más beligerante ante las necesidades de los campesinos (R-2, 2014).

³¹ Así se identifican los habitantes de Santa Lucía Cotzumalguapa.

“En lugar de cerrar los ojos y desde lo alto predicar por encima de las cabezas de la gente, Walter se mezcló, se hizo uno con el pueblo, al que aprendió a amar como una pareja de enamorados” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

“El padre siempre se identificó con la gente más pobre y con su lucha, él siempre animaba a seguir adelante, que no desmayaran en la lucha hasta lograr verdaderos cambios en nuestro país. Fue por eso que la gente lo llegó a querer mucho, la gente misma se identificaba mucho con él y lo buscaban y platicaban. Él siempre fue sencillo con todos” (Impunity Watch, 2011, pág. 44).

Esta decisión en beneficio de la población hizo que se anticipara unos años, a partir de su propio pragmatismo que le caracterizaba, a los preceptos que surgirían con la Teología de la Liberación (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Walter reflexiona lo siguiente con respecto al inicio de su trabajo religioso: *“Hace diez años, me fui a Guatemala para encontrarme con aquellos indios pobres. Les fui a anunciar la buena noticia de Cristo, porque la había estudiado. La tenía en mi bolsillo. Conocía la solución de todos los problemas. Llego ahí y me encuentro en una parroquia tradicional y fácilmente hubiera podido seguir haciendo lo mismo, tal como lo hacía hace diez años. Celebrar misas, oír confesiones, dar catecismo a los niños...”* (Ibíd., pág. s.d.).

No obstante de haberse anticipado, la influencia del Concilio de Medellín, la Teología de la Liberación, el pensamiento de Paulo Freire motivó a Walter como a muchos sacerdotes más, a buscar la transformación de la situación de pobreza y opresión que vivía la población, por medio del trabajo de las Comunidades de Base; rompiendo de esta forma con la mediatización de las masas que tradicionalmente los religiosos católicos manejaban (R-2, 2014).

“Eso fue lo que colocó a Walter y a muchos de nosotros en el campo de los que quieren un cambio, los que no somos conformistas; si somos conformistas seríamos pesimistas, porque conformarse con una situación de muerte eso es dejar, dejar la dictadura, dejar la opresión, dejar todo lo negativo como lo que estamos viviendo” (R-2, 2014).

Es de esta forma en que Walter asumió la postura de llevar un proceso de evangelización que se orientaba a una pastoral de carácter liberador, y que como se ha comentado anteriormente, ya varios religiosos habían abrazado (ODHAG, 1998c). Un testigo directo de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, señala: “*Walter se entregó completamente a la causa, a luchar contra el sufrimiento del pueblo (...)*” (CEH, 1999f, pág. 303).

El trabajo con la comunidad

El trabajo de Walter junto a los demás religiosos de su equipo en el Municipio, es recordado en varios aspectos, uno de ellos fue el organizar y promover la formación a los catequistas y delegados de la palabra para llevar los sacramentos en las distintas aldeas, como la primera comunión.

“Yo lo conocí cuando venía a dar las misas a la aldea, yo tenía quince años...” “...cuando ya tenía unos meses de estar aquí, ...ellos [el equipo de religiosos] vieron la necesidad de que hubiera catequistas para gente grande y para niños...” “...[Walter] pidió a unas personas que pudieran dar la doctrina a los niños, fue entonces que me anime a dar la catequesis...” “...él y las hermanas mandaban la preparación para preparar, para la primera comunión, y a veces íbamos a la parroquia a aprender la catequesis” “...Ellos [el equipo de religiosos] me ayudaban para enseñar (T-6, 2014).

En los relatos de las personas entrevistadas también resalta sobre la capacidad de enseñanza que tenía Walter al dar la doctrina, así como su disposición de entablar relación y amistad con las personas adultas y los niños:

Mi papá y mi hermano eran los catequistas, Walter visitaba a mi papá y platicaban, mi papá le decía, vamos a ver el piñal y se iban...” “...cuando se hizo una misa aquí, él vino, y me recuerdo que era bien cariñoso con los niños. (T-7, 2014)

“Le gustaba trabajar con la gente...” “...Le gustaba platicar y enseñarle a uno...” “...las catequesis era muy diferente, nos decía como los niños podían conocer la historia

del pueblo de Israel con los egipcios, y como los egipcios maltrataban a este pueblo, se trataba con dinámicas para que los niños aprendieran. ...” “...él era amable y cariñoso con los niños, cuando venía a hacer un examen a ellos, a él le gustaba jugar y platicar” (T-6, 2014).

El trabajo de Walter también es recordado por su vocación por todos los desvalidos, aunque estos fueran estigmatizados como son los presos; por ejemplo su disposición de llevar alimentos él mismo, a los detenidos que no tenían quien los alimentara, pues ninguna institución del Estado se hacía cargo.

“Él era muy humano, por ejemplo le mandaban un papelito los presos, que tenían hambre, él salía con la canasta para llevarle comida, esa gente después llegaban al convento a agradecerle, porque él no mandaba, sino él mismo iba, solo le pedía a las cocineras que le preparaban comida y el mismo iba. Anteriormente eran la municipalidades las que pagaban la comida de los presos, pero después ellas dijeron que ya no les daban, porque no tenían nada que ver con el Organismo Judicial, porque les causaban mucho gasto, entonces cuando agarraban a alguien, y que ningún familiar se daba cuenta que estaba preso, podían llegar a pasar cinco días sin comer, entonces a estos [presos] era a los que el padre les daba de comer” (T-8, 2013).

Así también se recuerda a Walter junto a los religiosos de la parroquia, como personas colaboradora en actividades de desarrollo social, que no necesariamente tenían una relación directa con la Iglesia Católica; sino respondían a necesidades de la comunidad, como fue con la creación de una cooperativa de ahorro y crédito o el acompañamiento a una comunidad con la compra de tierras por parte de los campesinos.

“La cooperativa fue organizada por lucianos que teníamos un mismo pensamiento, era muy local, todos los dividendos se repartían, era organizado por todo los del pueblo, después se fue extendiendo...” “...ellos [los sacerdotes] siempre estaban con nosotros, nos íbamos a dar pláticas a las aldeas y nos acompañaban (T-3, 2013).

“Yo lo conocí [a Walter] en el año de 1970, nos reunimos los promotores sociales que habíamos en Santa Lucia, y como no teníamos donde reunirnos, un grupo de

promotores que eran también catequistas le pidieron a Walter que nos dejara reunirnos en la Iglesia, y ahí fue donde hicimos la primera reunión de promotores sociales...” “... la Iglesia acompañaba [a la organización de la cooperativa], pero no de lleno; sin embargo, los religiosos entraban a nivel personal, abriendo su cuenta para crear el capital económico y así poder hacer préstamos” (T-8, 2013).

En el Naranjo y Tierra Linda, él acompañó mucho a los campesinos, para comprar las tierras a un terrateniente (T-3, 2013).

Aparte de los ejemplos anteriores en relación al trabajo sacramental y de asistencia social, los antiguos feligreses entrevistados hacían mayor hincapié con las actividades de Walter y su equipo religioso, enfocadas en la organización del campesinado en las Comunidades de Base para la Iglesia, a través de los catequistas, delegados de la palabra y los grupos denominados Familia de Dios, en donde se analizaba la realidad de la población que vivía en el Municipio.

“La gente de las aldeas no tienen mucha oportunidad [de analizar la realidad] pues sólo les ponen unas escuelitas con unos maestros, pero ahí se quedan...” “...porque Walter comparaba la biblia con la vida real, no solo lo que dicen, sino comparaba y ponía ejemplos, y así despertó a la gente...” “...después de misa, en la casa parroquial, él les enseñaba [a los catequistas] , los ponía a pensar, les decía cómo, porque, se imaginan ustedes con tanto dinero y ustedes como están, entonces los despertaba...” “...El fue un Jesús.; él no podía despertar a nadie en su tierra, porque [ahí] tienen, así que se vino a los países pobres” (T-3, 2013).

La forma en que las personas hablan del trabajo de Walter y su equipo en estos grupos religiosos, evidencia la importancia que se les dio a sus enseñanzas, pues se hace referencia a un “Despertar” de las personas; el Despertar entra en un Discurso Simbólico Natural, que consiste en una sucesión concatenada de símbolos por medio de un sistema causal (Revilla, 2007), al dormir se está inconsciente, no se sabe que sucede, pero el contrario a eso es el Despertar, que es la toma de un estado de conciencia real, que a la vez está relacionado a la vez con el conocimiento.

Así también el conocimiento es aceptado como verdadero y reproducido en su momento por ellos mismos, como se hace ver en el siguiente posicionamiento, en donde se llega a comparar el trabajo de prédica por parte de Walter y su equipo, con la obra Jesucristo:

“Nosotros poco a poco fuimos comprendiendo también, lo que ellos explicaban, los catequistas también predicaron como ellos [los sacerdotes] predicaban, pues la verdad, pienso yo, que eso no estaba malo, lo que ellos hacían, más que todo, ellos hicieron el trabajo que Jesús vino a hacer a la tierra también” (T-4, 2013).

Tanto Walter como su equipo religioso trabajaron mucho con respecto a la defensa de los derechos humanos, denunciaban toda injusticia que se presentaba,

“La iglesia era la causante de la organización y denunciaba lo que les pasaba a los campesinos, pues los campesinos vivían como esclavos” (T-9, 2014).

Así también la Iglesia de Santa Lucía llevó acciones de protesta y movilización, como la realizada cuando se dio la muerte del padre Hermógenes.

“Cuando mataron al padre Hermógenes se hizo una caminata de Popoyá a Tierra Linda , ahí se iban cantando consignas, y se iban cantando unos cantos así fuertes, y esa vez participo bastante gente en esa caminata, nosotros que éramos patojas, teníamos un coro y nosotras íbamos cantando en ese coro... ..en esa caminata llegó mucha gente y se habló bien fuerte, y eso al rico no le gustaba oír lo que se decía, ahora todo cambio, pero ya los mensajes nada que ver con lo de antes, ellos más hablan del pecado y de los vicios, pero hasta ahí” (T-4, 2013).

Es de señalar que lo más rememorado sobre el trabajo del padre Walter por las personas entrevistadas, fue la disposición de éste a denunciar públicamente los atropellos que se cometían contra las clases trabajadoras del campo; y no la postura cómplice que había asumido el clero tradicional con los sectores dominantes.

“Walter expresaba su simpatía por los pobres trabajadores agrícolas e indígenas en sus homilías en Santa Lucía. Sin ambigüedades condenaba repetidamente la explotación a

la que les sometían los latifundistas. En una iglesia repleta responsabilizaba al ejército y las ramificaciones de grupos terroristas por las masacres, desapariciones y torturas de los meses anteriores. A pesar de que sacerdotes compañeros le advertían para evitar mayores riesgos, Walter seguía denunciando la injusticia imperante” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Un compañero religioso describe a Walter en sus discursos como: “...muy provocador, a él le gustaba provocar y escandalizar; a pesar, que había mucha tensión en ese tiempo” (R-1, 2013).

Así también, los feligreses entrevistados recuerdan mucho lo directo que era Walter al hacer sus señalamientos y denuncias hacia las injusticias y la explotación por parte de los finqueros, sin embargo lo relacionan como parte importante de su misión religiosa, así como su coherencia con su mismo discurso.

“Los mensajes del padre Walter decían que no era bueno que el rico explotara al pobre, que a Dios no le gustaba eso y eso explicaba ellos ...” “...Él habló muy duro [contra los finqueros], hasta nosotros lo sentimos...” “...Jesús vino a anunciar y a denunciar y eso fue lo que vino a hacer Walter, vino a anunciar y denunciar. Cuando uno está actuando mal, no le gusta que le digan la verdad, y así con los ricos, como él vino a decir la verdad, a ellos no les pareció” (T-4, 2013).

“Walter hablaba y actuaba, porque ha habido padres que sólo hablaban pero nunca actuaban...” (T-3, 2013).”

Siendo Walter coherente a la indignación que le provocaba la situación de miseria y explotación del trabajador agrario, no se limitó a la denuncia en su prédica, sino asumía actitudes frente a los finqueros o administradores de las fincas, no importándole las desavenencias que le podría acarrear su postura con este grupo de personas.

“Así negaba celebrar la misa para el santo patrono de un finquero y usaba su carta publicada en un panfleto acusador. Así se dio color. No pudo asumir una posición neutral y contemplar la situación con indiferencia. Además, tenía su carácter recio, impulsivo, con el que se mantenía fiel a su papel como defensor de los pobres. O como lo decía su mamá:

“Nuestro Walter era un muchacho impulsivo que no soportaba la injusticia. Podíamos saber que se iba a matar trabajando ahí” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Una anécdota con que uno de las fuentes entrevistadas recuerda a Walter, y que ejemplifica la actitud de él hacia los finqueros y sus administradores es la siguiente:

“En cierta oportunidad, yo estaba ahí platicando con él en la parroquia, cuando llegó un administrador español a decirle que le fuera a dar una misa a la finca, para apaciguar a los trabajadores que habían entrado en huelga, entonces el Padre le dijo, la misa me comprometo a hacer, pero a apaciguar a los trabajadores, eso si no me comprometo, entonces [el administrador] ya no quiso que fuera a hacerle la misa, era una finca anexo a Pantaleón que se llamaba Bonifaz, ahora ya no existe (T-8, 2013).

La postura crítica que asume el padre Walter ante las formas de explotación campesina que regía en Santa Lucía Cotzumalguapa, hizo que su trabajo con la comunidad y su discurso, haya comenzado a transformar la subjetividad de servidumbre dentro del campesinado de la Costa Sur, frente a los finqueros.

En ese sentido, las palabras cuestionadoras del Sacerdote fueron percibidas como *duras y provocadoras*, pues rompían con el *ethos* de servidumbre de la población de Santa Lucía –ese universo jerárquico con el que tradicionalmente se veía a los finqueros como grandes señores feudales–; de manera que, Walter con su trabajo pastoral y sus mensajes desde el púlpito atentaba contra el *estatus quo* establecido por el Poder Simbólico que establecían las elites hegemónicas.

Su papel frente a la Huelga

Como ya se ha señalado, Walter trabajó mucho en la defensa de los derechos laborales de los trabajadores de las fincas cañeras de Santa Lucía Cotzumalguapa, así como la situación del campesino; y esta ayuda, la hacía a partir una posición de acción, característica –a la que como ya se ha visto anteriormente– muchas personas evocan.

“Walter tenía una gran inquietud sobre la situación de los campesinos” (R-1, 2013).

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico registra la afirmación de un testigo donde señala que: *“el padre Walter se cataloga como uno de los mejores hombres de defensa de los derechos laborales del trabajador (...)”*. (CEH, 1999f, pág. 303) .

“... porque sermones de las misas del domingo eran bien fuertes, llamándolos a que fueran más humanos más consientes, que mejoraran los salarios, que no explotaran tanto al trabajador, y a la vez invitaba a los trabajadores del campo, para que se organizaran y defendieran sus derechos...” (T-8, 2013)

Este compromiso que caracterizaba a Walter lo hizo apoyar en 1976 una huelga en la finca del Ingenio Pantaleón –el ingenio más grande del país, sino de Centroamérica-, llevando comida a los trabajadores y sus familias (CEH, 1999f).

“También ayudaba a los del sindicato, por ejemplo a los de Pantaleón, porque los que estaban en sindicatos eran pobres, no tenían dinero, pero él los ayudaba, hacia actividades para ayudar, él buscaba ayuda para la gente” (T-3, 2013).

Como se observa, el posicionamiento ideológico de Walter, su disposición en accionar para la defensa de los derechos laborales, a partir de ser párroco de la iglesia de Santa Lucía Cotzumalguapa, hizo que desde la década de los setenta Walter estrechara relaciones con el Comité de Unidad Campesina y la organización parroquial; fortaleciendo el movimiento campesino y haciendo del Municipio una bastión en la reivindicación gremial.

“A través de su función como párroco en Santa Lucía Cotzumalguapa, Walter entró en contacto con la organización campesina CUC (Comité de Unidad Campesina). La pequeña ciudad de Santa Lucía era una de las sedes principales de la resistencia campesina. Muchos catequistas y miembros del equipo parroquial estaban vinculados con ella...” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

Al darse la huelga, Walter apoyó el movimiento campesino desde un principio, pues estaba al tanto de la situación que vivían los campesinos y sus reivindicaciones económicas; tal como lo señala su siguiente escrito:

“Esto sucedió en un momento en que según cifras oficiales una familia de 5 personas necesitaba 6 dólares (la moneda estadounidense estaba en ese momento a la par del Quetzal), para el mínimo de vida. Además, las familias campesinas suelen ser de más de cinco persona” (Ibíd., pág. s.d.).

Cuando inicia la Huelga, Walter se encontraba en Bélgica; no obstante, al regresar se incorporó de forma activa a apoyar al movimiento campesino, siendo testigo sobre la represión hacia la población –ya descrita en capítulos anteriores– por parte del Estado (Ibíd.).

Esto le movió a hacer la siguiente reflexión sobre la situación que estaba viviendo Santa Lucía Cotzumalguapa en relación hacia como cualquier acto agresivo que pudiera generar el movimiento sería la justificación para las fuerzas de seguridad, de someter con violencia a los campesinos, y así sofocar la Huelga:

“Cuando la tensión es tan fuerte, una chispita puede sacar al pueblo a las calles y entonces, la seguridad del Estado está en peligro y el ejército y sus fuerzas afines pueden abiertamente asesinar. Porque, ¿qué puedes hacer con un machete y una honda contra ametralladoras y carros blindados? Si logran provocar al pueblo para que se lance a la calle en este momento, podrán superar los malos días y podrá continuar la explotación durante diez o quince años más” (Ibíd., pág. s.d.).

La participación de Walter en la Huelga fue de carácter de apoyo, pues la Huelga era un movimiento legítimo de reivindicación de derechos laborales, llevado a cabo por los mismos campesinos³². Las acciones de apoyo por parte de Walter se enfocaron – al igual que con la Huelga de Pantaleón y los presos– a conseguir alimentación para los huelguistas.

³² “Por eso digo que es falso que siempre hay alguien atrás de las gentes, es cierto que la gente puede organizarse y tiene sus líderes, y que los líderes pueden pensar sobre las ventajas, pero en realidad el mundo estaba convencido para hacer algo para mejorar las condiciones laborales en general, es por eso que cuando hay líderes, y los líderes hacen el llamado para hacer algo, la gente responde, porque la gente está convencida y ha sufrido no se cuanto tiempo, lo que no alcanza el salario mínimo, lo que mueren los niños de antes de tiempo, el no pago de prestaciones, la explotación y la opresión” (R-2, 2014).

“Walter no fue una cabeza detrás [de la Huelga]. Pero él apoyó, verdad, me acuerdo que él apoyó en concreto consiguiendo comida en Caritas para las familias, y eso claro, no se lo perdonaron” (R-2, 2014).

Sin embargo, el apoyo de Walter al movimiento, es recordado con mucha importancia por parte de la población, dándole énfasis a su participación en conseguir comida y aconsejar a los huelguistas.

“El padre Walter colaboró llevando comida a los de la huelga que prácticamente paralizó toda la Costa Sur y fueron miles de campesinos los que participaron” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

“Él apoyaba a la gente de la Huelga, apoyaba con consejos, porque así oía yo los comentarios” (T-7, 2014).

“Le gustaba compartir con las personas, cuando fue la huelga de los trabajadores, yo vi que él pidió ayuda a Caritas, y el traía víveres para darle a los trabajadores y sus familias, porque él se preocupaba en ayudarle a los demás; digamos que ahí fue que lo conocí, ya después de eso lo empezaron a perseguir” (T-6, 2014).

Llama la atención como las personas entrevistadas hacen referencia del trabajo de Walter, y tengan tan presente que una de sus principales acciones como religioso era el de aconsejar y alimentar a la población; esto es comprensible si se tiene presente que la comida es simbolizada con el símbolo del pan -aunque en Guatemala la tortilla también lo simboliza-, que a la vez simboliza el sustento de la vida y que dentro del Discurso Simbólico Católico también simboliza a Jesús como el camino a la verdad que es la vida eterna (Alonso Schökel, 2008).

En otras palabras el recordar a Walter llevando comida a los necesitados encierra ese discurso simbólico del que hacer religioso del sacerdote católico, pues Walter llevaba *el pan, la vida y la verdad* –por medio de consejos– a los sus feligreses; sobre todo, a los más desamparados como los presos y los huelguistas.

El guía espiritual y el líder local

Las consecuencias de la renovación en el trabajo eclesial por parte de Walter junto a su Equipo de religiosos tuvo sus frutos, generando una mayor identificación y cohesión dentro de la grey luciana motivando la participación con la Iglesia Católica, tal como lo señalan los distintos entrevistados:

“Antes de él era poco lo que participaba, iba de vez en cuando, mi mamá me regañaba porque no iba a misa... ..fue con él que yo empecé asistir a misa, fue con él que empecé a participar en la iglesia... ..a mi me gustó mucho que pidiera ayuda, para poderlos ayudar, entonces uno les ayuda a trabajar [a los religiosos]...” (T-6, 2014).

“Yo tenía años de no ir a misa, pero con ellos comencé a ir, porque era una iglesia al servicio del pueblo” (T-8, 2013).

“La Iglesia era bien alegre, porque nosotros íbamos a la misa, nos saludábamos y todos contentos, y se sentía uno en familia, uno entraba a la parroquia, sin pedir permiso, podía uno entrar a la sala, podía platicar con ellos, sentía uno el amor que ellos le tenían a uno, más que todo había mucha confianza, pero todo eso se perdió...” (T-4, 2013).

La coherencia de sus acciones en beneficio de las mayorías, por parte de Walter, así también su valentía al denunciar las injusticias, hizo que la población de Santa Lucía Cotzumalguapa le atribuyera un gran valor moral, reafirmando de esta manera su figura de guía espiritual y consolidándolo como un fuerte referente dentro del poder local.

“Nosotros le creíamos a Walter, porque él era un hombre honesto, porque él fue pobre, por eso nos puso un gran ejemplo, el nos vino a despertar...” “...hubiera sido otro, que no tuviera bien cimentado [el sentido de] la organización y el amor, porque eso es amor, él sí dio, él si fue ejemplo de Jesús, la gente lo quería, eso era la satisfacción de él” (T-3, 2013).

Este testimonio también evidencia como Walter fue dejando de ser el extranjero Belga, y fue asumido como uno más de la comunidad, al atribuirle que vivió las mismas condiciones económicas que la mayoría de los pobladores de Santa Lucía Cotzumalguapa;

de forma, que había compartido los mismos sufrimientos y necesidades que da la pobreza, de ahí que su involucramiento con los campesinos era legítima.

Walter Voordeckers aparte de ser un individuo que apoyaba al movimiento campesino y defendía los derechos de la población, cosa que como se verá a continuación, era suficiente para que se le catalogara como Enemigo Interno, también era un hombre de fuerte importancia dentro del imaginario social de la población de Santa Lucía Cotzumalguapa, sobre todo en relación a la grey católica y el campesinado participante en la Huelga.

Capítulo 5

Las agresiones al sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa

Walter “Delincuente Subversivo”

La primera de las agresiones que sufrió Walter fue haber sido considerado por parte de las fuerzas del Estado Contrainsurgente, como un Enemigo Interno y amenaza para el régimen. Como ya se observó anteriormente, la identificación del enemigo era esencial para el tipo de represión –de Guerra Moderna– que llevaban las fuerzas de Estado guatemalteco. Esto se puede observar con la siguiente premisa del ideólogo militar Roger Trinquier (1965, pág. 58): en este tipo de accionar militar, “Para conducir una guerra como es debido y ganarla, es indispensable identificar debidamente al adversario. Esto tiene que cumplirse al pie de la letra si queremos que nuestros tiros lleguen al blanco que les tenemos destinados”.

“Se sabe que el enemigo no consiste en un grupo de hombres armados que pelean a campo abierto, sino que se trata de miembros de una organización que los alimenta, los informa y hasta levanta su moral apoyándolos resueltamente. Éste es un estado de cosas que la democracia tolera en una nación atacada y que conduce fácilmente a un punto en que, si no se toman rápidas medidas para aplicar a este enemigo el golpe de gracia que pueda eliminarle, seguirá moviéndose secretamente en su contra, y entonces será muy difícil aplicarle ese golpe o tendrá que ser pospuesto indefinidamente” (Ibíd., pág. 58).

La descripción anterior se adecua muy bien a Walter, como a sus demás compañeros religiosos de de la Congregación Sagrado Corazón de María, ya que trabajaban en apoyo a los movimientos campesinos y sus luchas; así también, mantenían una prédica de carácter ético social, como parte de la línea pastoral impartida por la prelatura de Escuintla (CEH, 1999f).

En otras palabras, se observa a la “organización” –que sería la Iglesia Católica– y “al miembro” de ella –en este caso Walter Voordeckers–; que alimentó, informó y levantó la moral de los campesinos del Comité de Unidad Campesina –como “el grupo de personas que pelean”– durante la Huelga de la Costa Sur

Lo anterior encaja muy bien con la reflexión recogida en el documento *De roep van de rivier* con respecto a la visión que tenían de los sectores dominantes sobre el trabajo de Walter en los movimientos campesinos:

“Su decisión de escoger el lado de los pobres, a partir del evangelio, fue tildada de comunismo por los poderosos. En aquel tiempo –en plena guerra fría- la oligarquía interpretaba todas las demandas críticas de transformación como “peligro rojo”. Como una amenaza a su monopolio. Transformación significaba en sus ojos desmantelamiento de su poder y ¿dónde iba a terminar eso?” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997)

Como se observa, la línea pastoral, el compromiso y el actuar político de Walter fueron suficientes para que se le considerara como “comunista” y amenaza al sector agroindustrial, por lo tanto debía ser catalogado Enemigo Interno; y por ende a ser eliminado, tal como lo registra el Informe Guatemala Nunca Más:

“Cuando ocurrió la huelga de trabajadores de las fincas, en febrero de 1980, el P. Walter estaba en Bélgica, pero el Ejército comenzó a ver con hostilidad a todo el equipo pastoral y los finqueros buscaron tomar represalias. Un testigo afirma que el comandante de la base militar de Santa Lucía Cotz., un coronel, dijo en una reunión que el P. Walter era un político y que personalmente lo iría a matar” (Sic) (ODHAG, 1998c, pág. 145).

Es necesario entender también, que las fuerzas de Seguridad del Estado veían a Walter a la vez como una parte integrante del sistema de una “organización” subversiva, que conforma parte del poder local de la comunidad; por eso, es necesario su eliminación, ya que se busca la desestructuración de toda organización comunitaria, para poder suplirla con una afín al régimen.

Esto es coherente con lo que señala el coronel Beebe (citado en Trinquier, 1965. pág. 153) en relación a la lucha contraguerrilla: “<<Una operación de contraguerrilla sólo terminará... ..cuando no quede una sola guerrilla enemiga en el área, cuando toda su organización haya sido destruida y en su lugar esté funcionando la nuestra>>”.

Esta estrategia de suplantar todo poder local por el del Estado Contrainsurgente se dio en diversas formas en Guatemala, en donde el Ejército sometió a la población bajo

nuevas estructuras de poder como Patrullas de Autodefensa Civil, Polos de Desarrollo o creación de nuevas iglesias evangélicas (CEH, 1999f).

En otras palabras, Walter Voordeckers se convirtió en un objetivo a eliminar con triple propósito, por parte de las fuerzas represoras del Estado; pues con su desaparición o muerte, se buscaba el castigo al movimiento campesino por su victoria en la Huelga; golpear a la Iglesia Católica y sus religiosos de la corriente de la Teología de la Liberación; y a la vez, descabezar líderes para la reestructuración del poder local en el municipio más importante de la industria cañera.

Agresiones de descalificación

Walter fue sujeto a descalificación hacia su persona y su trabajo; dichas agresiones respondían a acciones englobadas en lo que militarmente se conoce como parte de Operaciones Psicológicas.

Estas operaciones consisten en llevar acciones dirigidas tanto fuerzas aliadas como enemigas y/o neutrales para incidir en sus actitudes y comportamientos en beneficios a objetivos políticos y militares (Ejército de Guatemala, s.f. b).

El Manual de Operaciones Psicológicas del Ejército de Guatemala (citado en CEH, 1999b, pág.36) agrega que: "...las operaciones psicológicas no son más que la explotación deliberada de las emociones humanas: miedo, esperanza y aspiraciones, para vencer al enemigo, y como tal es una parte del arte de la guerra ... sus medios son el ardid y la sorpresa, y su desarrollo el pánico o el terror...".

La Comisión para el Esclarecimiento histórico señala que estas operaciones fueron dirigidas primordialmente para el control y manejo físico y psicológico de la población (Ibíd.).

En otras palabras, las Operaciones Psicológicas estaban planificadas y diseñadas principalmente, para influir en la subjetividad de los individuos que la conformaban los grupos, y así establecer un control social sobre la población que se tenía por objetivo. Para

estas operaciones, se recurría a distintos medios de comunicación, ya sea desde cara a cara, como: conferencias o pláticas cotidianas; hasta las de carácter masivo, como: la radio, televisión, periódicos, etcétera.

El coronel Adolfo Díaz López (2008) señala que en Guatemala, para el desarrollo de las Operaciones Psicológicas se llevaban campañas propagandísticas masivas, a partir de material impreso, acústico y visual; y fue precisamente estas tres formas las utilizadas para desprestigiar la imagen de Walter Voordeckers.

El recurso táctico para llevar todas las Operaciones Psicológicas, se basó en el recurso que proporciona la palabra -que en sus diversas formas ya sea escrita o verbal-, puede llegar a ocasionar precisamente lo que designa dentro de las subjetividades del receptor como el del emisor, tal como lo señala Revilla (2007, págs. 117-118): “La repetición de un juicio engendra en quien lo pronuncia o en quien lo escucha un comienzo de certeza acerca del mismo, que evolucionando y consolidándose acaso llegue a inducirle a obrar de acuerdo con el mismo”.

Lo anterior hace comprensible la frase célebre del ministro de propaganda del régimen nazi Joseph Goebbels “Una mentira repetida mil veces se convierte en una verdad”; que también fue recogida por el Ejército de Guatemala para promoverla como uno de los principios de las “Operaciones Psicológicas Agresivas”, pero de la siguiente manera: “Ser constante, repetir mil veces una verdad para que la crea el pueblo” (Díaz López, 2008, pág. 372).

Como se observa, la estrategia de las Operaciones Psicológicas en su totalidad no es más que la aplicación de la Violencia Simbólica que plantea Bourdieu (2001), pues se convierte en uno de los mecanismos en que el Estado Contrainsurgente y todas sus instituciones, manipuló a la ciudadanía, para introducir y naturalizar en ella su forma particular de ver y entender el mundo. El fin era la legitimación de su poder en la población bajo su control; y purgándola de cualquier individuo, que dentro de ésta, se opusiera o contradijera al régimen.

Los rumores

El rumor fue uno de los métodos más utilizados en las Operaciones Psicológicas, pues se transmitía de persona a persona el relato de hechos irreales con el objetivo de confundir a la población (CEH, 1999b). De esta forma, Walter fue señalado por este método de ser una mala persona, subversivo y comunista que agitaba a los campesinos a la sublevación ante los dueños y administradores de finca, y ante las autoridades de Estado, tal como lo señalan los siguientes testimonios:

“...algunos comentarios sobre Walter, de la gente que no lo quería, lo acusaban de subversivo y de comunista, pero la mayoría de la gente lo apoyaba...” (T-9, 2014).

“Unos decían porque él era guerrillero, que era malo; pero él era como cualquier sacerdote, bueno, y yo no le miraba nada malo... (T-6, 2014).

Hasta el mismo Walter estuvo al tanto de estas acusaciones, cuando expresó: “Cualquier persona que no se doblega ante la voluntad del gobierno, es un comunista”, durante una homilía en su último viaje a Bélgica (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Como ya se señaló anteriormente –en el Capítulo 3–, la acusación de *subversivo*, *comunista* o *guerrillero* en el discurso contrainsurgente de la Guerra Fría, era sinónimo de ser un ser malvado, enemigo de la individualidad, así como la sociedad guatemalteca y de todos sus valores tradicionales, por lo que inmediatamente pasaba a ser catalogado como un hombre malo.

El objetivo real consistía en rebajar al Sacerdote de Santa Lucía como un Delincuente Subversivo, un ser infrahumano que por su vileza –producto de su traición y peligrosidad a la nación que lo acogía– debía ser eliminado.

Las pintas “*Walter go home*”

La otra forma en que se atacó a Walter para denigrarlo públicamente fue por medio materiales visuales, específicamente con letreros pintados en la casa parroquial y frente al

Parque Central de Santa Lucía Cotzumalguapa. Dos fotografías de las pintas, recogen los siguientes mensajes dirigidos a Walter:

“Curas Comunistas extranjeros”, ““WALTER” GO HOME” Y “Walter comunista con Sotana Go Home” (Sic) (Impunity Watch, 2011, pág. 26).

Aparte de eso, las personas entrevistadas recuerdan y le dan sentido a las pintas de la siguiente forma:

“En base a las pintas, era para decir que el padre era comunista... ...[lo] atacaban mucho por ser extranjero” (T-9, 2014).

“Yo si vi los letreros, no me acuerdo los nombres, pero si vi los letreros, que donde quieran ponían ahí en la casa parroquial, que decía Walter no se que...” “...yo miraba el letrero y me preguntaba –yo ignorante me decía- ¿por qué? Estas gentes rayando paredes, no sabía. (T-7, 2014)

“...la gente que no lo quería decía eso, porque siempre hay personas que no lo quiere a uno, y tratan de... incluso le pusieron unas letras al costado de la iglesia, y eso eran las personas que estaban en contra de él, porque él no era del país, pero para mí nunca fue malo, [no lo querían] tal vez porque no era de aquí...” (T-6, 2014).

Los mensajes de las pintas mantienen la acusación que Walter era comunista, que como ya se señaló, esto tenía toda una carga despectiva a raíz del discurso de la guerra fría; pero en este caso, las pintas también muestran el ataque hacia su condición de extranjero.

La explicación a este ataque xenofóbico, se debe a que el adoctrinamiento ideológico que el Ejército mantenía entre su tropa, se incluía el tema de la amenaza extranjera, principalmente con respecto al “comunismo internacional” (CEH, 1999b). De manera que se dio un desplazamiento simbólico con “el ser comunista” con “el ser extranjero”, de ahí parte de la carga peyorativa;

Por otra parte, el sentido real del “extranjero” que connota a una persona de otra parte, fue también un elemento que se remarcó; esto, con el objetivo de excluir a Walter de la comunidad, por su origen foráneo, sus rasgos físicos y culturales distintos a la de la

población de Santa Lucía Cotzumalguapa. El origen de Walter no importaba en la pinta, por eso no importa que se le escriba en inglés –el idioma para todos los extranjeros–; a pesar que Walter era belga, de habla flamenca.

Como ya se señaló, aquí se observa la Violencia Simbólica en acción, en donde se trata de desestructurar el imaginario de la comunidad tenía de Walter, como líder social, guía espiritual y persona, por una Otredad Negativa, impuesta por los sectores hegemónicos.

La Otredad Negativa a la que se hace mención, consiste cuando un sujeto presenta una diferencia, que es tomada como una “anormalidad”, y que lo convierte en un peligro para la sociedad; de esta forma se elimina la empatía como semejante y se valida que sea atacado (Gonzalez, s.f.).

Con el anterior concepto es fácil entender como la imagen de Walter, fue configurada por las fuerzas del Estado Contrainsurgente para que él apareciera como un comunista extranjero, con ideas contrarias a los valores nacionales, por lo tanto debía y era justo que fuera agredido en beneficio del orden y la seguridad de la comunidad.

En resumen a Walter se le adjudica una Otredad Negativa, para deshumanizarlo frente a la población, y así, su eliminación fuera más fácil de aceptar y justificar por parte de la comunidad luciana; no obstante, los feligreses siguieron respaldando a su sacerdote:

“Las pintas las veía cuando iba uno a Santa... ..yo no creo lo de las pintas, tal vez porque no lo quería, tal vez porque era bueno, porque ayudar a otra persona no es nada malo, eso es lo que Dios quiere... ..él era un buen sacerdote, ¿y por qué hacerlo eso? al ver las pintas, yo me preguntaba ¿por qué? Porque uno no lo conocía así...” (T-6, 2014).

El vedó a las fincas

Walter fue agredido también desde su trabajo como sacerdote y el desarrollo de sus prácticas religiosas, pues los dueños y administradores de fincas le prohibieron la entrada a los centros productivos, para poder celebrar misas (CEH, 1999f, pág. 303).

Como ya se señaló anteriormente, en Santa Lucía era costumbre celebrar dentro de sus fincas el día del santo patrón, para eso invitaban al párroco de la Iglesia del Municipio para que llevara a cabo una misa; sin embargo con Walter se rompió esa tradición.

“...los finqueros, le habían cerrado las puertas en Pantaleón y en varias fincas, ellos ya no querían que fuera a dar misas” (T-8, 2013).

La estrategia era aislar al pastor de su rebaño, tanto para que los trabajadores no escucharan los sermones de reivindicación por parte del Cura, como el ir eliminando la imagen de Walter como guía espiritual de la comunidad; pues como puede reconocer la posición de alguien que ya no se ve.

Vigilancia

Walter Voordeckers fue sujeto también a constante seguimiento y vigilancia sistemática, por parte de elementos de inteligencia del Estado Contrainsurgente.

La vigilancia es una actividad militar que puede llevarse por distintos medios, ya sea visuales, auditivos, electrónicos, fotográficos, etcétera; y es parte de las Operaciones de Inteligencia (Ejército de Guatemala, s.f.c).

Las Operaciones de Inteligencia en Guatemala se llevaron a cabo tanto en las áreas urbanas como en las rurales, y se llevaron muchas a cabo por medio de operaciones clandestinas (CEH, 1999b).

El fin de las Operaciones de Inteligencia en el planteamiento de la Guerra Moderna era la recolección de información para saber de forma rápida cómo, cuándo y dónde dar el golpe al adversario (Trinquier, 1965).

Esta fue la lógica de la vigilancia que sufrió Walter a lo largo de su trabajo; sin embargo es de señalar que esta práctica se realizaba desde la década de los setentas y en toda la Costa Sur, tal como lo señala el Informe Guatemala Nunca Más: “Ya en 1974 y 1976 empezaron a ejercer control militar sobre las reuniones de catequistas en la parroquia

de Escuintla y en la del puerto de San José, especialmente cuando Benedicto Lucas García fue comandante de la Base de Paracaidistas” (Sic) (ODHAG, 1998c, pág. 145).

La forma de vigilancia que se hizo a Walter fue de dos formas, una fue a través de agentes de inteligencia de alguna de las estructuras de Inteligencia del Estado Contrainsurgente –Ejército o Policía Nacional-; y eran conocidos como G2 o coloquialmente como “orejas”.

Estos agentes según Edgar Gutiérrez (1999), se caracterizaban por la utilización de seudónimos, y la disposición de vehículos, así como medios de comunicación y el acceso a casas de seguridad; además su estructura de mandos estaba diseñada para que funcionara en el anonimato; de forma que nadie los conocía.

Los relatos de las personas de Santa Lucia Cotzuamalgupa, referentes a la vigilancia de Walter, coincidan con las características de los agentes de inteligencia G2, y su forma de hacer espionaje especializada, ya sea vigilancia por vehículo o grabaciones.

“Al padre Walter lo vigilaban porque él mismo nos dijo que allí a la par de la ventana de su cuarto siempre había un carro de vidrios polarizados con personas desconocidas adentro” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

“...eso si nos dábamos cuenta de la clase de gente que rodeaban a la iglesia, habían gente que les decían en aquel entonces “los orejas” que participaban en las misas, pero no por participar sino para ir a ver que veían y que escuchaban los padres, y decían que hasta grababan las predicaciones, porque ellos siempre tenían un contacto, estaban llegando a sacar información... ..el padre siempre se identifico como una persona que se interesaba por la vida de la gran mayoría, que se respetara, que las cosas cambiaran un poco, y el siempre predicaba que había que luchar para mejorar la calidad de vida, pero eso era lo que ellos grababan, porque eso era lo que el predicaba, porque él no predicaba cosas fuera de orden, y se supone que debido a eso es que lo persiguen y lo matan, por el apoyo que le daba al campesino y a la gente que lo visitaba (T-5, 2013)

“Llegaban orejeas de la zona a las pláticas de los catequistas, para saber qué era lo que decían” (T-9, 2014).

Hasta el mismo Walter se da cuenta sobre este tipo de seguimiento, y hace esta mención sobre su situación frente a la agresión de este tipo de espionaje por parte agentes del Estado:

“Luego, te dicen que policías secretas se meten a la iglesia para grabar las homilias. Tal vez están haciéndolo aquí, no lo sé...” (Sic) (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997)

El otro tipo de vigilancia a la que era sujeto Walter fue la realizada por informantes que también se les conocía como confidentiales.

Los confidentiales fueron una red de civiles creados por la D2, para mantener control preventivo en los distintos sectores de la sociedad. Había dos tipos, el primero tenía cierto adiestramiento de inteligencia, por lo cual recibía más pago, éstos dedicaban su tiempo completo en labores de inteligencia; los segundos se dedicaban a pasar información ocasionalmente y no pertenecían a un proyecto específico. Normalmente se les pagaba por información, aun que el pago no era necesariamente la principal motivación (Gutiérrez, 1999).

La idea con este tipo informantes bajo los preceptos de la Guerra Moderna, era que fueran personas del propio pueblo y los encargados de señalar e identificar a los adversarios del régimen (Trinquier, 1965).

También en este caso, existen dentro de los relatos muchos elementos y señalamientos a personas que participaron en este tipo de vigilancia.

En los relatos se señala a un Carlos, parte de la comunidad, miembro de la Cooperativa y trabajador del Correo, como una de las personas que vigilaban a Walter y a demás personas del Municipio que estaban organizadas.

“...había uno que se llamaba Carlos que era el que nos controlaba... ...que era del correo, que dicen que lo denunció [a Walter]... ...él era compañero cooperativista, era un canche cooperativista, tenía una funeraria... ...él era infiltrado en la cooperativa” (T-3, 2013)

“...posiblemente pudo haber sido vigilado, pero [en ese momento de su asesinato] no lo detectó; pero, para [que ellos pudieran] haberlo detectado a qué hora iba a recoger la correspondencia... eso es evidente que él había tenido seguimiento anterior” (T-8, 2013)

Este tipo de agresión por medio de la vigilancia y la compleja red de espionajes, afectó la salud emocional de Walter, pues experimentaba síntomas de paranoia; tal como lo expresa él con sus palabras:

“Y que la gente está con mucho miedo y este miedo se hace un pedacito de ti mismo. Cuando entonces, llegué a Bélgica en diciembre, no soporté que alguien estaba detrás de mí. Ahora, ya puede tolerar que este acólito esté ahí... Siempre tienes que dar la vuelta. En la casa parroquial con nosotros, llegaban cada día cuatro personas a jugar naipes. Cinco años después, te das cuenta de que dos de aquellos cuatro, de aquellos amigos, eran espías” (Sic) (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

Es de señalar, que la vigilancia y la compleja red de espías, no es sólo funciona como método de recolección de información para las Operaciones de Inteligencia, sino también genera una Violencia Simbólica en donde presenta al Estado Contrainsurgente como un ente con la capacidad inmensurable de infiltrar, vigilar y controlar todos los espacios de la comunidad.

Las acciones de vigilancia de forma explícita, procura que el individuo se sienta inserto en un lugar fijo, en donde sus movimientos están controlados y son registrados por una figura de poder jerárquica como era el Estado Contrainsurgente, que tiene las herramientas suficientes para localizar, examinar y discriminar entre los “buenos ciudadanos” y los Delincuentes subversivos (Foucault, 2008).

La vigilancia pretende que sus efectos sean permanentes, aun que no sea continua su realización, de ahí la angustia de Walter, de nunca saber cuándo y quién lo está espiando—, la intensión es arrastrar al individuo a una relación de poder donde ellos mismos son los portadores de los mecanismos de control (Ibíd.).

Esta idea de que un ente —como el Estado Contrainsurgente— pueda ver y vigilar todos los espacios para su control, no es nueva; el ser humano se ha visto atormentado a lo

largo de su historia con la creencia de deidades con esa capacidad de omnipresencia y omnisciencia, que vigila la conducta individual y señala cobra las faltas, en este caso el ejemplo más cercano que se tiene es el mismo dios judeocristiano a la que tanto hacía mención la Iglesia Católica tradicional como otras sectas evangélicas; no es de extrañar, porque las clases hegemónicas acudieran a este tipo de religiosos para apaciguar a las mayorías.

Crimen ejemplificante –el secuestro del sacerdote y el sacristán de Tiquisate-

Walter junto a sus compañeros de congregación y la Iglesia Católica de la Costa Sur, sufrieron un duro golpe por medio de las fuerzas contrainsurgentes, al darse el secuestro y desaparición del sacerdote Conrado de la Cruz y el catequista Herlindo Cifuentes Castillo, durante la celebración del primero de mayo de 1980 (CEH, 1999f).

Conrado de la Cruz había nacido en Baguio City en Filipinas el 27 de julio de 1946, entró a la congregación Inmaculado Corazón de María en 1965 y en diciembre de 1972 arribó a Guatemala como sacerdote. Había trabajado en San Cristóbal Verapaz, luego pasó a la parroquia del Puerto de San José; ya en el año de 1979 fue nombrado párroco de Tiquisate en Escuintla (Conferencia de Religiosos de Guatemala, 1988).

Las personas que conocieron a Conrado hablan mucho de su calidad humana y su entrega por la población:

“Conrado era muy bueno, filipino, como 1.50 media, chiquito” (T-8, 2013)

“Conrado era amable, humano y sencillo... ..el decía: “antes de predicar se tenía que querer mucho a la gente” (R-1, 2013).

Este compromiso por la población hizo que Conrado se haya involucrado en la lucha por los derechos laborales, de los trabajadores de las fincas; tal como lo señala el Informe Guatemala Nunca Más:

“Ahí quiso experimentar lo que sufrían los trabajadores en las fincas algodoneras y en algunas ocasiones fue a trabajar como peón... Esto le hizo tomar posturas más comprometidas con los grupos populares... especialmente con el CUC” (ODHAG, 1998c, pág. 144).

Aparentemente Conrado se vinculó con el Ejército Guatemalteco de los Pobres por medio del Comité de Unidad Campesina; y al parecer, los organismos de Inteligencia militar, descubrió que Conrado había utilizado el mimeógrafo de la parroquia para imprimir material del movimiento campesino, así también propaganda de la organización guerrillera (Ibíd.).

“...fue el primero de mayo, y me dijeron que fue por que utilizaron el estencil, que era la forma para multiplicar mensajes del CUC, y que fue para repartir el primero de mayo, y parece que alguien pudo haber escuchado la maquina durante la noche, no me extrañaría porque fue por el CUC...” (R-2, 2014).

En el caso de Herlindo, él era un joven catequista originario de Tiquisate, amigo de Conrado, que junto a su hermano había acompañado al Sacerdote a la celebración del día de los trabajadores.

El secuestro de Conrado y Herlindo, se dio aproximadamente a las diez de la mañana en la esquina de la 6ª calle y 8ª Avenida de la Zona 1, a unos metros del Palacio Nacional; los testimonios relatan que el Sacerdote, el Sacristán y el hermano menor de éste; discutían en la calle con unos amigos, sobre el contenido de los volantes repartidos, cuando de pronto un automóvil tipo agrícola, marca Toyota de color verde –otras versiones dicen gris³³- paró y de él descendieron seis hombres vestidos de particular, pero fuertemente armados, que obligaron a Conrado y Herlindo a subir al vehículo (ODHAG, 1998c).

“Ese primero de mayo, posiblemente fui uno de los últimos que hablé con Conrado, lo encontré ahí por la sexta avenida, ya había terminado la manifestación y él venía con ese muchacho, después supe que era catequista...” “...cuando nos vimos nos saludamos, yo también iba de regreso, pero iba del lado contrario...” “...entonces nos encontramos y nos

³³ En el documento Mártires de Guatemala señalan que automóvil de color gris (Conferencia de Religiosos de Guatemala, 1988).

saludamos...” “...al día siguiente me enteré que lo habían secuestrado pero no sé donde lo secuestraron. Supe que fue en la capital, pero no sé donde exactamente (T-8, 2013).

Al darse el secuestro del Sacerdote y el Sacristán, la Congregación del Inmaculado Corazón de María se pronunció con un campo pagado con fecha de 8 de mayo de 1980, donde denunciaban el secuestro, y exigían a las autoridades el esclarecer el hecho y la pronta la aparición de los secuestrados; a la par de este pronunciamiento, se hicieron otros desde diversas instancias eclesiásticas y laicas como: la Conferencia Episcopal de Guatemala, la Parroquia de Tiquisate, el Comité Pro justicia y Paz; así como un grupo integrado por 140 sacerdotes y laicos (Conferencia de Religiosos de Guatemala, 1988).

Sin embargo no hubo respuesta de las autoridades del Estado sobre Conrado y Herlindo. El informe Guatemala Nunca Más recoge que el director de la Policía, Germán Chupina al ser preguntado por un sacerdote sobre el paradero de Conrado, él le respondió: “...ese curita que andaba con papeles subversivos”. (ODHAG, 1998c, pág. 144)

Esta frase del Director de la Policía, evidencia la validez de la hipótesis que Conrado había sido objetivo de seguimiento por parte de la Inteligencia militar, y que lo había descubierto en la impresión de documentos.

El secuestro era una táctica regular por parte de los organismos de Inteligencia del Estado Contrainsurgente; pues junto el uso de la tortura, tenía como fin que los secuestrados proporcionaran todo tipo de información que se les requería (CEH, 1999b).

El secuestro de Conrado muestran que se trataba de una operación que contenía varios fines; en primer lugar fue un Operativo de Castigo, que golpeaba no sólo a la comunidad de Tiquisate, sino también a los sacerdotes que trabajaban en la región y que habían apoyado a la Huelga de la Costa.

La Operación Psicológica utilizada en el secuestro de Conrado y Herlindo, no sólo buscó producir un sensación de impotencia frente a la impunidad, pues la desaparición forzada estaba diseñada para crear incertidumbre sobre el paradero de los secuestrados; y a pesar que, era claro que había sido llevado por las fuerzas de seguridad del Estado, las

autoridades aprovechaban dicha incertidumbre, para aseverar con toda impunidad, que no tenían ninguna responsabilidad del hecho (ODHAG, 1998b).

Los rumores característicos de la Operaciones Psicológicas salieron a luz, que informaban sobre los secuestrados, y decían que los habían tenido en varios lugares, uno de ellos era la base del Puerto San José (R-1, 2013) y el otro lugar era en Poptúm, en Petén, en la base de los Kaibiles (R-2, 2014).

Estos dos lugares a los que se hace mención contienen elementos simbólicos importantes, que las fuerzas de seguridad podrían haber dirigido a la población; el primero de los lugares referidos, estaba ubicado en un municipio donde Conrado había trabajado y por lo tanto conocía a mucha gente; es muy posible, que este rumor tuviera la intención de atemorizar a personas que hayan trabajado con él, y sintieran el miedo de ser delatadas y perseguidas.

El segundo lugar referido, era también el lugar de entrenamiento de los Kaibiles –el cuerpo élite en las acciones de contrainsurgencia-, y que se le conocía como “hogar del Infierno” (ODHAG, 1998b); así que, no es difícil hacer la asociación simbólica al imaginar a Sacerdote y Sacristán, condenados al infierno de la contrainsurgencia por su trabajo pastoral en función de los pobres.

Producir incertidumbre, no fue el único objetivo psicológico del que el cuerpo de Conrado y Herlindo nunca aparecieran; sino también respondía a una táctica militar – utilizada por el Ejército francés en Argelia– que era el ocultar y desaparecer los cadáveres, para evitar posteriores ataques de la opinión pública (De Luna, 2007), sobre todo cuando se trataba de un sacerdote y un joven catequista.

No obstante que el secuestro de Conrado, fue un golpe dirigido a todos los sacerdotes de la Costa Sur; a Walter le afectó de una manera muy fuerte, al punto que el secuestro sería una de las ideas que más le atormentaría sobre su posible fin.

Amenazas de muerte

El ser humano, al confluir el elemento simbólico que encierra la palabra con el de la realidad, generó la concepción de los conjuros, las bendiciones o las maldiciones; la palabra se vuelve hacedora de la realidad. De esta forma, la palabra puede generar bienes con las bendiciones, pero al mismo tiempo, con las maldiciones los puede destruir (Revilla, 2007).

El poder de las amenazas recoge un poco el sentido de las maldiciones, pues por medio de un enunciado, fustiga a la víctima con una sentencia de un posible ataque; si esta no rectifica su forma de actuar, de la manera deseada por el amenazante.

Teniendo en cuenta la posibilidad que el enunciado se vuelva real, la amenaza se convierte en una agresión por su contenido simbólico, que busca generar el miedo necesario para coaccionar a su objetivo. Así, el impacto de la amenaza sobre su objetivo, dependerá de cómo interprete la víctima, el sentido y la formulación de la amenaza, quién la hace, y la factibilidad de su realización.

En el caso de Walter Voordeckers, fue la amenaza de muerte una de las formas de agresión por las que optó el Estado Contrainsurgente para hostigarlo.

Desde la lógica militar, las amenazas de muerte –como las experimentadas por Walter– tenían un sentido dentro de las Operaciones Psicológicas, pues como se observó anteriormente, fueron acciones que buscaban la explotación de las emociones humanas, como el miedo y la inseguridad a través de la amenaza (CEH, 1999b).

En el Conflicto Armado Guatemalteco, la amenaza de Muerte fue utilizada en contra de personas consideradas como objetivo militar; así que, la intención era trasladar a la vida cotidiana e íntima un ambiente de tensión; y así, paralizar al amenazado (ODHAG, 1998b).

Las amenazas podían ser hechas de forma privada o también pública (ODHAG, 1998b); llevadas a cabo de manera directas, como las llamadas telefónicas; o indirecta, hechas por medio de notas o pintas dejadas en un lugar donde la víctima frecuentaba (CEH, 1999b); en el caso de Walter, se dieron de todas las formas.

Amenaza Directas

Llamadas telefónicas

Según los testimonios de feligreses y demás fuentes consultadas, una de las Amenazas Directas hacia Walter consistió en llamadas por teléfono:

“...él [Walter] había recibido una llamada telefónica, en la que le pidieron ir a dar los últimos sacramentos a un moribundo. Después de averiguar, ninguno tenía más información, de manera que la llamada se interpretó como un pretexto para secuestrarlo” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997).

Las llamadas telefónicas donde se hacía alusión a las costumbres relacionadas al duelo eran algunas formas en que se amenazaba, por ejemplo: dar condolencias ficticias; en otros casos se ofrecía la venta de lotes del cementerio (ODHAG, 1998b); o también, no se decían nada, sino sólo se ponía música de marchas fúnebres (T-9, 2014).

Cara a cara

La otra amenaza directa, que se conoce que experimentó Walter, fue realizada cara a cara, como sucedió cuando fue increpado por el administrador de la finca Los Tarros.

“...el administrador de los tarros sacó una pistola y amenazó con matar a Walter; y le dijo que iba a aparecer en un cementerio” (R-1, 2013).

El sacar el arma, tiene un fuerte elemento simbólico, desde el objeto, que no es más que un instrumento para matar; así como la acción física de desenfundar, otro acto de agresión por medio del lenguaje del cuerpo, en que se empuña y apunta la pistola, ya sólo basta con jalar del gatillo para matar. Literalmente, en ese momento que se dio la agresión, el administrador sustentaba una posición dominante frente al Sacerdote, en donde tenía – literalmente- la vida en sus manos.

Por otra parte, se da la amenaza verbal de matarlo, y lo repite con la idea que iba a parecer en un cementerio; suena redundante, pues casi todos los muertos –menos los desaparecidos– terminan en un cementerio; sin embargo, la idea aquí es hacer énfasis en la capacidad y decisión que tenía el administrador de segar la vida del Sacerdote.

Los administradores de finca no son parte de las fuerzas contrainsurgentes en sí; sin embargo, las fincas cañeras tenían una fuerte respaldo de ellas; principalmente por medio de la Policía Militar Ambulante, que cumplían funciones de protección de los terratenientes en la costa y guardias privados dentro de las fincas (ODHAG, 1998b). Así que, el administrador tenía suficiente poder de carácter simbólico –aunque también físico- dentro de su finca para hacer uso del apoyo de la Policía Militar Ambulante para la intimidación hacia Walter.

Amenazas Indirectas

Correspondencia escrita

Dentro de las Amenazas Indirectas, Walter se enfrentó a cartas anónimas, tal como lo recuerdan distintos testimonios:

“...a ellos [los sacerdotes] los amenazaban constantemente, diciéndoles que eran padres comunistas, parece que mediante anónimos escritos (T-8, 2013).

“...decían que llegaban anónimos y mensajeros a amenazar...” [a la Iglesia] (T-9, 2014)

“...en aquel entonces echaban cartas anónimas en las alcancías...” (T-5, 2013)

Es interesante observar cómo era la forma en que llegaban los anónimos, pues se amenazaba en la Iglesia, por medio de las alcancías de las ofrendas, no importaba que el lugar tuviera un carácter sacro, pues el brazo de Estado Contrainsurgente no respetaba ni reconocía ningún tipo escrúpulo en su lucha contra el Enemigo Interno.

En una carta dirigida a Walter, se le amenaza con las siguientes palabras:

“Padrecito cuídate bien, no vas a tomar esta carta como broma ya te conocemos bien (...)” (ODHAG, 1998c, pág. 303)

La frase tiene varios elementos simbólicos para interpretar, primero el uso paternalista del diminutivo, que lo que hace es disminuir al sacerdote, como líder espiritual y como individuo; la siguiente parte, es el “cuidarse bien” que se interpreta que Walter está corriendo un peligro, y lo reafirma con el decir que “no es broma” y que no ignore la advertencia, porque ya lo conocen bien; de manera que Walter no solamente se enfrenta a un peligro verdadero, sino también se le conoce; estas últimas palabras tienen una fuerte carga simbólica, ya que desde varias culturas como la maya o la judeocristiana, el conocer también mantiene el sentido de posesión y de control sobre el objeto o sujeto que se le conoce (Alonso Schökel, 2008).

En resumen, las amenazas señalan que Walter está en peligro, y si no corrige su forma de actuar, se le va a someter, porque se le conoce y por lo mismo, se sabe la forma de controlarlo.

Por medio de pintas en paredes

La amenaza que más tienen presente las personas entrevistadas, ya que tuvo un carácter sumamente público, fueron las pintas que se hicieron en el centro del parque de Santa Lucía Cotzumalguapa –mencionadas anteriormente–. Muchas de las personas asociaron esta agresión directamente con su asesinato por lo cercanía temporal de los hechos.

“...porque los sermones de las misas del domingo eran bien fuertes, llamándolos a que fueran más humanos más consientes, que mejoraran los salarios, que no explotaran tanto al trabajador, y a la vez invitaba a los trabajadores del campo, para que se organizaran y defendieran sus derechos, esa es la causa de su muerte. A raíz de eso, le fueron a poner la pinta de Walter comunista, en el convento” (T-8, 2013).

“Un día antes de que a él lo asesinaran por la mañana nosotras con Reina llegamos a la parroquia y nos dimos cuenta que las paredes estaban bien pintarrajeadas. Nosotros nos

asustamos mucho porque así en letras grandes decía: Curas comunistas los queremos vivos o muertos. Yo recuerdo que esa vez entramos rápido a la parroquia todas asustadas” (Impunity Watch, 2011, pág. 44).

“A Walter ya lo habían amenazado... ..las pintas estaban alrededor de la Iglesia... ..las pintas eran un llamado de lo que iba a ocurrir... ..no era por gusto las pintas, ellos [el ejército] podían hacer lo que quisieran...” (T-9, 2014).

“... pero antes ya había tenido amenazas, porque se llegó hasta el punto que pintaron las paredes de la entrada de la casa parroquial, del lado del comedor habían también rótulos donde decía curas comunistas, por ahí también hay una foto por que tomaron” (T-5, 2013).

La razón del porqué las pintas no sólo eran simples acusaciones de “comunista” o de “extranjero” impertinente; se debió a que estaban firmadas por las siglas “ESA”, que correspondía al escuadrón de la muerte denominado Ejército Secreto Anticomunista.

Los escuadrones de la muerte eran estructuras operativas al servicio de los organismos de inteligencia del Estado, su objetivo era amenazar, torturar y cometer ejecuciones; además sus actos tenían un fin en las Operaciones Psicológicas, pues buscaban la generación de terror psicológico en la sociedad (Gutiérrez, 1999).

Figuroa Ibarra (2011, pág. 25) explica la lógica de la estrategia del Estado Contrainsurgente en el uso de los escuadrones de la muerte, durante el mandato de Lucas García: “... los escuadrones de la muerte no fueron más que grupos protegidos por la dictadura a través de los cuales actuaban vestidos de civiles, el ejército y los aparatos policiacos y realizaban las más grandes ignominias contra obreros, campesinos, estudiantes, empleados e intelectuales. El Estado guatemalteco organizó el terror reaccionario procurando aparecer impoluto, y fue esa época en que más que nunca la legalidad democrática se volvió un recurso verbal, demagógico. He aquí la causa de que el Estado guatemalteco haya hecho lo que se ha llamado “la ruptura de su propia legalidad” (Sic).

En el caso preciso del escuadrón de la muerte Ejército Secreto Anticomunista, éste surge a partir de junio de 1977, muy vinculado con los intereses del Comité Coordinador de

Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) (CEH, 1999f, pág. 304) y por ende al de los terratenientes y agroindustriales de la caña.

Comprendiendo el significado de quienes eran en realidad el Ejército Secreto Anticomunista, el sentido de amenaza de las pintas adquieren un valor más serio.

Además que, en las pintas dijera el nombre de Walter, tenía una gran implicación simbólica; pues como se señaló antes, decir que se conoce a alguien es una forma de ejercer control sobre él, así como conocer su nombre, pues se evidencia que se ejerce superioridad sobre el amenazado a partir del conocimiento (Revilla, 2007); en otras palabras, el Ejército Secreto Anticomunista identificaba y conocía a Walter, por lo que podía actuar contra él.

En resumen, aunque las pintas eran una amenaza a todos los sacerdotes, estaba dirigida principalmente a Walter Voordeckers.

“Lo de las pintas, fue un día antes, *pintarajearon* todas las paredes de la casa parroquial y decían “a Walter lo querían vivo o muerto” “Curas comunistas fueras del país... ..todavía salió él con su cámara y fue a tomar fotos de todo lo que decía ahí” (T-4, 2013).

Estas agresiones por medio de las amenazas hicieron estragos en la salud psicológica de Walter, pues vivía con mucho temor, y con casi la certeza que iba a morir pronto asesinado.

“El padre Walter sabía que lo iban a matar, él sabía, una vez nos dijo a mí y a mi compañera: “yo sé que a mí me van a secuestrar o matar un día, pero yo no quiero secuestrado, si algún día quieren matarme, que me maten, yo no quiero que me secuestren, porque me van a torturar o me van ser sufrir mucho, prefiero que si algún día me quieren hacer algo, mejor de una vez muerto”; cosa que así sucedió” (T-4, 2013)

“Eso que lo amenazaran fue un sufrimiento para él también, no es no mas que le digan a uno lo vamos a matar, por allá lo vamos a esperar, no anda uno muy tranquilo, porque él se sintió bastante cuando lo amenazaron, él se miraba muy triste, triste porque él

sabía que lo iban a matar...” “...él antes de morir tenía miedo de morir, eso lo vivimos en carne propia (T-4, 2013).

O como señala la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, sobre lo que el mismo Walter dijo: “*Yo tengo un miedo tremendo porque ya recibí amenazas, me quieren matar y me van a matar, pero si me quieren matar o si me quieren arrastrar, yo voy a correr, no me voy a dejar secuestrar, mejor prefiero recibir un balazo y no ser secuestrado así (...)*” (CEH, 1999f, pág. 304).

Para los feligreses cercanos, los comentarios de Walter sobre su temor al secuestro y el preferir antes la muerte; así también, el de sentir próximo su asesinato, tomaron un matiz de oscura profecía cuando sus palabras se cumplieron.

Es de señalar también, que los letreros estaban escritos en el parque, así que toda la población se dio cuenta de la amenaza y el peligro que corría Walter, el miedo por la seguridad del Sacerdote se colectivizó y algunas de las personas trataron de disuadirlo para que se fuera del Municipio.

“Él se iba a ir de vacaciones, y le propusieron que no regresara, porque su vida corría peligro pero al parecer él no quiso quedarse, porque él dijo que debía regresar por que no estaba haciendo nada malo, el tomo la decisión de regresar el vino en abril y en mayo lo matan” (T-5, 2013).

La decisión de Walter a quedarse y su estoicismo de enfrentar la posibilidad que lo fueran asesinar, muestra el fuerte compromiso del sacerdote hacia la comunidad de Santa Lucía. Esto también se vio reflejado, en la percepción que aún tiene miembros de la comunidad sobre él, pues lo considera cómo un hombre bueno fuerte, valiente y solidario.

“Tal vez le decían, le amenazaban, pero no nos contaba. El era una persona muy fuerte, no tenía miedo, él sabía. Nunca infundió miedo, estaba consciente de que estaba haciendo cosas buenas, que en nuestros países no les gusta. Le daba mucha tristeza la pobreza pero también le dio cólera para actuar” (T-3, 2013).

“Nosotros varias veces le dijimos al padre Walter que se fuera de Santa Lucía, que él no tenía necesidad de sufrir atropellos porque además él no era de Guatemala. Que se fuera y que salvara su vida, que no se preocupara por nosotros, que nosotros íbamos a ver qué hacíamos y que en todo caso nosotros sí no teníamos ni para dónde agarrar. Siempre nos contestó que si lo mataban que él iba a dejar su sangre en Santa Lucía y que no iba a huir como un cobarde” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

“El padre Walter había ido a ver a su familia, ahí le habían sugerido que ya no regresara, pero él dijo que iba a regresar y que si lo mataban pues... ósea que Walter era muy comprometido, porque cuando yo le dije que se fuera, la respuesta, fue: ¿y las ovejas? Como dice, no puedo ahorita irme y dejar a los compañeros” (T-8, 2013).

Las amenazas de muerte al Sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa por parte de un temible escuadrón de la muerte, logra golpear psicológicamente a Walter y a toda la comunidad; no obstante, no logra su cometido, pues el guía espiritual no se doblega, y persiste en el acompañamiento de su grey.

Intentos de secuestro

De las agresiones más fuertes que tuvo Walter, fue el intento de secuestro que sufrió unos días antes de su muerte; y aún que hay algunas contradicciones entre los relatos, las personas cercanas a él recuerdan y describen muy detalladamente lo que saben del suceso:

“...a él lo querían más que todo secuestrar, porque una noche antes, lo llamaron para ir a ver un enfermo, y él como era su trabajo fue a ver si era cierto donde estaba el enfermo, pero cuando fue a buscar la dirección no había nada, entonces él sospecho que no lo querían para nada bueno, entonces lo que hizo él [fue] regresarse y ya no salió” (T-4, 2013).

“...comentan que habían llegado personas unas noches antes, y le dijeron que tenía un enfermo y que estaba por el IGSSy le dijeron que fuera a verlo, las cosas no estaban muy seguras, pero él se decidió a ir, pero dice que cuando iban [en camino] le iban

cambiando la dirección, entonces él dijo que no, desistió, y dijo que ya no iba, al parecer él empezó a sentir que era muy directamente [el atentado]” (T-5, 2013).

“...yo estuve platicando el día domingo en la noche con él, en la puerta de la iglesia, entonces él me contó que habían intentado secuestrarlo, pero él con engaño se había escapado, porque lo sacaron con engaño de la parroquia, pues le dijeron que un familiar necesitaba por los santos oleos, pero cuando él vio que lo llevaban por el callejón del cementerio que era muy oscuro y muy solo, entonces él dijo “estos no me llevan a nada bueno”, entonces él les dijo “fíjense que no llevo la estola, y sin la estola no es válido el sacramento, así que tengo que regresar” a él lo llevaban en un carro, entonces ellos dijeron, regresemos pues, entonces se metió a la iglesia y ya no salió” (T-8, 2013).

Este intento de secuestro muestra que Walter, al igual que en el caso de Conrado, había sido vigilado por los organismos de Inteligencia; por lo que es muy probable que estos organismos pretendieran intentar secuestrarlo para poderlo interrogar por medio de torturas. La forma del fallido secuestro era una táctica que respondía a una Operación Encubierta, consistente en llevar sus acciones en total clandestinidad, y así engañar a la población civil (CEH, 1999b).

El intento de secuestro de Walter, por medio de engaños y bajo el escenario de impunidad que presta la noche, se basó en lo que la Guerra Moderna establecía para llevar a cabo las Operaciones de Detención, y que dicta: “Exceptuando casos de extrema emergencia, los arrestos que se hagan deben realizarse de noche...” (Trinquier, 1965).

Es de acotar que esta táctica de la Guerra Moderna está basada en la táctica Nazi denominada *Nacht und Nebel* –traducida como Noche y niebla–, que consistió en la desaparición en medio de la noche de las personas consideradas enemigos del Tercer *Reich* alemán; esto con el objetivo de golpear a los familiares y amigos de los secuestrados, ya que los mantenían en el desconocimiento del lugar de reclusión, las condiciones de supervivencia o la muerte de la víctima (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, 2006).

El uso de la oscuridad para cometer actos violentos tiene un sentido también simbólico y psicológico, pues en las tinieblas la humanidad como especie de hábitos diurnos ya se puede mirar bien de cerca, mucho menos puede divisar los objetos lejanos, es por eso que se vuelve el momento de las fieras, encargadas de depredar a la humanidad. Es por eso que durante las noches las personas –a pesar de las tecnologías modernas– aún se sienten inseguras y amenazadas (Revilla, 2007).

La táctica de engaño para el intento de secuestro del Sacerdote se basa en recurrir a la emergencia que sólo la muerte puede dar. El compromiso del Sacerdote con su grey, hace que en un principio no lo piense dos veces y sube al vehículo para ir a hacer su trabajo.

El intento de secuestro debió haber tenido como objetivo, la desaparición de Walter –como en el caso de Conrado-; pues como ya se dijo antes, Inteligencia al secuestrar no sólo buscaba información, sino también golpear con el elemento simbólico que genera el que desaparezca un sacerdote.

Este atentado afecta mucho a Walter y explica muy bien su postura y forma de reaccionar, ante una nueva situación de secuestro, que recoge el siguiente testimonio:

“...pues él decía que vivo no se lo llevaban, que mejor se moría de una vez, por que el sufrimiento que le daban [a los desaparecidos], eso es lo que yo sé” (T-5, 2013).

Asesinato Selectivo

El cumulo de agresiones enfrentadas, fueron golpeando cada vez más a Walter Voordeckers, al punto que sufría de insomnio, además de que él mismo empezó avizorar, que dentro de corto tiempo iba a ser asesinado, tal como lo evidencia estos comentario que le hizo a una de las personas entrevistadas, precisamente pocos días antes de su asesinato:

“Él decía: “me van a matar”, tenía eso, “que me van a matar” me contaba que todas las noches se tomaba un coñaquito para poder dormir... ..una vez que estaban pintando la

iglesia, Walter me dijo: “están pintando la Iglesia, para cuando yo me muera” y cabal, al poco tiempo lo matan” (T-3, 2013).

El 12 de mayo de 1980 se da el operativo en donde asesinan a Walter, e inicia cerca de las 7:00 horas, cuando un carro agrícola de color beige³⁴ marca Toyota, modelo Land Cruiser (CEH, 1999f), se estacionó cerca de la iglesia de Santa Lucía Cotzumalguapa, y cuatro individuos bajaron y entraron a un comedor (ODHAG, 1998c).

“Fue así, que estas personas iniciaron la espera a que Walter saliera de la casa parroquial, pues sabían que él acostumbraba salir en la mañana a recoger la correspondencia en la oficina de Correos del Municipio” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

Walter salió como acostumbraba, a las 9:30 horas atravesó la calle, esquina del parque central y se dirigió a Correos que quedaba sobre la calle que inicia en frente al atrio de la iglesia y termina en el cementerio (Ibíd.).

“...ya lo estaban esperando, porque sabían que alrededor de las nueve de la mañana, salía para ir a ver el correo, dicen que eran bastantes hombres, no sé cuantos hombres eran exactamente” (T-5, 2013).

Los testimonios de los testigos, cuentan que Walter caminaba de regreso cuando los individuos del automóvil agrícola lo trataron de sujetar; en ese momento Walter se opuso a la captura, y corrió en dirección a la iglesia; no obstante, otro de los individuos, se había quedado en la esquina y cuando vio pasar a Walter, le disparó siete veces por la espalda, con un arma calibre 45; algunos de los proyectiles del ataque, quedaron marcados en algunas paredes de los edificios de la cuadra (CEH, 1999f).

Un testigo directo relata lo siguiente sobre el suceso: “Yo estaba en el colegio, me dijo mi compañera de trabajo: “hoy le toca cuidar puerta”, eso fue como las diez, hora de recreo, cuando salió Walter de la casa para el Correo, el Correo ni a una cuadra queda [de

³⁴ El color del vehículo varía en los relatos sobre el asesinato, El Informe Nunca Más señala que era verde con crema, el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico dice que era beige, otros testimonios dicen que era café claro (el cual podría ser una forma de decir beige) ; sin embargo un testigo directo que fue entrevistado dice que el carro era de color negro con vidrios polarizados (T-3, 2013).

distancia]. Entonces cuando regresó [de Correos] dos hombres de una camioneta negra, con vidrios polarizados... ..lo tratan de agarrar, pero como él era un hombre muy flaco, entonces forcejeo, pero como siempre decía él: “yo no me voy a dejar llevar, mejor que me maten”... ..no lo logran agarrar y es ahí donde lo mataron... ..le dieron aquí [en el pecho], vieras que horrible, y todavía le da tiempo de persignar... ..todavía se persignó y ahí quedó... ..entonces por ahí fue a caer, por la torre, antes de la gradita, ahí fue a caer, hizo la señal de la cruz y ellos se fueron. Le dije a mi compañera, “mataron a Walter”, y yo ya no aguantaba, y me fui para la iglesia, y cerremos el colegio” (T-3, 2013).

Como se señala en el anterior testimonio, Walter caminó unos metros y se derrumbó boca abajo herido de muerte, a un costado de la casa de la cultura y en frente de la Iglesia católica. Mientras tanto, los asesinos se subieron a su automóvil y se dieron a la fuga sin ser apresados; no les fue nunca obstáculo haber cometido el delito en una esquina del centro del pueblo y a metros de la estación de la Policía Nacional (T-3, 2013).

Las personas del pueblo de Santa Lucía Cotzumalguapa se conglomeraron alrededor del Walter, mientras él agonizaba; los compañeros religiosos del padre herido, llegaron pronto a auxiliarlo, uno de ellos fue Pacificador, otro sacerdote de la parroquia; Walter trató de hablar, (CEH, 1999f) pero ya no pudo articular palabra; mientras se desangraba, el padre Pacificador pidió a gritos una ambulancia (T-4, 2013).

Otra persona que fue testigo relata: “Yo estaba en la parte baja y estaba con mi compañera [de trabajo], cuando de repente se oyeron disparos, entonces ella dijo: “esos son cuetillos”, y yo le dije: “no esos no son cuetillos”, pero así pasó, porque estábamos viviendo una situación muy crítica que daba pena salir o escuchar... ..cuando eso surgió, la hermana Sabina estaba en la oficina atendiendo, a ella le toco atender, cuando ella se fue donde nosotros y nos dijo: “esos son balazos y el padre Walter está afuera, porque fue al correo” -que queda pocos pasos de ahí-, y ella salió corriendo para la puerta de la casa parroquial y nosotros también, cuando fuimos la gente tenía rodeado al padre, porque había quedado muy herido (T-5, 2013).

Posteriormente del ataque llegó la ambulancia y se llevaron a Walter al Hospital del Instituto de Seguridad Social Guatemalteco (IGSS); sin embargo, fue por demás, ya que las

heridas producidas por los siete balazos fueron mortales y el Sacerdote falleció durante el camino (T-4, 2013).

Análisis de los hechos

El Operativo de asesinato del Walter contiene muchos elementos que pueden ir ayudando a desentrañar cual era el objetivo principal de las fuerzas contrainsurgentes, al cometer la agresión que finalizaría con la vida del sacerdote de Sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa.

A pesar que pareciera ser otro secuestro fallido que termino en asesinato, el operativo fue sumamente público, y rica en simbolismos; que se quedaron impregnados dentro de la memoria de la población, y que a través de sus relatos muestran que la intensión del crimen abarcaba más que la simple sustracción del sujeto que se tenía como objetivo.

De manera que, se analizaran los elementos simbólicos del asesinato a partir de los siguientes planos: el contexto, la agresión y los participantes.

El contexto

El momento

Uno de los elementos claves fue el instante en que se da el hecho, pues durante los relatos el énfasis y detalle fue una constante que se encontró en los discursos. La mayoría de las personas entrevistadas señalaron que Walter había sido ejecutado entre las 9:00 y 10:00 horas de la mañana, otras señalaron fue a las 12:00 horas, por dar una hora; pero todas coincidieron que fue a plena luz del día, en donde la población está muy activa en el centro del pueblo.

“De nueve a diez fue que lo mataron; en pleno día” (T-9, 2014).

“...sólo sé que iba al correo... ...fue como a las nueve de la mañana (T-6, 2014).

“Fue de día que lo mataron, fue como a las doce de la tarde” (T-7, 2014).

El cometer una operación como ésta, en plena luz del día, contradice lo planteado en las tácticas de la Guerra Moderna, al llevar detenciones; sin embargo, es de suponer que el objetivo real no era el secuestro en sí, sino al impacto generado de la acción en el sentido psicológico, al haber vulnerado el estado de seguridad de la población, por medio de la destrucción a la concepción de resguardo que da estar dentro de la comunidad y a plena luz del día.

En el día, el ser humano puede agudizar su sentido de la vista, puede hacer sus actividades con libertad, pues ve su territorio y sabe dónde está; así también, puede descubrir al enemigo y escapar de él, o dependiendo del caso, enfrentarlo como es debido (Revilla, 2007).

Pero al darse un acto tan violento, como el asesinato del líder espiritual, frente a la comunidad y a plena luz del día, hace que se desvirtúe completamente la idea anterior; así que nadie está seguro, frente a la violencia del Estado contrainsurgente, ni siquiera cuando todos están alerta, en máxima conciencia de la realidad y sus posibles amenazas. En pocas palabras, hay que temer, pues las bestias ya no duermen.

El lugar

Otra parte del contexto consiste en el lugar del hecho, según Elsa Blair (2004), los lugares donde se cometen actos de extrema crueldad durante los conflictos armados, son generalmente espacios cotidianos de actividades vitales o que contienen un referente simbólico para la comunidad.

Este planteamiento se ajusta al caso de Walter, pues el asesinato se dio geográficamente, en un lugar de Centralidad de la comunidad; pues, a Walter lo ejecutan frente a su parroquia, a un costado de la Casa de la Cultura, prácticamente en la esquina del parque central del Municipio; y esto lo resaltan mucho las personas entrevistadas en sus relatos.

“Dicen que fue a traer la correspondencia y cuando regresó, fue que lo atacaron, como a cinco metros de la tercera avenida, y fue ahí al costado de la casa de la cultura...” (T-8, 2013)

“Parece que él iba a dejar unas cartas al correo, no sé si iba o venía, detrás de la casa de la cultura, enfrente del Parque, camino al cementerio” (T-6, 2014).

“Él se dirigió al correo, a cien metros de la casa parroquial, y cae en un terreno baldío que ahora es Banrural, cerca de la casa de la cultura” (T-9, 2014).

Se podría decirse que el objetivo principal de ejecutarlo ahí, era hacerlo lo más público posible, para que el hecho violento, por sí mismo, se difundiera a la población; sin embargo, se debe tener en cuenta, que el lugar también respondía a la intención de impactar en la subjetividad de la población, esto a través del sentido simbólico que tiene la Centralidad en el ser humano.

Federico Revilla (2007) explica como la idea de Centralidad es sumamente importante para el ser humano, pues a partir del concepto del Centro, las personas conciben su propio entorno con los otros niveles de su realidad.

“Una especie de <<condensación de energía>> en un punto. Integrando lo cotidiano con lo trascendente –mezclándolo, pues no hay modo aún de distinguirlos– aporta unas primeras respuestas, tranquilizadoras, a las interrogaciones que el hombre puede comenzar a plantearse acerca de sí mismo. *Le sitúa*, nada menos; pero precisamente por ello, más aún, le identifica” (Ibíd., pág. 128-129).

De manera que, la concepción del Centro es el lugar de donde el ser humano se identifica y sentirá más seguro, el hogar es el Centro del individuo, el Centro del municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa se recrea en el mismo parque central, lugar donde confluyen los poderes políticos como la Municipalidad, las fuerzas del orden como la Policía Nacional, la institución religiosa con su templo –construido curiosamente a lo largo–, su espacio de identidad comunitaria con el edificio de la Casa de la Cultura y el espacio abierto y vacío del parque, que sirve para agrupar y abrigar físicamente a la colectividad, en las concentraciones políticas o lúdicas.

Lo que se plantea, es que el asesinato de Walter en el parque de Santa Lucía Cotzumalguapa, representa el asesinato del líder espiritual dentro de la casa de la comunidad del Municipio; y por relación simbólica, en el hogar de cada uno de los habitantes. En palabras más coloquiales el mensaje era que: “ninguno estaba a salvo, ni siquiera en sus propias casa”.

Por otra parte, el lugar queda marcado con los disparos incrustados en las paredes del edificio de la Casa de Cultura, esas marcas nunca fueron removidas –aun existen- pues son parte de la cicatriz física que la comunidad debe conservar como escarmiento de la ejecución de su Sacerdote; es el recordatorio para los habitantes, del suplicio público del condenado.

“Años después, todavía eran visibles los impactos de los balazos el muro a lo largo de la calle...” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

“... ahí quedaron marcados algunos balazos, al costado de la casa de la cultura” (T-8, 2013).

“[A él le disparan] ahí en la esquina de la casa de la cultura, allí había o hay un agujero donde fueron a caer los balazos que le dieron al padre Walter” (T-5, 2013).

El acto

El ataque que recibe Walter se hizo en dos formas, la primera consistió en capturarlo, al parecer dos de los individuos trataron de sujetarlo y llevárselo por la fuerza. Independientemente que lo hubieran logrado secuestrar, la acción hubiera sido bastante pública para la población, pues Walter no hubiera sido secuestrado frente a una multitud extraña –como sucedió con Conrado en la Capital–, sino hubiera sido frente a los pobladores que conformaban su grey.

Esta característica explícita del operativo, muestra que el secuestro, reafirma la hipótesis que a Walter no se le secuestraba en ese momento, como fuente de información

para los organismos de Inteligencia, sino simplemente era el acto de llevárselo con la teatralidad suficiente para la población y desaparecerlo sin dejar rastro.

“Cuando iba o regresaba, de recibir la correspondencia, lo agarraron pues él había mantenido una gran vigilancia... ..cuando lo quieren agarrar el se enfrenta con golpes, pues se lo querían llevar para un carro” (T-9, 2014).

Es posible también que el intento de secuestro haya sido una simple farsa, pues no hubiera sido extraño que, Inteligencia militar supiera sobre la resolución de Walter de nunca caer vivo en sus manos; es probable que lo sucedido, fuera un simple y antiguo acto de caza, que muchas especies de depredadores colectivos hacen –como las hienas y los chacales–, que consiste en asustar una presa para que tome cierto camino en donde otros depredadores de la manada lo esperan para emboscarlos.

Independiente a lo que buscaban los integrantes de las fuerzas contrainsurgentes en el operativo, el Sacerdote no se intimidó ante los individuos que lo pretendían capturar; así que, corrió tratando de escapar y salvaguardarse en la iglesia. Precisamente esta imagen de Walter tratando sobrevivir de sus depredadores; es una idea que se repite con mucho énfasis en los distintos relatos.

“De alguna manera Walter ve la oportunidad de esquivarlos y corre. “Mejor muerto que caer vivo en sus manos”, había dicho algunos meses antes a un compañero” (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

“A él le dio tiempo de correr un poco, para la esquina, sí corrió algo, corrió con balazos (T-3, 2013).

“Yo pienso que le dispararon por la espalda, porque él corrió” (T-5, 2013).

La otra forma en que se atacó a Walter fue la más cruel, fue llevada a cabo por un solo hombre, que se quedó esperando en la esquina –como fiera al acecho– dejando que Walter pasara ante él, en su esfuerzo de sobrevivencia; para que Walter le diera la espalda, y de esa manera no tuviera la menor forma de defenderse cuando le disparó con una pistola calibre 45.

“Le dispararon por la espalda para que no viera quien le disparaba. No lo enfrentaron de cara, el que lo mato fue muy cobarde, si lo agarran por de frente a uno, uno mira como se defiende, en cambio por detrás no porque uno no está viendo nada” (T-4, 2013).

“Le dispararon en la espalda, pero era para matarlo” (T-5, 2013).

“La gente que se dio cuenta de lo que pasó comentaba que al padre le habían disparado por la espalda a quemarropa” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

La estrategia de ejecución por la espalda tiene la intención que el verdugo no entable contacto visual con la víctima, el objetivo es cosificar y denigrar a la persona que se ejecuta; no se le da el privilegio que los militares tienen entre ellos, que cuando se le condenan a muerte se establece que permanezcan erguidos esperando a la muerte, para enfrentar a su enemigo cara a cara; en el caso de Walter las fuerzas contrainsurgentes guatemaltecas le mataron como los nazis lo hicieron al ejecutar a las víctimas de los *lager* (De Luna, 2007).

Esta cosificación de Walter, permitió que el verdugo haya llevado el acto de ejecución a mayor crueldad, al dispararle siete veces al cuerpo (CEH, 1999f), al punto de llevarlo a cierto éxtasis de vaciar la tolva de su pistola, por lo que cuando lo quiso rematar con un tiro de gracia, ya no lo logró hacer (ODHAG, 1998c).

El Exceso de Crueldad que plantea Elsa Blair (2004), se ejemplifica bien en este caso, pues la brutalidad del ataque responde al odio y total deshumanización que tienen los ejecutores ante la víctima, y esta se materializa en la forma tan violenta y rica en simbolismos en que se agrede el cuerpo de Walter.

“...ya no aguantó, porque no sé cuantos balazos le metieron, pero si había sido demasiado, y ya no aguanto. Lo levantaron aún con vida, pero al ingresar al IGSS ya no aguanto (T-5, 2013).

La muerte de Walter adquiere el matiz de un suplicio simbólico, pues en el breve instante que dura su asesinato, no lo matan una sola vez, sino lo hacen con las siete balas

que le disparan; tal como lo señala Michele Foucault (2008, pág. 39) con las siguientes palabras: “La muerte-suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en “mil muertes” y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, “the most exquisite agonies””.

Después de todo, esta fue la lógica que el Estado Contrainsurgente ejerció su poder, por medio de la violencia y dominación, limpiando al país de Enemigos Internos que les obstaculizara, como el Sacerdote de Santa Lucía.

El exceso de violencia con que se ejecutó a Walter Voordeckers –la descarga de siete balazos– provocó en el cuerpo del sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa unas terribles heridas, que genera una gran hemorragia; es precisamente este derramamiento de sangre uno de los elementos que en los testigos directos estuvieron hacen mucha referencia al recordar el crimen.

“El día en que lo mataron yo lo recuerdo como que fue ayer, todavía me recuerdo de que ropa llevaba, él llevaba un su pantalón de *corduroy* beige, y una camisa amarilla, de esas sencilla, y me recuerdo, y esa ropa cuando la llevaron iba llena de sangre” (T-4, 2013)

“Para nosotros fue difícil, fue un momento difícil el que pasamos, porque el verlo ahí entre la sangre... ..donde le dispararon, ahí se cayó, y estaba desangrándose, y fue por eso que no aguanto, por perder la sangre, porque lo llevaron al IGSS pero ya lo regresaron en caja” (T-4, 2013).

La referencia al recuerdo del elemento de la sangre no es raro, pues la sangre a lo largo diversas culturas es visualizada precisamente como la propia vida (Revilla, 2007). Por eso, al recordar el crimen, Walter no muere por los impactos de bala y el destrozo de sus órganos vitales, sino es la “pérdida de sangre” que se traduce en la pérdida de la vida.

La sangre derramada de Walter –al igual que los balazos en las paredes– repercutió en los población sobre lo que había pasado; la sangre fue otra marca de impureza, que como en otras culturas es duramente condenada (Ibíd.).

“Saliendo de correos, donde ahora es Banrural, vi la sangre en el piso, la sangre corrió... ..días después, cuando fui al pueblo, la sangre de Walter todavía estaba ahí” (T-7, 2014).

Ese “pecado” del derramamiento de sangre hizo mella en la psique de la población, que no solo experimenta la tristeza por la muerte de su líder espiritual, sino se encoleriza y se indigna por la forma, y siente la ofensa de la agresión como comunidad.

“La gente sentía que se había llegado a un colmo, la gente ya había sufrido algunas persecuciones, secuestros y asesinatos que se dieron, pero cuando asesinaron al padre, ahí la gente se dio cuenta que la vida no valía nada, porque si a un sacerdote le habían quitado la vida, que esperábamos todo el resto de la gente, la gente sintió que le habían quitado a un gran personaje de su vida, mucha gente con que yo hablaba, incluso los niños, decían que ya no había respeto (T-5, 2013).

“Recuerdo que cuando mataron al padre Walter casi toda la gente se puso triste. Se sentía esa indignación y la gente gritaba. Gritaban consignas y decían que no nos iban a vencer” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

La muerte de Walter me impactó mucho, mi papá se enteró y se vino inmediatamente a Santa Lucía (T-9, 2014).

Todo esto muestra como el operativo del asesinato, era un Operativo de Castigo, que estaba diseñado para golpear principalmente a las comunidades, pues el fin era inhibir cualquier acto de desobediencia ante el régimen, de ahí también la razón de la brutalidad y crueldad en las heridas a Walter (CEH, 1999b).

“Fue muy duro para nosotros, A él lo queríamos mucho, era buena persona, era muy amable, no hacia menos a nadie, para él todos valíamos igual que él, y eso fue el cariño que le teníamos...” (T-4, 2013)

La muerte de Walter pareciera casi representar un ritual de sacrificio, en donde la sangre, o mejor dicho, la vida de un persona digna –Walter– sirvió como referente de la comunidad –Santa Lucía Cotzumalguapa-, a la cual sustituye, asumiendo sólo él la muerte

para aplacar la sed del dios sanguinario que reclama la vida de toda la colectividad –en este caso el Estado contrainsurgente– (Girard, 2012).

“Santa Lucía estuvo muy triste, porque él era muy conocido por todo el pueblo y era muy cariñoso con los niños, él más que todo dejó bastante amor sembrado en las familias... ..se vio bastante afectado el pueblo, todos sufrimos por él cuando lo mataron...” (T-4, 2013).

Los participantes

Todas las personas entrevistadas, coincidieron que el asesinato de Walter fue un hecho sumamente planificado; y el primer indicio de esto, fue la espera y control que le tuvieron los asesinos desde las primeras horas de la mañana, pues sabían que él iba a salir a esas horas de la mañana.

En el operativo, las fuerzas del Estado asumieron una apariencia de escuadrón de la muerte, que como ya se señaló, eran una pantalla, para que militares y policías vestidos de civil, cometieran secuestros y asesinatos, y así mantener al régimen libre de culpa (Figueroa Ibarra, 2011).

Así también, el operativo tuvo una base de trabajo de Inteligencia; pues es obvio que ya se tenía información sobre las costumbres y actividades cotidianas que tenía Walter; información obtenida por medio de un seguimiento exhaustivo de vigilancia, a través de la red de informantes.

Como ya se dijo antes, algunos testimonios señalaron o mantuvieron la sospecha que un trabajador de la misma oficina de Correos, participo en la vigilancia para el asesinato de Walter.

“En el asesinato de Walter participó el señor del Correo, que era el oreja que lo controlaba” (R-1, 2013).

“...es posible que haya sido infiltrado, porque estaba en la cooperativa, tenía una funeraria y trabajaba en el correo” (T-8, 2013).

Este nivel de planificación y seguimiento, así como la forma de actuar en el operativo por parte de los asesinos, mostró a la población de Santa Lucía Cotzumalguapa, que se trataba de una acción del Ejército.

“La gente lo que dice es que eran miembros de la G2, porque también, los que hicieron las pintas lo firmaban “ESA”, Ejercito Secreto Anticomunista, ellos eran los que firmaban las pintas que hicieron, según la gente fueron la G2, en aquel entonces a toda la gente organizada, ellos fueron los que se encargaron de irlos eliminando, secuestrándolos más que todo, porque matándolos no fue tanto, mas fue secuestros porque a raíz de la huelga y la muerte del padre, hubo más persecución para toda la gente y ya no les importaba donde agarrarlos, si querían a esa persona la seguían hasta agarrarlo, eso decía la gente” (T-5, 2013).

“Las gentes decían que tal vez el Ejército mandó a los asesinos” (T-7, 2014).

“... yo en mi pensamiento, yo pienso fue el Ejército, porque en ese tiempo, sólo ellos andaban con sus carros por ahí, y se conocían. Ello eran los que hacían las matazones y los secuestros... (T-4, 2013).

Esta misma conclusión, llegaría años después la Comisión para el Esclarecimiento Histórico al estudiar el *modus operandi* de este caso en específico (CEH, 1999f).

“[El operativo que asesino al padre] tenía una organización demasiado fuerte, ya que [los asesinos] actuaban con tanta libertad, dicen que después que le dispararon y que él callo y la gente rodeó al sacerdote, porque la gente de Santa Lucia es bastante activa; [los asesinos] caminaron como si nada, muy tranquilamente al carro, como que había una impunidad total, no corrieron, se fueron tan tranquilos, y que estuvieron bastante tiempo antes que él saliera para el correo. Actuaban con tanta libertad, no hubo vigilancia para que no pasara eso” (T-5, 2013).

“...a él le disparan varias veces, parece que él tipo lo estaba esperando en la banqueta opuesta, era un desconocido, pero dicen que se retiró con mucha calma y se fue” (T-8, 2013) .

Como muestran los testimonios, la impunidad con la que se llevó el hecho, evidenciaba la participación del Estado, y uno de los ejemplos fue el actuar de la estación de la Policía Nacional, que estaba a unos cuantos metros de donde sucedió el asesinato; y aún así, los policías no hicieron el menor esfuerzo por capturar a los criminales.

“La policía estaba a dos cuadras de ahí, todo el pueblo salió y corrió a ver, y dicen que los policías tardaron mucho tiempo en llegar”. (T-8, 2013).

Con respecto a la descripción física de las personas que cometieron el crimen, llama la atención sobre ciertos elementos simbólicos que les adjudica uno de los testigos directos del crimen. Las personas los describen haciendo mucho énfasis en la poca altura y la fealdad, hombres pequeños mal encarados, con gorras pequeñas; estas características se contraponen con la figura alta de Walter.

“Los hombres eran chiquitos, con unas gorras paches, con cara de malacates, matar una persona es ser malacate” (T-3, 2013).

Como ya se dijo antes, la altura de Walter representa lo Vertical, la trascendencia, el encuentro con lo celestial, lo sublime, la vida y la salvación; mientras tanto la figura de los asesinos se relaciona con lo opuesto, lo Horizontal; lo bajo, lo mundano, lo impuro, lo salvaje (Revilla, 2007). De forma que, cierto o no, en el testimonio los asesinos por medio de su físico y fealdad, reflejaban lo oscuro, lo impuro de sus esencias.

Entre los testimonios de las personas en Santa Lucía Cotzumalguapa, se hizo mención que la población había logrado identificar a uno de los asesinos materiales, precisamente a la persona que le disparó.

Este señor del que hacen mención, era un hombre conocido por la comunidad y hasta por el mismo Walter; pues no sólo vivía en Santa Lucía, sino se trataba del hijo de un antiguo sacristán de la Parroquia (R-1, 2013).

El hijo del exsacristán... fue el que disparó a Walter. Éste tenía una pareja y él lo dijo frente a su familia que lo había matado (R-1, 2013).

“Con relación a la muerte del padre Walter, después de 20 años una señora me contó que el que había matado al padre Walter era un muchacho que trabajaba en la G-2. El día que mataron al padre este muchacho llegó a la casa de esta señora porque ella tenía una hija que se llamaba Aracely y Aracely era muy amiga del muchacho. Pues ese día este muchacho llegó a la casa de la señora y les dijo: ‘¡Les cuento que el curita ya está muerto, yo mismo me lo eché, yo mismo lo acabo de matar!’ A este muchacho lo mataron después de la muerte del padre Walter; no se sabe quién lo mató” (Impunity Watch, 2011, pág. 45).

La traición se convierte en otro elemento clave dentro de los relatos, pues el asesino directo de Walter, no fue cualquier persona esbirro del Estado, sino el hijo de una persona sumamente cercana a la comunidad religiosa; es fácil de imaginar, que las fuerzas de seguridad del Estado, buscaban dar la impresión que se trataba de un acto surgido de la misma comunidad.

Este asesino de Walter llegó al extremo de vanagloriarse de haber acribillado al “curita”; asumiendo al papel de un “buen guatemalteco”³⁵ haciendo el trabajo de purgar a su comunidad, de un líder desviado que la trataba de pervertir de algún modo, como señalaban los finqueros.

Los relatos de los entrevistados, no solo se limitan en identificar a los asesinos materiales y al Ejército bajo el contubernio de la Policía Nacional, sino también señalan a los finqueros de la región, como los principales asesinos intelectuales de Walter, pues siempre fueron estos los que atacaban al Sacerdote, a raíz de lucha que él brindaba en beneficio a los derechos del trabajador.

“Los asesinos iban disfrazados, pero los militares y los finqueros, eran los intelectuales; y los de la Zona, lo ejecutaron porque se dieron cuenta que la iglesia apoyaba

³⁵ “La prensa, radio y televisión hacían propaganda, en la cual se llamaba al “buen guatemalteco” (apelativo muy usado por el anticomunismo) a “reflexionar”...” (Figueroa Ibarra, 2011, pág. 31).

a los campesinos... ...en ese entonces los finqueros y el Ejército ellos tenían el poder, tenían las armas en la mano” (T-9, 2014).

“Los responsables por el crimen eran los latifundistas y sus defensores del ejército. El grupo terrorista que hacía algunos meses había pintado los muros de la casa parroquial, cumplió la orden” (Sic) (Janssens, De Schrijver, & De Visscher, 1997, pág. s.d.).

“Yo pienso que por su apoyo a la gente, porque según comentarios de otras compañeras, por que ahora se habla más, yo nunca me di cuenta de eso, por que cuando uno está adentro uno no se da cuenta de eso, pero muchas gentes dicen que él se identificaba con los campesinos, por ejemplo cuando fue la huelga dicen que él llevaba comida para los campesinos que estaban en la huelga, cosa que yo no le puedo decir, que yo si lo ví, pero dicen, a lo mejor por eso, y por sus predicaciones tan raras, [él hablaba] de las injusticias que habían en el país, y que había que defenderse de eso, porque no era lo correcto, pero no decía cosas que lo comprometieran tanto, sus predicaciones eran bastantes claras, pero en ningún momento le dijo a la gente que cometieran otras cosas [delitos]” (T-5, 2013).

En síntesis, los testimonios señalan tres actores principales en el Operativo, primero la red de espías “orejas” infiltrados dentro de la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa; segundo, el Ejército, con altos oficiales y sus estructuras Operativas y de Inteligencia, también presentes dentro de la comunidad, a partir de la zona militar y los G2; tercero, la Policía Nacional, cómplice ante estos tipos de crímenes; y Cuarto, los finqueros, el poder económico de la región y acérrimos enemigos del Sacerdote y de la clase trabajadora, a los que se les atribuye ser los asesinos intelectuales, junto a la jerarquía militar, de la muerte de Walter.

Agresiones *post mortem*

El entierro

El entierro de Walter fue un suceso muy presente en el recuerdo de las personas entrevistadas, pues no sólo por el cariño que se le tenía a Walter, como persona y como

líder espiritual; sino también por la alta indignación que experimentó población del Municipio.

Walter siguió con la tradición de los sacerdotes misioneros, de ser sepultado en el lugar en donde llevaba su misión religiosa; así también, había decidido anteriormente que se le vistiera con el traje típico de la Santa Lucía Cotzumalguapa y fuera enterrado de forma austera. Esto era otra muestra más, del compromiso e identificación que Walter tenía con la comunidad con la que trabajaba.

“...él decía que cuando él se muriera, que lo enterraran de típico porque él quería mucho a Guatemala, entonces iba todo de típico todo de rojo y de pantalón blanco... ...su caja era de pino, ahí estaba en el anfiteatro, ya cuando regresaron, se hizo una manifestación... (T-3, 2013).

“Dicen que antes él ya había manifestado que lo enterraran en Santa Lucia... ...y dicen que lo vistieron de ropa típica y así lo enterraron...” (T-8, 2013).

Walter fue llevado a la parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa, donde fue velado, y así la feligresía lo pudiera despedir; sin embargo, el asesinato hizo que mucha gente temiera de asistir.

“...ya cuando salió del anfiteatro es por el cementerio en un callejón cerca, de ahí nos fuimos para el callejón subimos y llegamos a la iglesia con claveles rojos, en la iglesia lo velamos...” (T-3, 2013).

“...esa noche del velorio hubo un gentío, era la media noche y la gente haciendo cola para irlo a ver a la caja, llegaron camionetas de distintos lugares, pero *camionetonas*, con gente bastante, por ir al velorio, y para el entierro igual...” (T-4, 2013).

“...Yo ya no quise ir al entierro ni a la vela, porque dije, esta cosa esta... para que lo hayan matado así a él en público, esos ya no respetan a nadie, fue por eso que yo ya no fui al entierro, pero dicen que lo velaron en el salón parroquial y que prácticamente todo el pueblo lo enterró...” (T-8, 2013).

Como se observa, los testimonios recolectados revelan que el sepelio de Walter fue muy concurrido, la gente que lo quería llegó de varios lugares, tanto compañeros religiosos como feligreses de los lugares donde él había trabajado, así también, toda la comunidad de Santa Lucía Cotzumalguapa asistió al sepelio de su sacerdote.

“La gente de Santa Lucia la sintió bastante [la muerte de Walter], porque para el entierro había bastante gente... ..había mucha participación... ..yo quería ir al entierro, pero me lleve a mi niña, y como tenía unos cólicos, en el atrio de la iglesia me quedé” (T-6, 2014).

“Yo fui al entierro. Iba un gentío... ..durante el entierro yo digo que había familiares del padre porque iban unos señorones bien altos... ..era demasiada la gente, nosotros íbamos bastante atrás, ya no pudimos escuchar las palabras de la gente al enterrarlo, no pudimos entrar al cementerio” (T-7, 2014).

“De la iglesia al cementerio había como cinco cuabras, y eso estaba lleno de gente” (T-5, 2013).

“...había venido de Santa Rosa porque él estuvo allá... ..pero la gente lo acompañó, no lo abandonó, era una romería” (T-3, 2013).

“Para el entierro fue de novedad, porque era demasiada la gente, yo digo que se llenó el cementerio de toda la gente, unos llorando otros lamentándose la muerte de él, eso porque él ayudó mucha gente” (T-4, 2013).

Los entrevistados recuerdan que la misa de cuerpo presente, fue realizada por parte del Obispo de Escuintla –que en ese momento era Mario Enrique Ríos Montt– acompañado de un gran número de sacerdotes. También se tiene presente el discurso de indignación que pronunció el Obispo durante la misa.

“...fue triste, y el que fue en ese tiempo de obispo en Escuintla fue el hermano de Ríos Montt y dio un discurso y se hizo una tarima afuera de la iglesia... ..el hermano de Ríos Montt, denunciaba el crimen...” (T-3, 2013).

“...en esos tiempos era el obispo de Escuintla Mario Enrique Ríos Montt, su homilía fue bastante fuerte, el condenaba la muerte del padre... ...sólo una frase me recuerdo [del discurso del Obispo], él levantaba su mano derecha para bendecir la gente buena de Santa Lucia, pero levantaba su mano izquierda para los que habían asesinado al Padre...” (T-5, 2013).

Así también, los relatos mencionaron otros tipos en que la población manifestó su indignación, principalmente los integrantes del Comité de Unidad Campesina.

“...cuando lo fuimos a enterrar aparecieron pintas del CUC... ...aparecieron unas pintas en la pared del cementerio, decía: “asesinos”. Fue triste... ...cuando fue su muerte, un avioncito estuvo tirando papeles del CUC” (T-3, 2013).

“Estaba el CUC, bordeando el cementerio y tenían cada uno una cartulina con cada letra y cuando llegó el féretro, se dieron vuelta y decía: “Walter el Ejército y los finqueros te mataron”, algo así, no es textual, pero algo así”. (R-2, 2014)

Pese a la gran movilización en repudio al crimen por parte de la población y diversos sectores de la Iglesia; las fuerzas de seguridad, siguieron hostigando a la población durante el desarrollo de las ceremonias religiosas. El hostigamiento consistió en vigilancia e intimidación.

Las personas que asistieron al entierro del Walter, señalaron que fueron objeto de intimidación a través de la presencia de camiones del Ejército, que se estacionaron en las calles de la comunidad, cuando el féretro estaba siendo llevado de la iglesia hacia el cementerio.

“...fui al entierro, el entierro lo recuerdo mucho, en el atrio porque no cabía la gente en la iglesia... ...también estaban los camiones del Ejército, en las calles, mirándonos. (R-2, 2014)

Los testimonios señalan que a pesar de la cantidad de personas que asistieron, se experimentaba mucho temor, pues se observó la presencia de agentes de Inteligencia y de informantes que trataban de confundirse dentro de la multitud.

“...entonces ahí había una inseguridad, la verdad fue muy triste la muerte del padre, para todo el pueblo...” (T-5, 2013).

“Hubo mucho miedo durante la velación ... uno debía de estar bien precavido, hubo mucho miedo” ...hubo mucha vigilancia, “orejas” en el entierro... mi papá y mi hermano ya no fueron a la parroquia, la gente comentaba que podía haber enemigos dentro del entierro, todos tenían temor...” (T-7, 2014).

La presencia de estos agentes de inteligencia e informantes tenía dos objetivos, el de inhibir a los allegados al sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa, que llegaran al entierro; y el de infundir miedo y terror a partir de la forma tan violenta e impune de sus acciones frente a la población; no importa que hubieran asesinado a Walter Voordeckers, de la forma en que lo hicieron, sino tenían el descaro de asistir a su sepelio

Las acciones de obstaculizar el entierro, también fueron llevadas por el mismo Alcalde, vinculado al partido de ultra derecha Movimiento de Liberación Nacional, se prestó a obstaculizar el cortejo fúnebre, estacionando su automóvil en la calle que llevaba al cementerio.

“El Alcalde no mantenía buena relación con la Iglesia, y dicen que ese día del entierro, sabiendo que era un entierro masivo, fue a poner su camioneta en la calle, y como la gente sabía que era de los que amenazaba de muerte, entonces la gente iba indignada y cuando vieron el carro, entre la multitud lo cargaron y lo fueron a dejar a la Primera Avenida. Todos los campesinos lo cargaron, era muy notorio, nadie tenía sus carros ahí, y que casualidad que él no estaba, entonces era pura provocación, pero pensó él que la iban a incendiar, pero no la incendiaron, sólo la fueron a ir a dejar en la calle” (T-8, 2013).

Como señala el testimonio, al parecer era un intento de herir la subjetividad de la población, con la intención de obtener una reacción agresiva, y así tener elementos para justificar que las fuerzas de seguridad agredieran a la población participante. Así también, los relatos mencionan de otro percance sucedido en la entrada al cementerio.

“Cuando fue el entierro algo pasó en la entrada del cementerio, parece que alguien de otro grupo hizo algo para dispersar a la gente, algunos se asustaron pero como era demasiada gente, no lo lograron” (T-5, 2013).

Las agresiones durante los entierros no eran raras, sino respondían a tácticas militares bien planificadas; que se disfrazaban con el velo de haber sido acciones del Ejército Secreto Anticomunista³⁶ (Figueroa Ibarra, 2011).

Agresiones hacia su memoria

Posteriormente a su entierro, la memoria de Walter siguió siendo agraviada por distintos medios, el objetivo era justificar el asesinato de Walter; culpabilizándolo al él mismo.

Una de las descalificaciones se hizo por medio de correspondencia dirigida al Obispo de Escuintla, tal como lo registra la siguiente carta enviada por un finquero a los cuatro días de la muerte de Walter Voordeckers (CEH, 1999f).

“Dios tenga misericordia de él pues murió como víctima del mismo odio que él dispersó en el departamento de Escuintla. Qué lástima que por su preocupación exagerada por los problemas políticos y socio-económicos se haya perdido en un bosque en el cual ya no veía los árboles (...) ¿Por qué no llama al orden a los sacerdotes en su diócesis que predicán la violencia y la destrucción de la vida y la propiedad?. ¿Por qué no le obedece usted al Santo Padre? Así no será responsable por la muerte de incautos e inocentes sacerdotes como el Reverendo Voordeckers, que en paz descanse” (CEH, 1999f, pág. 305).

A pesar que la Iglesia Católica denunció el crimen sobre Walter Voordeckers; no obstante, las autoridades no hicieron nada por resolver el crimen, manteniendo el hecho bajo un manto de impunidad (CEH, 1999f).

³⁶ “Durante el velorio de Rafael Zepeda Bernal, dirigente sindical de los trabajadores municipales – asesinado el 16 de julio de 1980- un grupo de hombres armados asesinó a dos personas e hirió a otras seis cuando ametralló a los concurrentes al funeral (Anónimo, 1980 : 206)” (Figueroa Ibarra, 2011, pág. 41).

“El 23 de julio de 1982, mediante el oficio No.2631, la Policía Nacional informó al viceministro de Gobernación, Haroldo Cabrera Enríquez, que “se considera que el religioso mencionado fue víctima de uno de estos actos subversivos, sin que hasta la fecha se hayan podido identificar, no obstante que se continúan las investigaciones” (CEH, 1999f, pág. 306).

El mensaje que lanzó el Estado Contrainsurgente –y aun persiste–, es claro con este oficio, el Estado no procuraría jamás justicia para una persona como Walter Voordeckers; su caso puede quedarse –como sigue estando– archivado por siempre; ya que el reivindicar su memoria, es contraproducente para el sistema, es más su memoria es el otro objetivo que debe ser eliminado.

El fin último era naturalizar la impunidad, la población debía aceptar que las fuerzas de seguridad actuaban de la forma más violenta en contra de las amenazas al régimen, no importando si rompían las leyes en que se basaba el mismo Estado; las personas morían por su propia culpa y no debía cuestionarse mucho sobre su eliminación, menos recordar el hecho como una injusticia.

Capítulo 6

Reflexiones finales

Todos estos insumos teóricos, fueron sistematizados y legitimados en el Concilio Vaticano II. Es a partir de dicho concilio, en donde la Iglesia latinoamericana toma la posición de llevar su trabajo pastoral con un compromiso con los pobres.

A partir del Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia y Puebla, México; la Iglesia Católica de Guatemala asume una postura preferencial hacia los pobres, y vuelca sus acciones hacia la gran mayoría del país.

Aunque hubo cierta resistencia por parte de algunos jerarcas de la Iglesia guatemalteca, muchos de los religiosos adoptaron la nueva postura y llevaron acciones como: proyectos desarrollistas y asumieron trabajo pastoral con base en promover organizaciones comunitarias, para incentivar el análisis reflexivo de los creyentes sobre su situación histórica, así como la necesidad de la reivindicación de sus derechos laborales y ciudadanos.

Esta nueva postura de la Iglesia Católica provocó que el Estado guatemalteco comenzara a ver a los religiosos como una amenaza al régimen, por lo que empezó a visualizarlos como enemigos y a agredirlos con amenazas, expulsión del país y asesinatos.

Este actuar del Estado guatemalteco se debió a que se había configurado a partir de la Doctrina de Seguridad Nacional impuesta por parte de los EEUU; que derivó en un Estado Contrainsurgente en manos del Ejército, que incorporó los conceptos teóricos de la Guerra Moderna para imponer un control social dentro del país.

La instauración del Estado Contrainsurgente respondió a intereses geopolíticos por parte de la política imperialista de los Estados Unidos, así como el de mantener, por parte de la oligarquía guatemalteca, el sistema excluyente político, económico y social, basado en la discriminación de clase, etnia y género; que facilitó una economía basada principalmente en la agro exportación, en donde la supra explotación y marginación de los trabajadores

agrarios, mayoritariamente indígenas, eran –y sigue siendo– la forma de generar la mayor ganancia para los dueños de los medios de la producción.

Como respuesta a la exigencia de un gobierno más democrático por parte de la sociedad guatemalteca, frente a la poca legitimidad del régimen de Lucas García, llevó a que el Estado Contrainsurgente planeara y desarrollara una ola de violencia para someter a los sectores sociales a un Consenso Pasivo, por medio del terror a distintos sectores políticos.

En ese contexto, la condición de explotación y represión que se encontraban los campesinos del municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, hizo que aceptaran y se involucraran de lleno a la nueva propuesta pastoral de la Iglesia Católica.

El trabajo organizativo por parte de la Iglesia Católica en Santa Lucía, desembocaría –como en otros lugares de la costa sur– en la conformación de una organización gremial campesina, con el nombre de Comité de Unidad Campesina. Con ésta organización se lograría articular la lucha del campesino de la Costa y el campesino migrante del Altiplano, y llevarían a cabo la trascendente Huelga de la Costa Sur, que paralizó la agroindustria del algodón y la caña a inicios de 1980, al exigir aumentos salariales en las plantaciones e ingenios.

La Huelga, fue vista por el Estado Contrainsurgente como una amenaza a los intereses oligárquicos –dueños de la agroindustria- y por ende al sistema político y económico establecido. Así que, se recurrió a las Fuerzas de Seguridad para que llevaran medidas estratégicas como plantea la Guerra Moderna, que castigara a las comunidades de la Costa Sur, entre esas Santa Lucía Cotzumalguapa, por el papel que llevó durante la Huelga.

Así también el Estado Contrainsurgente buscó reestructurar el poder local del Municipio, minando las organizaciones comunitarias y hostigando a líderes que adversaran su control; una de estas organizaciones fue la Iglesia Católica y Walter Voordeckers uno de los líderes.

Walter Voordeckers fue considerado un gran líder espiritual; no obstante que era extranjero, su compromiso misionero y religioso lo hizo conocer e identificarse con la población, creando un vínculo de empatía y aceptación dentro de la comunidad; tal como lo reflejan las distintas muestras de cariño en los relatos recolectados.

Es de señalar que el compromiso de trabajo de Walter Voordeckers no era una postura meramente personal, sino respondía al proceso de renovación por parte de la Iglesia Católica en su trabajo pastoral a través de una evangelización con carácter de liberación, así como la preferencia por los pobres.

El trabajo pastoral y la postura ideológica de Walter Voordeckers hizo que llevara distintas acciones en defensa de los derechos de la población, principalmente el de las personas más necesitadas, así también el sacerdote se involucró de lleno en apoyar y fortalecer las organizaciones sociales y gremiales campesinas dentro del Municipio.

Éste papel asumido por el Sacerdote está plasmado dentro de los relatos recogidos, principalmente en las imágenes donde se le recuerda llevando alimento (pan), símbolo dentro de la cosmovisión católica, de vida, verdad y conocimiento; para los más necesitados, en este caso los presos, los huelguistas, el campesinado en general.

Los relatos reflejan la valentía que se le atribuyó a Walter Voordeckers dentro de la subjetividad comunitaria; ya que hicieron referencia a que no le importó a quien enfrentar, cuando señalaba las injusticias que sufría la población del municipio. Su discurso de denuncia impactó en este sentido a la población, cuando cuestionaba el planteamiento hegemónico de la explotación finquera basada en subalternidad de los campesinos y trabajadores agrícolas –*ethos* de servidumbre– ante los finqueros –*ethos* señorial–.

Las características de Walter Voordeckers, tanto en lo que respecta a su la personalidad, lo ideológico, y hasta lo físico, hizo que se le identificara dentro del imaginario de la comunidad como un gran líder, que no sólo se circunscribe a lo espiritual, sino también dentro del ámbito social del Municipio.

Este reconocimiento y peso político ante la población, provocó que Walter Voordeckers fuera catalogado como Enemigo Interno, y objetivo estratégico para golpear

simbólicamente a la comunidad; así que, se planificó y ejecutó una estrategia de agresiones dirigidas hacia él.

Estas agresiones fueron de carácter gradual, iniciando con las descalificaciones a través tácticas utilizadas en la Guerra Psicológica, dirigida a las masas, como los rumores y las pintas; esto con el objetivo de distorsionar el imaginario del Sacerdote en la comunidad, y así justificar otras agresiones mayores.

Las pintas y los rumores tuvieron como propósito el deshumanizar al Sacerdote de Santa Lucia Cotzumalguapa, señalándolo como una persona peligrosa para la comunidad, un Delincuente Subversivo que atentaba contra las costumbres y la forma de vida tradicional de la población; así también, se hizo énfasis en el origen extranjero del Walter Voordeckers, con el propósito de que la comunidad lo visualizara como parte de una Otridad Negativa a la comunidad. Estas ideas justificaban la eliminación del Cura sin ninguna contemplación, por el bien del Municipio y del País.

Así también se obstaculizó su trabajo religioso, con el fin de apartarlo de su grey y su influencia en ella, e ir minando así cualquier apoyo a su liderazgo social.

Se vigiló explícita y secretamente Walter Voordeckers, como parte de un método de control, que buscaba su inhibición por medio de hacerlo sentir vulnerable ante un Estado Contrainsurgente que gracias a su Inteligencia militar daba la impresión de estar en todos lados y saberlo todo de todos los ciudadanos.

El crimen ejemplificante de Conrado de la Cruz y Herlindo Cifuentes fue un golpe dirigido a todos los religiosos de la Costa Sur, para mostrarles el nivel de impunidad con que se daba la represión; sin embargo, el hecho afectó principalmente a Walter Voordeckers, que se sintió sumamente identificado con lo sucedido al Sacerdote de Tiquisate y el Sacristán.

Las amenazas de muerte que sufrió Walter Voordeckers se dieron bajo la lógica de las Operaciones Psicológicas, por lo que buscaban paralizar al Sacerdote y a los habitantes del municipio, sumiéndolos en un entorno de tensión, y golpeando así la subjetividad del Sacerdote. Las amenazas se dieron de forma directa: por teléfono y cara a cara, donde

hacían referencia a que se le mataría, e indirecta: por notas o pintas, donde se hacía saber que Walter Voordeckers estaba siendo vigilado y que debía modificar su conducta pues corría mucho riesgo.

El conato de secuestro que sufrió Walter Voordeckers se llevó por medio de engaños, así también por medio de una Operación de Detención, planteada por la teoría de la Guerra Moderna, donde se establece que este tipo de operativo debe llevarse durante la noche.

El objetivo de esta Operación de Detención era golpear a las personas cercanas de la víctima por medio de la incertidumbre y el anonimato; así también, el de generar un sentimiento ancestral de vulnerabilidad que da la oscuridad de la noche.

Los testimonios señalan que el asesinato de Walter Voordeckers fue disfrazado de secuestro fallido y rico en simbolismos impactantes para la población; uno de ellos, fue que el hecho haya sido realizado de día ante muchas personas.

Otro de los elementos simbólicos recabados en los relatos, fue el lugar donde fue llevado el asesinato, debido a que ocurrió dentro del casco urbano del Municipio, en una calle principal, a pocos metros del parque central; lo que se entiende como el Centro de la población y por relación simbólica el hogar y refugio de la comunidad.

El nivel excesivo de violencia en que se asesinó a Walter Voordeckers, sugiere el simbolismo que conlleva el suplicio público, en donde se mata al culpable varias veces por medio de alargar el dolor, o como en este caso, se le dispara al Delincuente Subversivo varias veces:

Otros elementos que se presentó en los relatos del asesinato de Walter, fue el que se le haya disparado por la espalda y se desangrara en el suelo, dejando una marca física en el pueblo.

Los testimonios muestran como la población visualiza aún a los responsables del asesinato, como los asesinos intelectuales se señalan a los dueños de las fincas y a los altos oficiales del Ejército; mientras que los asesinos materiales y encubridores, a distintos

elementos de las fuerzas represivas del Estado contrainsurgente, como: espías locales, militares y policías nacionales.

Las tácticas de las agresiones se mantuvieron en el entierro de Walter Voordeckers, en donde las fuerzas de seguridad del Estado llevo operativos de vigilancia e intimidación hacia la población que se atrevió a asistir al sepelio.

El Estado Contrainsurgente mantuvo la Guerra Psicológica de desprestigio sobre Walter Voordeckers, ya que se le hizo ver como el responsable de su propio asesinato; así también, se negó de hacer algún tipo de investigación que pudiera dilucidar las razones del crimen.

Las agresiones respondieron primordialmente a dañar más a la comunidad, que a Walter Voordeckers; por eso, las agresiones contaron con un fuerte contenido simbólico que buscó legitimar el poder directo del Estado Contrainsurgente, por medio de la violencia explícita y la impunidad con que los aparatos represores actuaron al realizarlos en el sacerdote de Santa Lucía Cotzumalguapa.

La impunidad en estas acciones, es clave para entender el poder simbólico por parte de las clases dominantes en estos actos de violencia, pues lo que buscaban era la naturalización de un Estado con la legitimidad de violentar de forma despótica a sus enemigos; aún cuando utilizaban las máscaras de escuadrones de la muerte, pues toda la población reconocía que era el Ejército y la Policía Nacional.

Por otra parte, la población se vio reflejada en Walter Voordeckers al sufrir las agresiones, después de todo era su líder espiritual y un líder local; por lo que tenía un vínculo grande con toda la colectividad de Santa Lucía Cotzumalguapa; su propio asesinato da la impresión de un sacrificio ritual, en donde se escoge a la persona más querida o más pura del colectivo, para que sea la receptora de una violencia divina, en este caso el Estado Contrainsurgente, que en realidad busca castigar a todas las personas de la comunidad, por un grave pecado, como la Huelga de Costa Sur, la gran victoria del movimiento campesino guatemalteco y a la vez, la gran pesadilla de la Oligarquía.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (2007). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alonso Schökel, L. (2008). *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao, España : Ediciones Mensajero.
- American Psychological Association. (2009). *Publication manual of the American* (Sexta edición ed.). Washington DC: Autor.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas, De la representación del poder al poder de la representación* (Primera edición ed.). (M. D. Ruiz, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Blair, E. (2004). Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*(18), 165-184. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703508>
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, Derecho y Clases Sociales*. España: Desclée de Brouwer.
- Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) (1997). *Al Servicio de la Vida la Justicia y la Paz*. Guatemala de la Asunción: Ediciones San Pablo.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999a). *Guatemala Memoria del Silencio, Mandato y procedimiento del trabajo, Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno* (Primera edición ed., Vol. I). Guatemala, Guatemala: Litoprint.
- (1999a). *Guatemala, Memorias del Silencio; Mandato y procedimiento de trabajo, Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno* (Primera edición ed., Vol. I). Guatemala: Guatemala:Litoprint.
- (1999b). *Guatemala, Memoria del Silencio; Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia* (Primera edición ed., Vol. II). Guatemala, Guatemala: Litoprint.
- (1999c). *Guatemala, Memorias del Silencio;Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia* (Primera ed., Vol. III). Guatemala, Guatemala: Litoprint.
- (1999d). *Guatemala, Memorias del Silencio; Consecuencias y efectos de la violencia* (Primera edición ed., Vol. IV). Guatemala, Guatemala: Litoprint.
- (1999f). *Guatemala Memorias del Silencio, Casos ilustrativos, Anexo I* (Primera edición ed., Vol. VI). Guatemala, Guatemala: Litoprint.

- Cifuentes Medina, E. (2003). *La aventura de investigar: el plan y la tesis*. Guatemala, Guatemala: Magna Terra.
- Conferencia de Religiosos de Guatemala. (1988). *Martires de Guatemala*. Guatemala : Confregua.
- Dirección de los Archivos de la Paz (DAP), Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala (SEPAZ) (2011a). *Dignidad... a pesar de lo vivido, Sobrevivientes de masacres, desaparición forzada y tortura durante el conflicto armado interno en Guatemala*. Guatemala: Serviprensa.
- (2011b). *El movimiento sindical lucha, reprisión y reactivación, Recuperando la memoria histórica 1974-1983*. Guatemala: Sepaz.
- (2011c). *La Autenticidad del Diario Militar, a luz de los documentos históricos de la Policía Nacional* (Segunda edición ed.). Guatemala, Guatemala: Serviprensa S.A.
- De Luna, G. (2007). *El Cadaver del Enemigo, Violencia y muerte en la guerra contemporánea*.
- Díaz López, G. A. (2008). *Guatemala en Llamas, visión política-militar del conflicto armado interno 1960-1996* (Primera edición ed.). (Ó. d. Castillo, Ed.) Guatemala, Guatemala: Editorial Oscar de León Palacios.
- Díaz Sabán, I. (2013). La gordura como figura artística. *Revista D*, 16-17.
- Ejército de Guatemala. (s.f. de s.f. de s.f.a). *Ejército de Guatemala*. Recuperado el 29 de Junio de 2011, de http://www.mindef.mil.gt/diccionario/diccionario/LETRA_G_.pdf.
- . (s.f. de s.f. de s.f.b). *Ejército de Guatemala*. Recuperado el 29 de Junio de 2011, de Ejército de Guatemala: http://www.mindef.mil.gt/diccionario/diccionario/LETRA_O_.pdf.
- . (s.f. de s.f. de s.f.c). *Ejército de Guatemala*. Recuperado el 29 de Junio de 2011, de Ejército de Guatemala: http://www.mindef.mil.gt/diccionario/diccionario/LETRA_V_.pdf.
- El Imparcial. (20 de Abril de 1977). Sandoval A. Habló en el Anticomunista. Al Asistir a Congreso en Taipei, Formosa. (D. Vela, Ed.) *El Imparcial*(17761), págs. 1-6.
- (22 de Noviembre de 1976a). Siete Misioneros de EE.UU. y 2 Niños Pecen. Víctimas de un Estrellón de Avioneta TGTEX. (D. Vela, Ed.) *El Imparcial*(17638), págs. 1-8.

- (25 de Noviembre de 1976b). Radiografía de la Violencia a los Ojos de Mario Sandoval Alarcón. (D. Vela, Ed.) *El Imparcial*(17641), págs. 1-5.
- Falla, R. (1992). *Masacres de la Selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Guatemala, Guatemala : Editorial Universitaria.
- Figueroa Ibarra, C. (2011). *El recurso del miedo Estado y terror en Guatemala* (Segunda edición ed.). Guatemala, Guatemala : F&G Editores.
- Forster, C. (2011). "Miles de machetes en alto" las luchas campesinas de la Costa Sur en el surgimiento de la Revolución Guatemalteca, 1970-1980. En M. Vela, *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (págs. 573-613). Guatemala: Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión* (trigesimoquinta edición ed.). México DF, México : Siglo XXI.
- Gálvez Borrel, V. (2008). *Política y conflicto armado: Cambios y crisis del régimen político en Guatemala (1954-1982)*. Guatemala, Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- García, P. (2005). *El Genocidio de Guatemala, ala luz de la Sociología Militar* (Primera edición ed.). Madrid, España: Editorial Sepha.
- Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado* (Quinta edición ed.). (J. Jordá, Trad.) Barcelona, España: Anagrama.
- Gleijeses, P. (2004). *La Esperanza Destrozada, la revolución guatemalteca y los Estados Unidos 1944-1954*. (E. Gaitán, Trad.) La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Gonzalez, M. (s.f.). *Figura de la Barbarie*. s.f.: s.f.
- Guiraud, P. (1983). *La semiología* . México: Siglo Veintiuno editores.
- Gutiérrez, E. (1999). *Hacia un Paradigma Democrático del Sistema de Inteligencia en Guatemala*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.
- Impunity Watch. (2011). *Porque Queríamos Salir de Tanta Pobreza, La memorable historia de Santa Lucía Cotzumalguapa contada por sus protagonistas* (Primera edición ed.). Guatemala: De Maasstad.
- Janssens, B., De Schrijver, G., & De Visscher, K. (1997). *De roep van de rivier: over het leven en werk van Walter Voordeckers, Ward Capiau, Serge Berten, Fons Stessel*,

- Hilde Viane in Guatemala*. (J. Vandevreire, Trad.) Sine data, Países Bajos: Wachtebeke: Steungroep rechtvaardigheid en vrede in Guatemala.
- Kohan, N. (Ed.). (2006). *Antonio Gramsci, Revolucionario italiano, sus aportes teóricos influyen poderosamente en los actuales activistas contra la guerra y el capitalismo*. Colombia: Ocean Sur.
- Lujan Muñoz, J. (1998). *Breve Historia Contemporánea de Guatemala* (Tercera edición ed.). Guatemala, Guatemala : Fondo de Cultura Económica.
- Martinez de Sousa, J. (2007). *Diccionario de Redacción y estilo* (Tercera edición ed.). Madrid: Ediciones Pirámide.
- Molina Calderón, J. (2005). *De trapiche a Ingenio: La Aventura de una Empresa Familiar*. Guatemala : Fundación G&T Continental.
- Murga, J. (2005). *Iglesia Católica, Movimiento Indígena y Lucha Revolucionaria (Santiago Atitlán, Guatemala)* (Primera Edición ed.). Guatemala: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (Agosto de 2006). Recuperado el 7 de septiembre de 2014, de Observatorio Derechos Humanos (DDHH) y Derecho Internacional Humanitario (DIH): http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio/Publicaciones/documents/2010/buletin_tematico/desaparicionforzada.pdf
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG). (1998a). *Guatemala Nunca Más, Impactos de la Violencia* (Primera edición ed., Vol. I). Guatemala: ODHAG.
- (1998b). *Guatemala Nunca Más, Los Mecanismos del Horror* (Primera edición ed., Vol. II). Guatemala, Guatemala : ODHAG.
- (1998c). *Guatemala Nunca Más, El Entorno Histórico* (Primera edición ed., Vol. III). Guatemala: ODHAG.
- Otero Diez, S. (2006). *Padre Guillermo Woods* (Segunda edición ed.). (S. Otero Diez, Ed.) Guatemala, Guatemala : Ediciones San Pablo.
- (2008). *Gerardi*. Antigua Guatemala, Guatemala: La Copia Fiel.
- Prensa Libre. (3 de Julio de 1978). Cura López Coarchita Acribillado a Escpoetazos, Consternación por el Asesinato del Párroco Dedicado a Causa del Pobre. *Prensa Libre* , pág. 14.

- R-1. (30 de Junio de 2013). La Iglesia en la Costa Sur. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- R-2. (29 de Enero de 2014). El trabajo religioso de Walter Voordeckers. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Autor.
- Revilla, F. (2007). *Fundamentos Antropológicos de la Simbología*. Madrid: Catedra.
- Sánchez Ruiz, E. (1991). *Universidad de Guadalajara*. Recuperado el 2013 de Mayo de 22, de Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades:
http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/10-11_1991/11-49.pdf
- Sautu, R. (2005). *Todo es Teoría, Objetivos y métodos de investigación* (Primera edición ed.). Buenos Aires: Lumiere.
- Sendón, V. (30 de Septiembre de 2010). *Instituto Vasco de la Mujer*. Recuperado el 13 de mayo de 2013, de http://www.emakunde.euskadi.net/u72-20010/es/contenidos/informacion/ponencias/es_ponencia/adjuntos/ponencia_3_dia%2030%20de%20septiembre%20jornadas_formas%20menos%20visibles%20de%20violencia%20de%20genero.pdf
- T-3. (23 de Mayo de 2013). La Muerte del Padre Walter. (J. R. Gularte, Entrevistador)
- T-4. (19 de Junio de 2013). El Asesinato del Padre Walter Voordeckers. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- T-5. (26 de Junio de 2013). El Asesinato del Padre Walter Voordeckers. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- T-6. (4 de Enero de 2014). La Muerte del Padre Walter Voordeckers. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- T-7. (3 de Marzo de 2014). El Asesinato del Padre Walter. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- T-8. (8 de Octubre de 2013). Contexto Histórico de Santa Lucía. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- T-9. (19 de Enero de 2014). La Muerte del Padre Walter. (J. Paz Gularte, Entrevistador)
- Taracena Arriola, L. P. (2012). Los Rasgos Políticos del Conflicto Interno en Guatemala 1954-1996. En C. Figueroa Ibarra, S. Tischler Visquerra, A. Taracena Arriola, V. Álvarez Aragón, E. Urrutia, C. Figueroa Ibarra, S. Tischler Visquerra, A. Taracena Arriola, V. Álvarez Aragón, & E. Urrutia (Edits.), *Guatemala: Historia reciente (1954-1996)* (págs. 199-254). Guatemala, Guatemala: FLACSO.

Tischler Visquera, S. (2001). *Guatemala 1944: Crisis y Revolución, Ocaso y Quiebre de Una Forma Estatal*. Guatemala: FyG Editores.

——— (2012). Guatemala, 1954: La Síntesis Reaccionaria Del Poder y La Revolución Inconclusa. En C. Figueroa Ibarra, S. Tischler Visquera, A. Taracena Arriola, V. Álvarez Aragón, E. Urrutia, C. Figueroa Ibarra, S. Tischler Visquera, A. Taracena Arriola, V. Álvarez Aragón, & E. Urrutia (Edits.), *Guatemala Historia Reciente (1954-1996)* (págs. 25-69). Guatemala, Guatemala: FLACSO.

Trinquier, R. (1965). *La Guerra Moderna y la Lucha Contra las Guerrillas*. Barcelona, España : Editorial Herder.