

Universidad de San Carlos de Guatemala
Dirección General de Investigación
Programa Universitario de Investigación de Historia de Guatemala

Informe final

Conflictos parroquiales, violencia política y resistencia campesina en el oriente de Guatemala: el caso de la Diócesis de Jalapa (1951-1974).

Nombre de la coordinadora

Dra. Claudia Dary Fuentes
Guatemala, 13 de Noviembre de 2019.

Unidad de investigación avaladora
Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI)

Dr. Félix Alan Douglas Aguilar Carrera
Director General de Investigación

Ing. Agr. MARN Julio Rufino Salazar
Coordinador General de Programas

Dra. Sandra Elizabeth Herrera
Coordinadora del Programa de Investigación

Dra. Claudia Dary Fuentes
Coordinadora del proyecto

Universidad de San Carlos de Guatemala, Dirección General de Investigación, 2019. El contenido de este informe de investigación es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Esta investigación fue cofinanciada por la Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala a través de la Partida Presupuestaria 4.8.63.8.68 durante el año 2019 en el Programa Universitario de Investigación de Historia de Guatemala.

Financiamiento aprobado por Digi: __√____ Financiamiento ejecutado: __√____

Índice de contenido

1	Resumen	6
2.	Palabras clave	6
3.	Abstract and key words	6
4.	Introducción	7
5.	Planteamiento del problema	8
6.	Preguntas de investigación	13
7.	Delimitación en tiempo y espacio	13
8.	Marco teórico	14
9.	Estado del arte	17
10.	Objetivo general	25
11.	Objetivos específicos	25
12.	Hipótesis	25
13.	Materiales y métodos	25
13.1	Enfoque y tipo de investigación	25
13.2	Recolección de la información	26
13.3	Características de selección de los sujetos	26
13.4	Técnicas e instrumentos	28
13.5	Operacionalización de las unidades de análisis	29
13.6	Procesamiento y análisis de la información	31
14.	Vinculación, difusión y divulgación	32
15.	Principales hallazgos	32
15.1.	El contexto sociodemográfico	32
15.1.1	Antecedentes: la situación de la Iglesia Católica en el oriente del país en las décadas de 1930 y 1940	35
15.1.2	Género y etnicidad en la práctica religiosa	38
15.1.3	El trabajo pastoral según clases sociales y culturas	44
15.1.4	La Iglesia Católica y los gobiernos revolucionarios	48
15.1.5	La creación de las nuevas diócesis	52
15.1.6	La contrarrevolución: política, religión y desarrollo	57
15.1.7	El trabajo socio religioso de las parroquias de la Diócesis de Jalapa	63
15.2	Descripción de los conflictos parroquiales en la Diócesis de Jalapa	78
15.2.1	Conflictos entre la Iglesia Católica y las comunidades en torno a las prácticas culturales	79
a)	Disputa entre un sacerdote y las cofradías de San Luis Jilotepeque, Jalapa	79
b)	Conflicto en torno a la utilería religiosa en Santa Catarina Mita, Jutiapa	85
c)	Una Semana Santa polémica en San Agustín Acasaguastlán, El Progreso	86

d)	Más allá de un repique de campanas: el sacerdote y el poder local en Jutiapa	87
15.2.2	Conflictos ocasionados por la incursión de los agentes religiosos en la política y su influencia ideológica sobre el campesinado	90
a)	El fantasma del comunismo	90
b)	El fusilamiento de campesinos en La Toma, Jalapa	92
c)	Las cofradías politizadas se enfrentan al párroco de San Pedro Pinula, Jalapa	104
d)	¿El sacerdote o la junta comunal?: el conflicto en La Laguneta, Jalapa	106
e)	La masacre de Sansirisay y el silencio de la Iglesia	120
16.	Análisis y discusión de resultados	124
17.	Conclusiones	131
18.	Impacto esperado	138
19.	Referencias	139
20.	Apéndice	148
20.1	Fotografías de los talleres colectivos y de algunos colaboradores	149

	Índice de tablas	
1.	Listado de personas entrevistadas	25
2	Porcentaje de población total según religión, en la república. Censos 1940, 1950 y 1964	34
3	Distribución de las parroquias de la Diócesis de Jalapa (1951-1969)	65
	Índice de figuras	
1	Mujer poqomam frente a la iglesia colonial de San Luis Jilotepeque (Jalapa), 1953.	39
2	Mujeres poqomames de San Luis Jilotepeque (Jalapa), llenan cántaros en una fuente, 1953.	40
3	Señora Petrona Ortiz, colaboradora de la Iglesia Católica, 1953.	42
4.	Señorita Amelia Álvarez y su madre, difusoras del catolicismo en Sanarte, El Progreso	42
5.	Señorita Amelia Álvarez difusora del catolicismo en Sanarte, El Progreso	43
6.	Portada de la revista religiosa <i>El Serafín de Asís</i> , 1955.	44
7.	Monseñor Miguel Ángel García Arauz, primer Obispo de Jalapa	53

	(1951- 1987), 1953	
8.	Catedral de Jalapa en 1973	55
9.	Calle frente a la plaza de Jalapa en 1955	55
10.	Mapa de la Diócesis de Jalapa, octubre de 1976	56
11.	Campesinos jutiapanecos preparando la tierra, 1956	64
12.	Iglesia de San Cristóbal Jutiapa	71
13.	Sacerdote franciscano junto a tres niños frente a la Iglesia de Jutiapa	89
14.	Iglesia de San Cristóbal, Jutiapa	89
15.	Mapa de La Toma y Miramundo, lugares de un enfrentamiento armado en junio de 1954	95
16.	Notas de prensa sobre el padre Juventino Arbizú	100
17.	Coronel Carlos Castillo Armas con Monseñor Miguel Ángel García Arauz durante las honras fúnebres del alcalde de Jalapa, Germán Morales en 1954	102
18.	Iglesia de La Laguneta, aldea El Durazno, municipio de Jalapa	110
19.	Bienvenida del Nuncio Bruno Torpigliani en la Catedral Metropolitana el 24 de enero de 1965	112
20.	Portada del diario Prensa Libre del 16 de junio de 1965	114
21.	Mapa de la ubicación del caserío La Laguneta, aldea El Durazno	117
22.	Mapa de la ubicación del caserío Sansirisay, aldea Palo Verde	121
23.	Foto de portada del diario Prensa Libre del 18 de junio de 1973	123
24.	Participantes en el taller colectivo en la ciudad de Jalapa, el 5 de octubre de 2019	148
25.	Participantes en el taller colectivo en la aldea Palo Verde, municipio de Jalapa el 27 de julio de 2019	148
26.	Sr. Enrique Quintanilla, Jutiapa	149
27.	Padre Juan Celestino Alvizúrez C., Parroquia de El Carmen, Jalapa	149

Título del proyecto: Conflictos parroquiales, violencia política y resistencia campesina en el oriente de Guatemala: el caso de la Diócesis de Jalapa (1951-1974).

1. Resumen

El presente documento describe y analiza las relaciones sociopolíticas entre la Iglesia Católica, la política y los campesinos en el periodo 1951 – 1974. El escenario de estudio fueron los departamentos de Jalapa, Jutiapa y El Progreso, los que formaron parte de la Diócesis de Jalapa, desde 1951. El objetivo central de la investigación fue el de identificar y caracterizar los conflictos parroquiales que ocurrieron cuando la Iglesia Católica aumentó su presencia y actividades religiosas en el área rural. El punto de partida es la afirmación de que tales conflictos trascienden la esfera religiosa. Ellos constituyen complejos problemas sociales, culturales y políticos que afectaron a la población de distintas maneras, creando prejuicios e imágenes estereotipadas. Básicamente se trata de que la población oriental del país ha sido etiquetada de violenta, casi por naturaleza.

La importancia del tema radica en que la región oriental del país ha sido poco investigada desde la antropología. Este trabajo se justifica por la necesidad de llenar ese vacío de conocimiento. Asimismo, es relevante observar el papel jugado por la Iglesia como un agente de transformación sociocultural. El trabajo aborda las relaciones de poder, los imaginarios sociales y la resistencia de los indígenas al cambio. Su lucha por mantener su autonomía y sus tradiciones adquirió matices de violencia física y simbólica que son analizados. Los métodos y técnicas de investigación que se emplearon son cualitativas: entrevistas abiertas y material bibliográfico, hemerográfico y archivístico.

2. Palabras clave

Indígenas, Contrarrevolución, Iglesia Católica, religión, memoria

3. Abstract and keywords

This document describes and analyzes the socio-political relations between the Catholic Church, politicians and the peasantry in the period 1951-1974. The study scenario was the

departments of Jalapa, Jutiapa and El Progreso, which formed part of the Diocese of Jalapa since 1951. The central objective of the research was to identify and characterize the parish conflicts that occurred when the Catholic Church increased its presence and religious activities in the rural area. The starting point is the statement that such conflicts transcend the religious sphere. They constitute complex social, cultural and political problems that affected the population in different ways, creating prejudices and stereotyped images. Basically, it is about that the eastern population of the country has been labeled violent, almost by nature.

The importance of the subject is that the eastern region of the country has been little examination from an anthropological standpoint. This work is justified by the need to fill that knowledge gap. Likewise, it is relevant to observe the role played by the Church as an agent of sociocultural transformation. This work deals with power relations, collective imaginations, and the resistance of indigenous people to change. Their struggle to maintain their autonomy and traditions acquired nuances of physical and symbolic violence that are analyzed. The research methods and techniques that were used are qualitative: open interviews and bibliographic, newspaper and archival material

Key words: Indigenous Peoples, Counter-revolution, Catholic Church, Religion, Memory

4. Introducción

El presente trabajo de investigación se centra en la identificación, descripción y análisis de los conflictos político-parroquiales que tuvieron lugar en la Diócesis de Jalapa, durante el periodo 1951 a 1974, el cual abarca el segundo gobierno de la Revolución, la contrarrevolución y los periodos de gobierno militares que se instauraron después (Torres-Rivas, 1979; Vela, 2005; Villagrán, 1993).

El trabajo contribuye a comprender el desarrollo de la Iglesia Católica en el oriente de Guatemala, en particular en los departamentos que comprende la citada Diócesis y que son Jalapa, Jutiapa y El Progreso. Se indagó acerca de los conflictos locales en donde intervinieron actores sociales diversos y complejos. A saber; las comunidades indígenas y mestizas, los religiosos católicos, la jerarquía eclesiástica y las fuerzas de seguridad del Estado (la Policía Militar Ambulante y elementos del ejército). Se partió de la afirmación de que los conflictos parroquiales trascienden la esfera religiosa. Ellos constituyen complejos problemas sociales,

culturales y políticos (Gómez 1997, 1999). Los mismos se han referido oralmente, pero además aparecen en la prensa escrita de una manera dispersa. La importancia del tema radica en que la región oriental del país es de las menos investigadas de Guatemala desde la óptica de la antropología, mientras que la historia del siglo XX, para esta región, se ha enfocado en los eventos políticos relativos a la Contrarrevolución, el surgimiento y desarrollo de la guerrilla fundamentalmente en el nororiente (González Izás, 2014; Sáenz de Tejada, 2017).

Existe un predominio de enfoques historiográficos que observan los hechos sociopolíticos acaecidos en el área este de Guatemala, desde la segunda parte del siglo XX, con una mirada “desde arriba”. Esto quiere decir que los enfoques historiográficos han privilegiado la perspectiva de las élites económicas y políticas, las que suelen calificar al campesinado como conservador y reaccionario, cuando la realidad es más compleja que eso. Las lógicas y formas de pensar del campesinado indígena y mestizo y, los actores de cambio cultural –como la religión- han sido poco estudiadas y comprendidas. Por eso, el presente documento pretende contribuir a llenar ese vacío. A lo largo de este trabajo se ofrecen ejemplos acerca de cómo el campesinado indígena y mestizo reaccionó a la llegada de los sacerdotes - en cuanto agentes de cambio- a sus comunidades; así como a las nuevas directrices emanadas del Vaticano (Falla, 1972; Calder, 1970).

Con esta investigación se espera contribuir al desarrollo de la historia regional en un periodo histórico determinado, dando cuenta de las relaciones de poder imperantes. Así también, ocupa un lugar central, la construcción de imaginarios sociales y de la resistencia indígena al cambio y sus luchas por el mantenimiento de su autonomía. Los métodos y técnicas que se emplearon son cualitativas.

En este trabajo se abordaron de manera articulada los conflictos parroquiales, la violencia política y el imaginario sobre los campesinos en una subregión del oriente de Guatemala (la Diócesis de Jalapa). Tal imaginario se forjó como un proceso histórico que inició en la época colonial, la guerra de la montaña del siglo XIX y la contrarrevolución de 1954 (Fry, 1988; Vela 2005; Woodward 1982).

En la construcción de las representaciones mentales sobre los pobladores rurales del oriente del país entraron en juego los discursos de las élites regionales, de los políticos y de la Iglesia Católica. Los campesinos han sido vistos como aguerridos, pero también como reaccionarios, problemáticos y manipulados por el autollamado Ejército de la Liberación. Esta representación del campesinado estuvo relacionada a la ocurrencia de levantamientos locales relacionados con la

defensa de las tierras comunales y de las organizaciones que las administraban (Dary, 2010). No pocas veces los campesinos se opusieron a ser reorganizados de una manera distinta a la que se apegaba a sus usos y costumbres, queriendo mantener así su autonomía (Handy, 1990, p. 100). Ciertos grupos de campesinos apoyaron al Coronel Carlos Castillo Armas (1954-1957), quien lideró la contrarrevolución desde Honduras con amplio apoyo de la Iglesia Católica (Flores, 1974) liderada por Monseñor Mariano Rossell y Arellano. Sin embargo, otros fueron reprimidos por ser afines al gobierno de la Revolución, fenómeno que ha sido poco abordado por la historiografía guatemalteca, salvo algunas excepciones para la región del nororiente (González- Izás, 2014).

5. Planteamiento del problema

Los dos elementos centrales que orientaron la investigación fueron: primero, las relaciones de poder entre la iglesia católica, el campesinado y la élite económica y política a nivel regional. Segundo, la configuración de dichas relaciones de poder en el contexto de la Guerra Fría y del modelo de desarrollo que se quería impulsar por parte de los gobiernos de turno en un contexto histórico permeado por la ideología anticomunista y la contrainsurgencia. La perspectiva que se adopta en este informe no victimiza a los campesinos indígenas y mestizos, sino que identifica los procesos de resistencia y rebeldía que se manifestaron en el periodo histórico 1951-1974.

Desde los años 1940, la Iglesia Católica que había sido relegada a un segundo plano político por los liberales, buscaba recuperar su influencia en la sociedad. Para ello, intentaba cambiar sus estrategias de evangelización e incrementaba, poco a poco, el número de sacerdotes en el área rural, en donde había experimentado bastantes problemas para acercarse a la población. Sin embargo, su influencia y conexiones sociales seguían depositadas en los estratos medios y altos del área urbana o de las cabeceras departamentales (Cal, 2012, p. 101). La intensiones del avance católico hacia el área rural, cuya población se deseaba evangelizar, no sólo obedeció a una inspiración religiosa sino a un trasfondo político pues, por ese entonces, comenzaba a preocupar la incursión de las ideas y actividades consideradas comunistas y hasta terroristas (Bonpane, 1984; Calder, 1970; Chea, 1988). Se creía que la presencia de sacerdotes en el área rural contribuiría a contener o impedir la difusión de las ideas consideradas como “rojas” o “comunistas”. El periódico católico *Verbum*, la *Revista Eclesiástica*, en toda la década de los 1950 expresan precisamente esta preocupación.

A mediados del siglo XX y ante la falta de agentes religiosos en le área rural, los indígenas seguían celebrando sus rituales y honrando a los santos católicos según sus propais lógicas y estumbres, con quema de incienso, pom, ingesta de bebidas fermentadas, danzas y otras maneras que no eran bien vistas por la Iglesia, dado que consideraba que tales formas de celebrar tenían tintes paganos. Para transformar esta situación surgieron las Sociedades Religiosas, el Movimiento Familiar Cristiano y la Acción Católica Rural (ACR), entre los principales grupos. Estas agrupaciones trabajaban para ampliar y apoyar la tarea evangelizadora de los sacerdotes enseñando un catolicismo más ortodoxo. La Iglesia Católica no solamente temía al comunismo sino además, a la llegada de los protestantes, fenómeno que había sucedido en Jutiapa hacia 1934 cuando arribaron los primeros pentecostales de las Asambleas de Dios a Atescatempa, el Adelanto y El Progreso (Jutiapa) por la vía de El Salvador (Dove, 2012, p. 241; Garrard-Burnett, 2009, p.115; Miller, 1996). Los primeros protestantes (adventistas) que llegaron a las montañas de Jalapa, tuvieron problemas para ser aceptados por la población rural, la que los amordazó y solicitó a las autoridades que los encarcelaran (Segura, 2001, p.108).

La Diócesis de Jalapa fue creada por mandato del papa Pio XII a través de una Bula del 10 de marzo de 1951 y se nombró como primer Obispo a Monseñor Miguel Ángel García Araúz (1911-2003) quien tomó posesión el 29 de julio del mismo año. La administración religiosa de los departamentos Jalapa, Jutiapa y El Progreso estaba a cargo anteriormente de la Arquidiócesis de Guatemala. La sede episcopal de la nueva diócesis se instituyó en la ciudad de Jalapa y estuvo desde entonces bajo el patrocinio de Nuestra Señora de la Expectación. La idea detrás de la creación de esta diócesis fue organizar y extender la labor evangelizadora y, a partir del Concilio Vaticano II, buscar su renovación (Ramírez, 2013 y Diócesis de Jalapa, 2018). Precisamente un componente de las líneas de trabajo de Monseñor García fue comenzar un acercamiento a la gente y a sus comunidades. Se trataba de “un obispo que buscaba hacerse presente en todos los lugares y ambientes y con todas las personas y pueblos” (Diócesis de Jalapa, 2015, p. 18). El obispo también promovió las vocaciones sacerdotales y la creación de nuevas parroquias (Diócesis de Jalapa, 2015, p. 19).

En este contexto, algunos curas jóvenes fueron enviados a trabajar al área rural de Jalapa, Jutiapa y El Progreso. No obstante, en Jutiapa ya estaban los franciscanos. Existen documentos (memorias y escritos) redactados por los comuneros, así como varias notas de prensa que informan acerca del rechazo inicial de ciertos grupos de campesinos hacia los primeros. Los

textos mencionados proveen de información acerca de cómo se desarrollaron los conflictos parroquiales acaecidos de cara a los nuevos procedimientos (modelos pastorales y litúrgicos) que estaba echando a andar la Iglesia Católica para acercarse a la población rural y evangelizarla (La Hora, 1965; Marroquín, 1965; Morales D., s.f.; Prensa Libre, 1965; Segura L., 2001). Es precisamente este tipo de conflictos lo que se describen y analizan en el presente documento.

Los sacerdotes, quienes regularmente no eran originarios de la región que se les encomendaba, carecían de las destrezas o preparación necesarias para entender a los pobladores rurales, sus prácticas culturales, religiosidad popular y formas organizativas (Chea, 1988, p.87; Falla, 1972, 1978). El campesinado indígena de poblados específicos de Jalapa y El Progreso, en algunas ocasiones, demostró su resistencia frente a las nuevas políticas de la Iglesia o frente a su personal y su prepotencia, de una manera en que casi atentó contra la vida de los sacerdotes. Por ejemplo, se puede mencionar la violenta expulsión de un sacerdote en Acasaguastlán, en 1952 (Handy 1988 a, p. 720); la expulsión y golpiza a dos sacerdotes en Jalapa en 1965 (Prensa Libre, junio de 1965; Marroquín 1965); la confrontación entre los feligreses y el cura de Santa Catarina Mita (Jutiapa) a quien los primeros acusaron de ladrón (Gómez, 1997, p. 38) y otros eventos. Por estas acciones, algunas veces los campesinos fueron mal vistos y enviados a prisión como sucedió en el citado evento de Jalapa en 1965, cuando más de 400 campesinos fueron amarrados a un lazo y conducidos a la cabecera departamental (Prensa Libre, 1965). Algunos de estos eventos fueron mencionados, brevemente, en el trabajo Unidos por Nuestro Territorio (Dary, 2010). Sin embargo, por no haber sido su objetivo central, dicha obra no profundizó en la relación entre la Iglesia Católica, el pensamiento político anticomunista y las acciones campesinas durante los gobiernos militares que se impusieron luego de la contrarrevolución.

En el presente trabajo se analizan los motivos de la resistencia campesina y las lógicas detrás de estos conflictos locales que se enmarcan en la Guerra Fría y del acontecer político nacional y regional, pues el periodo que se estudia abarca de 1951 hasta 1973. Se realiza un breve análisis del discurso de los manifiestos de los comuneros de Jalapa y otros textos periodísticos (prensa laica y religiosa), los cuales son contrastados con la historia oral y las memorias de los sujetos sociales.

Esta investigación ha permitido dilucidar las formas de vida campesina en una sub-región del oriente de Guatemala durante las dos décadas que siguieron a la contrarrevolución. Además, ha permitido recuperar las voces subalternas que comunican cómo los sujetos reaccionaban frente a las iniciativas externas a la comunidad que perseguían transformarla. Se constata que el deseo

de mantener la autonomía política estuvo detrás de varios conflictos. Se describe y analiza el imaginario acerca de los campesinos como personas recalcitrantes y atrasadas lo que estuvo en relación con las iniciativas desarrollistas impulsadas desde el gobierno y el ejército en coordinación con el apoyo económico de agencias de desarrollo de EEUU y que se fomentaron como formas de contener la “amenaza comunista”. El desarrollo se articula también con los aspectos religiosos. Así, la Acción Católica que había aparecido en Guatemala como “el principal instrumento de la movilización del campesinado católico en los años cuarenta”, da un giro hacia mediados de los años 1950 y se le asocia a la propaganda anticomunista (Gómez, 2009, p. 10).

Como se verá a lo largo del trabajo, en alguna ocasión los eventos religiosos se entrelazaron con los políticos de una manera compleja. La reacción del Estado en contra de las acciones de los campesinos tuvo que ver con la manera en que estos eran imaginados y representados socialmente. Así, estos fueron reprimidos y asesinados en las localidades de La Toma y Miramundo en 1954 y luego, en 1973 con la masacre de Sansirisay (caserío de la aldea Palo Verde, situado en la zona límite entre Jalapa y El Progreso) (Sichiar, 2000, p.13). La respuesta de la Iglesia frente a estos sucesos, ha sido descrita y analizada en el presente informe.

La literatura antropológica reciente ha cuestionado y revisado los criterios para definir la identidad de la población del oriente y suroriente del país, la cual hasta los años 1980 e inicio de los 1990 había sido etiquetada como mestiza y ladina (Adams, 1964; Adams & Bastos, 2003). Sin embargo, los indígenas no están ausentes, ya que existe la población poqomam en San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula y Monjas (Ghidinelli, 1976; Gillin, 1958; Paz, 2003; Tumin 1952) y población xinka distribuida en Jalapa y Jutiapa; pero cuyos marcadores étnicos tradicionales, como el traje y el idioma, se han desvanecido y, en algunos casos, perdido (Dary, 2010; 2015). No obstante, desde los Acuerdos de Paz (1996) existen importantes procesos de recuperación de la identidad étnico-cultural por parte del pueblo xinka.

Finalmente, en términos políticos es importante recordar que en el oriente del país, particularmente en la Sierra de las Minas, fue donde se iniciaron los primeros movimientos guerrilleros hacia 1960. De tal cuenta que en estos años, cualquier actividad colectiva realizada por parte de los campesinos era observada con sospecha por parte de los gobiernos militares.

6. Preguntas de investigación

La pregunta general de investigación es la siguiente: ¿Cuáles fueron los conflictos parroquiales que tuvieron lugar en la Diócesis de Jalapa, qué los motivó y cómo se caracterizan?

6.1. ¿Qué discursos e imaginarios crearon los actores políticos y religiosos (élite local, gobierno y clero) acerca de los campesinos del oriente de Guatemala?

6.2. ¿Qué conflictos parroquiales tuvieron lugar, entre 1951 y 1974 en la Diócesis de Jalapa, cuáles fueron los actores involucrados, los motivos que los originaron y cómo se resolvieron?

6.3. ¿De qué manera el campesinado indígena y mestizo respondió a la presencia y a los planes o proyectos pastorales católicos y protestantes que se echaron a andar en su territorio durante el periodo aludido?

6.4. ¿Cómo se entrelazan los conflictos religiosos y políticos en el periodo en estudio y en la región comprendida por la Diócesis de Jalapa?

7. Delimitación en tiempo y espacio

El presente proyecto de investigación se desarrolló a lo largo de nueve meses. El mismo dio inicio el 1 de febrero y concluyó el 31 de octubre de 2019. El periodo de recolección de la información hemerográfica y bibliográfica abarcó de febrero a junio y el trabajo de campo se desarrolló entre junio y la primera semana de octubre de 2019.

La delimitación temporal relativa a la recolección de los datos, abarcó poco más de dos décadas, de 1951 a 1974. Se estudió el segundo periodo de gobierno de la Revolución, de Jacobo Árbenz (1951-1954); Carlos Castillo Armas (1954-1957); los periodos de transición 1957 y 1958; los gobiernos de Miguel Ydígoras F.(1958-1963); Enrique Peralta A.(1963-1966); Julio C. Méndez Montenegro (1966-1970) y Carlos Arana (1970-1974). Desde la perspectiva de la administración religiosa, el periodo en estudio coincide con el establecimiento de la mencionada diócesis en abril de 1951 y del nombramiento de su primer obispo, Monseñor Miguel Ángel García Arauz quien la dirigió de 1951 a 1987.

La delimitación espacial cubrió el área geográfica de la Diócesis de Jalapa (Jalapa, Jutiapa y El Progreso).

8. Marco teórico

Las categorías teórico-analíticas centrales que guiaron la investigación fueron las siguientes: los imaginarios sociales, las relaciones de poder y la resistencia. Asimismo, el trabajo tomó en cuenta importantes aportes de la nueva historia, la historia oral y la memoria.

De acuerdo con Pintos (2015), los imaginarios sociales son construidos socialmente, no tanto por los sujetos mismos sino por las estructuras y sistemas en que estos sujetos habitan. Los imaginarios son los que orientan nuestra percepción sobre los hechos sociales. Para Castoriadis (2013), las relaciones humanas, en buena medida, van a depender de las construcciones mentales que los individuos han fabricado o que se han fabricado acerca de ellos Maffesoli, (en Riffo 2016, p, 67) define los imaginarios sociales como aquellas “estructuras compartidas socialmente, las cuales se encuentran, sin excepción, en cada uno de los seres humanos. Estas estructuras imaginarias están construidas logomíticamente a través de mitos, relatos, arquetipos, símbolos y estudios que viven dentro de nuestro universo simbólico”.

De acuerdo con lo anterior, la prensa escrita, por ejemplo, produce discursos que reflejan imaginarios sobre determinados grupos poblacionales (campesinos, estudiantes, mujeres, indígenas, etc) que inciden en la percepción que la sociedad tiene sobre los mismos. En este sentido, los imaginarios se conectan con el poder. Existen tres elementos claves, interdependientes y articulados que hacen que el poder funcione: la violencia o la fuerza, el discurso del orden y el imaginario social. El discurso del orden pertenece al ámbito de la racionalidad y las representaciones sociales; es el espacio de la ley, el cual puede estar legitimado o respaldado por la moral, la filosofía política y la religión; “el derecho produce la obediencia y el control social, sancionando las conductas contrarias a las que la sociedad considera deseables” (Marí, 1988, p.3). El imaginario social es la tierra natural de las ideologías teóricas y prácticas. Su función consiste en operar en el fondo común y universal de los símbolos, seleccionando los más eficaces y apropiados a las circunstancias de cada sociedad para que el poder circule y avance” “Más que a la razón, el imaginario social interpreta a las emociones, a la voluntad y a los sentimientos” (Marí, 1988, pp. 3-4).

El tema central de esta investigación giró en torno a las relaciones de poder; las relaciones entre el campesinado –indígena y mestizo- y, los actores religiosos, principalmente católicos. En este sentido la teoría del poder y la resistencia de Foucault resultan útil. Para este autor las

relaciones de poder no sólo se presentan en el ámbito del derecho o la política, sino en la totalidad de las relaciones humanas. El poder se entiende como la voluntad o intención de dirigir la conducta del otro. Toda relación de poder manifiesta el deseo de imponer a otros ciertas formas de actuar, de pensar y de ser, que se consideran válidas para uno mismo (Foucault, 1988).

Una determinada relación de poder no puede imponerse de una vez y para siempre. Mientras se trate de una relación entre sujetos libres, habrá pugna entre quienes buscan organizarse para instaurar una relación de poder, favorable a sus intereses, y quienes no están de acuerdo con que eso ocurra y se oponen. Por ello es que Foucault propone que en la investigación se tome como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder observando en dónde se inscriben esas relaciones de poder y los métodos que utilizan. Para comprender en qué consisten las relaciones de poder “deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault, 1988, p. 5).

No basta con indicar que existen luchas contra la autoridad sino que hay que definir cómo se dan esas luchas y qué tienen en común unas con otras. Existen tres tipos de luchas: a) las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); b) las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y, c) “las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros” (Foucault, p. 6). Dentro del último tipo de lucha caben aquellas contra las formas de subjetividad y de sumisión.

Una de las formas de poder que Foucault analiza es el “poder pastoral”, el cual –entre otras cosas. No solo ha buscado guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino de asegurarlo en este mundo. Y esa “salvación” adquiere distintos sentidos, ya no solo espiritual, sino material; las metas mundanas comienzan a reemplazar a las metas religiosas. Esto quiere decir que el poder de tipo pastoral, vinculado a una institución religiosa particular (i.e. la Iglesia Católica), se extiende a todo el cuerpo social encontrando apoyo en múltiples instituciones (Foucault, 1988, pp.8-9).

Las relaciones de poder se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos (Foucault, 1988, p 12). Además, el poder “sólo existe en acto”, quiere decir esto que lo que está en el centro de las relaciones de poder es un modo de acción que actúa sobre otra acción. Es decir, el ejercicio del poder “siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar” (Foucault, 1988, p. 14). El citado autor propone una serie de puntos o elementos para el análisis de las relaciones de poder, no podemos citarlos todos por razones de espacio, pero vale la pena mencionar que uno de ellos

es el sistema de diferenciaciones que son inherentes a tales relaciones, se alude a diferencias jurídicas, económicas, lingüísticas, culturales, religiosas y otras.

Este trabajo sigue la propuesta de Foucault en el sentido de que donde hay relaciones de poder también hay resistencia, pues ésta supone que los sujetos que se oponen a ciertas relaciones de poder, tratan de instaurar otras. “No hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso” (Foucault, 1988, p. 19). Los campesinos indígenas y mestizos que serán observados a través de la investigación que se propone manifestaron, por un lado, acciones de resistencia frente al poder eclesial y el poder político. Por el otro, también ocurrieron acciones de apoyo al poder de la Iglesia y al poder político contrarrevolucionario que se estaba instalando.

Existe una variedad de trabajos y enfoques que se han desarrollado en CCSS para estudiar la resistencia, categoría que se ha utilizado para analizar una amplia gama de fenómenos sociales. Aunque también es cierto que no todo es resistencia, sino que se han dado acciones de acomodo social. La acción social y la oposición son dos ideas que definen la resistencia, pero lo que ha estado en el centro del debate es la intención y el reconocimiento (por los otros) de los actos de resistencia, es decir, si los actos considerados como resistencia deben pasar inadvertidos como las formas de resistencia cotidiana de los grupos desempoderados a las que se refería James Scott (1995), o bien si debe tratarse de formas colectivas, abiertas y visibles de oposición que resultan en represión de los antagonistas y luego, en cambios sociales. El contexto histórico y la cultura específica en donde la resistencia tiene lugar es importante para comprender los hechos sociales. Sin menospreciar la perspectiva que toma en cuenta los actos encubiertos o subterráneos de resistencia, el enfoque sobre la resistencia que se sigue en este trabajo es el de tipo abierto, es decir, el comportamiento social que es visible y reconocido por otros, tanto por sus metas y objetivos como por los observadores, como resistencia (Rubin, 1996, en Hollander & Einwohner, 2004, p. 545).

La presente propuesta también se apoya en aportes de la nueva historia, la cual surge como una reacción contra el paradigma tradicional en la disciplina de la Historia que consideraba solamente las versiones documentales y la óptica o las narrativas “desde arriba”, principalmente en torno a la esfera política. En cambio, la nueva historia se interesa por las distintas aristas de la actividad humana y propone que la realidad está social y culturalmente construida. Es importante estudiar los acontecimientos históricos desde la perspectiva “de abajo”, es decir, a partir de las opiniones de la gente común y corriente y cómo esta experimentan el cambio social, cultural y

religioso. Precisamente Burke (1996, p. 16) explica que “los historiadores de la Iglesia comienzan a examinar su historia tanto desde abajo como desde arriba”.

Otro aporte de la nueva historia es el de tomar en cuenta no solo la documentación oficial escrita sino también otro tipo de fuentes como la historia oral, la memoria y el testimonio. Según Thompson (2004, p. 15) la historia oral es “una interpretación de la historia, las sociedades y las culturas en proceso de cambio a través de la escucha y el registro de las memorias y experiencias de sus protagonistas”. La apuesta para el abordaje de la historia oral es multidisciplinaria, utiliza aportes de la antropología social, la historia y otras disciplinas; además, no descarta el uso de fuentes documentales sino que busca su integración.

Existen diferencias entre historia y memoria. Ambos términos se han utilizado corrientemente como intercambiables, pero cada uno designa distintas maneras de contar y entender el pasado; así como la lectura que pueda dársele desde los ojos del presente. El testimonio puede definirse como “un tipo de relato estructurado en primera persona, que da cuenta de una experiencia vivida en carne propia o en proximidad. La enunciación del testimonio ha brindado voz pública a quien carece de ella, sea por razones de exclusión política o debido a la marginación del ámbito alfabetizado” (Bustos, 2010, p. 11).

9. Estado del arte

En la presente investigación se identificaron dos grandes ejes temáticos que constituyen los principales antecedentes académicos del tema que aquí se aborda: a) la historia sociopolítica de Guatemala durante el periodo 1951-1974 y; b) los estudios socio religiosos, históricos y antropológicos que hacen referencia a la relación entre la Iglesia Católica y las comunidades rurales, indígenas y mestizas. Varios de estos trabajos abordan el apareamiento de los nuevos actores religiosos en el siglo XX, por ejemplo, la Acción Católica Rural (ACR), las sociedades religiosas y los protestantes, en su diversidad.

a) Eje sociopolítico: sobre el periodo de la Revolución de Octubre de 1944 se han escrito una cantidad de trabajos (Gleijeses, 1991; Schlessinger & Kinzer, 1982; Handy 1999; Cazali, 2002). La situación política de Guatemala, particularmente los pactos celebrados entre los partidos y los dirigentes de 1944 a 1970, son analizados por Villagrán (1993) en su obra, Biografía Política de Guatemala. La escisión de la sociedad guatemalteca entre una elite oligarca que deseaba

mantener el status quo y quienes desafiaron las relaciones de poder a través de la guerra de guerrillas es tratada con detalle. Esta obra es clave para este proyecto toda vez que explica el clima sociopolítico durante los periodos de gobierno del doctor Arévalo (1945-1951) y el coronel Árbenz (1951-1954), así como de los gobiernos militares que siguieron a la Contrarrevolución. Es importante conocer el clima macropolítico para entender cómo incidió en el nivel local, por ejemplo, los continuos estados de sitio, las políticas anticomunistas y los proyectos de desarrollo para el área rural que se incentivaron en esta época como un sustituto de las iniciativas sociales que fueron vistas como amenaza comunista.

Torres -Rivas (1979) analiza las contribuciones sociales de la Revolución de Octubre y el clima de la Guerra Fría que enmarcó la caída del gobierno de Árbenz. Según este autor, durante los últimos meses de la crisis de este gobierno, los Comités de Defensa de la Revolución en las zonas rurales, pasaron a desempeñar funciones de vigilancia, orden y control. Estos comités ficharon y capturaron a saboteadores y cargas con armamento que entraban al país, ya fuera por aire o por tierra y que estaban destinadas a los contrarrevolucionarios, eventos que también han sido recordados y relatados por los campesinos de las regiones visitadas a lo largo de la presente investigación. La Contrarrevolución y los actores que entraron en juego fueron también estudiados por Adams (1970) y Kreen & Streeter (2000); mientras que Vela (2005, p. 90) analizó particularmente las ideas o fórmulas ideológicas que estuvieron detrás de la misma. El autor analiza los símbolos y discursos religiosos de la jerarquía de la Iglesia Católica, particularmente de Rossell y Arellano, que se echaron a andar en aquella época y que contribuyeron al derrocamiento del presidente Árbenz.

González-Izás (2014) analiza la manera en que se configuró el Estado en el nororiente de Guatemala, particularmente en Zacapa, Izabal y Chiquimula de 1954 a 2000. La autora aborda la manera en que “el ejército modeló las ideas, las formas de entender lo político y las prácticas gubernamentales de muchos actores políticos” que aún detentan el poder local y que se han beneficiado de las políticas de descentralización y del financiamiento para el desarrollo local (González-Izás, 2014. p.1). La autora informa acerca de la manera en que se vivió la Revolución en las áreas urbanas y rurales del nororiente y la lógica detrás de la contrarrevolución de 1954 y los periodos siguientes. Durante los dos periodos de gobierno revolucionario se emitieron leyes (la de Emergencia Agrícola de 1946 y las de Arrendamiento Forzoso de 1949 y 1951) que permitieron a los campesinos acceder a la tierra pagando rentas bajas. Además se formaron asociaciones o comunidades agrarias y uniones campesinas. Estas

últimas, particularmente en Chiquimula y Zacapa, en donde las tierras comunales habían sido inscritas, en muchos casos, a nombre de las municipalidades y de esta cuenta, los alcaldes ladinos las habían distribuido a su antojo. Aunque González-Izás no aborda la situación específica de Jalapa, El Progreso y Jutiapa, ofrece un marco histórico amplio para la comprensión de la vida política y social, particularmente respecto al acceso y distribución de la tierra y el territorio en el oriente del país.

El partido Movimiento de Liberación Nacional (MLN) abanderó el anticomunismo y reprimió a los campesinos que participaban en las uniones y comités agrarios. Dicho Movimiento integró una alianza entre el sector conservador de las élites de la ciudad de Guatemala, la jerarquía de la Iglesia Católica y funcionarios del gobierno norteamericano, más las élites provincianas que veían afectados sus intereses con las políticas de la Revolución (González-Izás, 2014, p. 172). El papel jugado por la Iglesia y el arzobispo Rossell en la difusión de las ideas anticomunistas es también analizado por Torres- Rivas (1979, p. 44).

Cabe señalar que uno de los planes contrarrevolucionarios (el Plan Azul) tenía varios frentes, uno de ellos consistía en llegar a la capital, vía San Luis Jilotepeque, y otras localidades jalapanecas afectando a los campesinos de estas áreas independientemente del bando al cual pertenecían (González Izás, 2014, p. 174; Putzeys, 1976, p.37; Flores A., 1974, p. 413). Los detalles de estos ataques armados están reportados por algunas fuentes documentales (Donis, s.f.; Segura L., 2001, p. 115).

Handy (1988 a, 1988 b) valora el avance que significó para Guatemala, la Reforma Agraria, sin embargo, explica que los gobiernos revolucionarios tuvieron dificultades para implementarla en algunos lugares pues desconocían las formas tradicionales de organización indígena principalmente en el oriente. El autor articula las políticas de distribución de la tierra, los partidos políticos en el área rural y las estrategias de cambio sociocultural por parte de Acción Católica (AC). Se argumenta que durante la década de la Revolución, las jerarquías indígenas tradicionales se vieron afectadas al surgir nuevas formas de organización campesina que competían con ellas por el poder local. Durante los años 1940 a 1950, la Acción Católica se diseminó por toda Guatemala. La AC fue en parte, una respuesta de la Iglesia Católica, al éxito que estaban experimentando los misioneros protestantes en el área rural: su trabajo fue un intento de limpiar los rituales indígenas de aspectos considerados paganos, así como también un esfuerzo de la iglesia para debilitar a los organizadores campesinos radicales.

Handy (1989) analiza el carácter de los conflictos étnicos generados durante el periodo de la Revolución, así como los estereotipos que se construyeron sobre los campesinos y cómo esas ideas y prejuicios operaron socialmente (Handy, 2009). Los campesinos indígenas jalapanecos, por ejemplo, son retratados por Marroquín (1977) como defensores de sus tierras y sus costumbres. Clemente Marroquín Rojas (1965), quien era jalapaneco, refleja en sus escritos su conocimiento acerca de la organización de los comuneros de Santa María Xalapán (Jalapa). No pocas veces este periodista, político y exvicepresidente de la república durante el periodo de Méndez Montenegro (1966-1970), escribió en favor de las demandas de los indígenas y su afán por conservar sus tierras y costumbres. El pensamiento anticomunista de este autor y sus implicaciones políticas ha sido analizado por Chaulón (2016). Durante el periodo del presidente Peralta Azurdia (1963-1966), los escritos de Marroquín sobre la tensión entre los indígenas y la Iglesia Católica podrían verse como una instrumentalización para posicionar sus propios intereses políticos.

b) El eje socio religioso

La historia de la iglesia católica ha sido objeto de numerosas investigaciones (Alonso, 1998; Bendaña 1996, 2010; Cal, 2012; Calder, 1970; Chea, 1988; Estrada, 1979; Gómez, 1994, 1997; Holleran, 1949; Miller 1976, 1996). Por razones de espacio, en la presente propuesta se refieren particularmente aquellos trabajos que articulan a los actores religiosos (autoridades eclesiásticas, misioneros, sacerdotes) con la vida de la población provinciana y su transformación cultural, socioeconómica y política en el periodo de la revolución y contrarrevolución.

Las relaciones entre los actores religiosos (sacerdotes, pastores evangélicos y hermanas religiosas) y el campesinado necesariamente deben enmarcarse dentro del desarrollo de la Iglesia Católica desde finales del siglo XIX hasta el periodo de la dictadura de Ubico (1931-1944), para lo cual el estudio de Cal (2012) es clave. El autor explica que después de 1871 la Iglesia se supedita a los gobiernos liberales. El clero se redujo en número y en influencia social y política. Tal influencia se reconstituye “conforme avance la segunda mitad del siglo XX, en la que la venida del clero extranjero irá expandiendo paulatinamente su presencia en todo el país” (Cal, 2012, p. 90). Las relaciones entre el Estado y la Iglesia son analizadas por el autor, quien explica que los sacerdotes se concentraban en la ciudad capital y que el abandono del área rural

fue aprovechado por los misioneros protestantes quienes se expanden a partir de 1940, fenómeno que es estudiado en detalle por Garrard-Burnett (2009) y Zapata (1982). El periodo de expansión de la presencia católica por medio del arribo de sacerdotes extranjeros es estudiado por Calder (1970), Chea (1988) y Gómez (1997, 2009). Particularmente interesante es el trabajo de Gómez (1994, 1997) quien enumera y clasifica algunos conflictos parroquiales acaecidos durante la década de la revolución (1945-1954).

Adams y Bastos (2003) analizan el carácter de las relaciones interétnicas en Guatemala, de 1944 hasta 2000. En lo referente a la relación entre la Iglesia Católica y los pueblos indígenas y campesinos, los autores indican que hacia los años 1930, la Iglesia trataba de recuperar el terreno que había perdido con los gobiernos liberales del siglo XIX e inicio del XX. No solo aumentó su presencia en los pueblos sino que además la consideraba como necesaria para contrarrestar la posible llegada de los comunistas, previendo que no sucediera un motín como el de El Salvador en 1932. “Así, a finales de los años 30, la Iglesia Católica podía argumentar que su revitalización era decisiva para la defensa del Estado contra el comunismo, y que una evangelización más ortodoxa y mejor organizada de un pueblo que ya era nominalmente católico redundaría en su beneficio” (Adams & Bastos, 2003, p. 206).

Los autores dedican un capítulo breve, al análisis de la religión en un periodo de casi seis décadas; estudian el impacto del movimiento de Acción Católica en el área rural, principalmente en Huehuetenango, indicando que inicialmente los misioneros se enfrentaron a la población pues atacaron las prácticas religiosas indígenas a las que consideraron paganas, pero que con el paso de los años algunos fueron comprendiendo y compenetrándose con las culturas indígenas. Hernández (2019) trabaja sobre este mismo tema, pero analizando en detalle la correspondencia entre el Vaticano y la Iglesia Católica de Guatemala; así también observando cómo la Iglesia se fue renovando y produciendo una reforma social, principalmente en el occidente de Guatemala, particularmente en Huehuetenango en donde trabajaron los sacerdotes Maryknoll.

Adams & Bastos (2003, p. 210) señalan que ante la ausencia de sacerdotes que atendieran las parroquias, las mujeres tomaron un protagonismo especial al integrar la mayoría de las sociedades religiosas, aspecto que también se observa en esta investigación (apartado 15.1) También explican que “en ausencia del clero, las prácticas religiosas indígenas, de por sí aisladas, florecieron clandestinamente” y agregan que “la carencia de sacerdotes liberó a los

indígenas de la presión que la Iglesia Católica ejercía constantemente sobre ellos para que renunciaran a sus prácticas religiosas locales” (Adams & Bastos, 2003, p. 211).

Durante los años 1940 y 1950, los sacerdotes querían extender su tarea evangelizadora al área rural, pero no siempre sus intenciones iban acompañadas de la sensibilidad y comprensión hacia las otras culturas sino que emprendían cruzadas de erradicación de todo aquello que no entraba en la ortodoxia católica (rituales, cofradías, etc.); otras veces llegan a las comunidades y se aliaban con las clases altas locales como narra Durston (1972). En los años 1960 había ocho franciscanos norteamericanos en Jutiapa, quienes se dedicaron más al trabajo sacramental descuidando los aspectos sociales y económicos de los pueblos que atendían (Durston, 1972, pp.124-125).

En los pueblos, la AC fue sentida como una instancia opuesta a las estructuras cívico-religiosas de los indígenas tradicionales y generó muchas tensiones, las que fueron reportadas por varios antropólogos que hicieron trabajo de campo por aquellos años en las distintas comunidades del país, principalmente el altiplano occidental. En este sentido, uno de los más importantes antecedentes de este estudio lo constituye el trabajo de Ricardo Falla (1972), particularmente un artículo acerca de la evolución político-religiosa del indígena campesino de Guatemala. El autor indica que de 1945 hasta mediados de los años 1970, las comunidades rurales comenzaron a escindirse según líneas religiosas: los costumbristas, los nuevos católicos y los protestantes. Estos grupos no solamente tenían distintas prácticas religiosas sino también ideas y afiliaciones políticas diferentes, dependiendo de si apoyaban a los gobiernos revolucionarios o si se distanciaban de ellos.

Falla identificó que los conflictos entre grupos religiosos se agudizaron cuando se comenzó a implementar la Reforma Agraria. El autor reporta que en algunas comunidades, los protestantes indígenas fueron etiquetados de comunistas y perseguidos hacia 1954; por lo que esta experiencia les hizo apartarse de la participación política en los años siguientes (Falla, 1978, p. 45). El autor analiza el arribo y desarrollo histórico del movimiento de AC en el área rural, principalmente entre los k'iche'. Falla, quien enfoca su trabajo en la conversión, señala que entre 1950 y 1960, no fue fácil para los sacerdotes trabajar en pueblos como San Antonio Ilotenango (Quiché) –en donde él residió y trabajó– porque los indígenas los rechazaban y percibían como individuos oportunistas que deseaban llevarse el dinero de las comunidades. Como se verá en el apartado 15.2., una situación similar ocurrió en Jalapa en donde los indígenas acusaron al sacerdote de querer vender sus tierras. El citado autor refiere que a un

cura “que se quiso instalar en 1955 lo sacaron entre voces, insultos y amenazas” (Falla, 1978, p. 32), situación similar a la acaecida en Acasaguastlán en 1952 y Jalapa en 1965 (Handy 1988 a; La Hora, 1965).

Falla se enfoca en el cambio drástico de creencias, de las de origen maya-k'iche' antiguas al catolicismo moderno en un poblado en donde iba en ascenso una clase de k'iche's comerciantes. El autor analiza las implicaciones políticas y económicas del cambio religioso. Una observación similar hizo Carmack para el caso de Momostenango, en donde a finales de los años 1970, la AC atraía a los campesinos pues les ayudaba a mejorar sus condiciones socioeconómicas y les ofrecía “un medio apropiado para organizarse como fuerza colectiva poderosa” (Bastos & Camus, 2003, p. 214; Carmack, 1995: pp. 274-275).

Calder (1970) estudia el crecimiento y cambio de la Iglesia Católica de Guatemala entre 1944 y 1966. Su obra aborda la organización de la iglesia, los obstáculos para su crecimiento y la influencia extranjera sobre la misma, así como el trabajo de la iglesia en las áreas rurales y urbanas. De acuerdo con Calder, la Iglesia –durante ese periodo- experimentó dificultades para trabajar con varias clases sociales simultáneamente, es decir que optaba o por los campesinos o por las élites regionales, pero no por ambos grupos a la vez. Este último fue el caso del oriente del país: “en aquellos lugares donde la Iglesia está bien conectada con la clase alta, ella es por lo general muy conservadora y sigue una tendencia espiritualita antes que social. Este tipo de catolicismo es un hecho generalizado en mucho del área rural, pero es más común en el ‘oriente’ (los departamentos situados a lo largo de la frontera con El Salvador y Honduras) y la mayor parte de los departamentos situados sobre la costa del Pacífico” (Calder, 1970, p. 63).

Por su parte, José Luis Chea (1988) analiza la respuesta política ofrecida por la iglesia católica guatemalteca a la realidad social del país, sobre todo, la manera en que respondió a los llamamientos de cambio convocados por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia de Medellín (1968). El primero fue un “amplio y coherente esfuerzo por profundizar acerca de la verdadera naturaleza, tanto de la Iglesia como del mundo dentro del cual la misma tenía que desarrollar su influencia, liderazgo y actividades” (Chea, 1988, p. 23). La Conferencia de 1968 trabajó sobre tres temas: 1) La promoción humana mediante la reafirmación de valores básicos como son la paz y la justicia; 2) la evangelización y el crecimiento de la fe; 3) la reflexión sobre la Iglesia Católica y sus estructuras” (Idem, p, 25).

El autor argumenta que “la Iglesia Católica Guatemalteca no logró responder al llamado de cambio preconizado y promovido por la Iglesia Universal, en el sentido de comprometer a

toda la Iglesia Guatemalteca como institución para que asumiera un papel relevante en la defensa de los derechos humanos, la justicia y la libertad” (1988, p. 15). La obra de Chea aborda el periodo 1939-1985, particularmente las relaciones entre la jerarquía de la Iglesia Católica y el Estado; menciona las políticas de la iglesia frente a la llamada amenaza comunista sobre Guatemala. El papel político jugado por los arzobispos M. Rossell A.(1939-1964) y M. Casariego (1964-1983) ocupa un lugar importante en este trabajo. Particular interés es puesto en las actividades de proyección social desarrolladas por la iglesia, en donde tuvieron protagonismo los misioneros extranjeros que llegaron a Huehuetenango, Quiché, San Marcos desde los años 1940; pocos trabajaron de esa manera en el oriente del país (Chea, 1988, p.87).

Las diferentes diócesis poseían y poseen autonomía y en cada una, las decisiones las toma el obispo de la misma. El arzobispo no podía inmiscuirse en las actividades de cada diócesis. Por ello cada una tiene sus propias peculiaridades y acentos. En el caso de la de Jalapa que fue fundada en 1951, se muestra como una diócesis bastante conservadora. Aunque todos los estudios anteriores sirven de marco para comprender la relación entre la religión y el campesinado, ninguno de ellos aborda particularmente la región de Jalapa, tampoco El Progreso y muy poco, Santa Rosa y Jutiapa.

Algo muy importante para el periodo de Peralta Azurdía que casi coincide con la llegada de Mario Casariego a la jerarquía de la Iglesia Católica, es la influencia de los Estados Unidos y su agenda desarrollista a través de programas tales como la Alianza para el Progreso, etc (Chea, 1988, p. 100). Bendaña (2010) también da cuenta de la historia reciente de la iglesia católica en Guatemala, durante el periodo 1951 a 2000.

Finalmente, la historia de la llegada y expansión de las iglesias protestantes en Guatemala, por regiones y, según cada denominación, ha sido descrita y explicada por Garrard-Burnet (1998, pp. 52-53; 2013, pp.29-46), Ruz (2005) y Zapata (1982) quienes analizan su impacto en algunas comunidades de origen maya. Según Garrard- Burnett el protestantismo, principalmente en su versión pentecostal, fue exitoso entre los indígenas ya que estas formas alternativas de religión tenían algo importante que ofrecer a los pobres pues les liberaba de las cofradías y sus cargas económicas (gastos en licor, comida, velas) y les permitía más participación en las actividades de la iglesia. La expansión protestante en la sociedad indígena se debe, en buena medida, a que permite reproducir el sentimiento de comunidad, es decir, “el converso es admitido en una nueva comunidad de creyentes casi completamente autónoma, que tiene sus propias costumbres, ritos, lenguaje, e incluso, un nuevo tipo de parentesco, los

hermanos” (Garrard-Burnett, 1998, p. 157). No se pudo ubicar estudios antropológicos, históricos o sociológicos específicos sobre el crecimiento protestante en el oriente de Guatemala, por lo que es una tarea por realizar en ulteriores investigaciones.

10. Objetivo general.

Caracterizar y analizar los conflictos parroquiales acaecidos en la Diócesis de Jalapa en el periodo 1951-1974.

11. Objetivos específicos

11.1. Identificar y analizar los discursos e imaginarios que se construyeron, desde la iglesia, las élites regionales y el gobierno, acerca de los campesinos indígenas y mestizos del oriente de Guatemala, especialmente de aquellos habitantes de los departamentos comprendidos por la diócesis de Jalapa.

11.2. Documentar y describir los conflictos parroquiales en la diócesis de Jalapa entre 1951 y 1974 e identificar sus actores, motivos y formas de solución.

11.3. Establecer las formas a través de las cuales los campesinos expresaron su resistencia o aceptación frente a la presencia y labor evangelizadora por parte de la Iglesia Católica y de los protestantes.

11.4. Explicar las maneras en que se articularon los conflictos religiosos con los políticos entre 1951 y 1974 en la región de la diócesis de Jalapa y, determinar las formas de violencia que se generaron.

12. Hipótesis

El presente trabajo de investigación no presentó una hipótesis, toda vez que se definió como una investigación de tipo exploratorio.

13. Materiales y métodos

13.1 Enfoque y tipo de investigación: la presente investigación utilizó el enfoque cualitativo. El tipo de investigación fue exploratoria, documental y descriptiva.

13.2 Recolección de información

El muestreo que se utilizó en la presente investigación fue opinático, es decir que se buscó e identificó a las personas – los potenciales colaboradores-, que tuvieran experiencias personales, vivencias y conocimientos relativos al tema de la investigación. El muestreo de este tipo emplea los criterios de accesibilidad y factibilidad respecto a los colaboradores, informantes o unidades de muestreo. Dicho de otra manera, se identificó a las personas que pudieran narrar sus recuerdos y memorias acerca de la manera en que los agentes religiosos católicos (sacerdotes, hermanas) evangelizaban en los años que este trabajo se centró y, acerca de los problemas que encontraron en ese camino. Asimismo, se recurrió a personas que hubieran sido colaboradoras con la Iglesia y/o los sacerdotes; también se contactó a religiosos para que ofrecieran su versión acerca de la labor pastoral que se llevó a cabo en la Diócesis de Jalapa en el pasado. En tal sentido, la mayoría de las personas entrevistadas oscilaron en el rango de los 55 a los 91 años de edad.

13.3 .Características de la selección de los sujetos

Como se mencionó en el apartado inmediato superior, las personas seleccionadas para fungir como informantes o colaboradores debían cumplir con alguna de las características siguientes: ser religioso o religiosa y haber trabajado con la población rural y urbana en la región bajo estudio; ser una persona con conocimiento de la manera en que la Iglesia ha trabajado en el pasado y presente con las comunidades; ser laico colaborador con las iniciativas de la iglesia; ser residente en el área donde ocurrieron los conflictos y tener memoria de los mismos; haber sido testigo presencial de un hecho o haber participado en él de manera directa o indirecta (como pariente, víctima u otro). Otra característica fundamental fue la del interés de los mismos sujetos hacia el tema de estudio. Es decir, una persona sin interés en hablar de un acontecimiento histórico, no puede ser considerada un colaborador efectivo; en cambio, cuando las personas están interesadas en el tema de la investigación, se convierten en parte clave de la misma. Por ejemplo, en el caso de la masacre de Sansirisay, los participantes, pese a tener todavía miedo de hablar, estuvieron muy interesados en el tema y transmitieron sus memorias de manera entusiasta, tanto en el primero como en el segundo taller. Es más, quisieron que se celebrara una tercera jornada, pero dado los tiempos de esta investigación, tal cosa fue imposible.

Tabla 1

Listado de personas entrevistadas

Código de la entrevista	Sexo	Rango de edad	Lugar de la entrevista
Ent-1	M	60-65	Ciudad de Jalapa
Ent-2	M	70-75	Ciudad de Jalapa
Ent-3	F	55-60	Ciudad de Jalapa
Ent-4	M	70-75	Ciudad de Guatemala
Ent-5	M	90-95	Aldea La Toma, Jalapa
Ent-6	F	75-80	Aldea La Toma, Jalapa
Ent-7	M	80-85	Aldea Lagunetas, Jalapa
Ent-8	M	50-55	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-9	M	50-55	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-10	M	50-55	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-11	M	65-70	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-12	M	65-70	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-13	F	55-60	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent-14	M	55-60	Ciudad de Jutiapa, Jutiapa
Ent-15	M	60-65	Ciudad de Jutiapa, Jutiapa
Ent-16	M	80-85	Ciudad de Jutiapa, Jutiapa
Ent-17	Taller colectivo 6 M, 1 F	45-80	Aldea Palo Verde, Jalapa
Ent 18	Taller colectivo 8 M, 5 F	45-80	Ciudad de Jalapa, pero con pobladores de las aldeas Sansirisay, Talpetates, Palo Verde y Los Izotes

13.4. Técnicas e instrumentos

La información se obtuvo por medio de fuentes bibliográficas, hemerográficas y archivísticas. Asimismo, se tomó en consideración a las fuentes orales. Se aplicó la entrevista a profundidad y la entrevista semiestructurada, los talleres participativos y la observación participante.

La bibliografía consultada se fichó en archivos electrónicos según los temas; las noticias de prensa se fotografiaron en la Hemeroteca Nacional. Enseguida se trasladaron todas esas fotografías, de la cámara o teléfono celular hacia la computadora. Luego se abrieron carpetas en donde se agruparon las fotos de las noticias según el tema o el conflicto identificado; así también se concentraron según el medio de comunicación (Prensa Libre, La Hora, Impacto, El Espectador, El Gráfico, El Imparcial) y la fecha.

En este lugar se entiende como entrevista a profundidad aquella que es individual, holística y no directiva. Esto quiere decir que la investigadora, de alguna manera, controla y dirige la conversación con los sujetos, pero ello “no implica rigidez ni en cuanto al contenido, ni en cuanto a la forma de desarrollar la conversación-entrevista” (Ruiz O. 2012, p. 168). También se utilizó la entrevista semi estructurada que implica que la conversación con el colaborador o informante se guía por una serie de preguntas que orientan el tema de la conversación, pero que sin embargo, el orden de las mismas puede variar, debido a la dinámica que adopta la oralidad. Se utilizó un cuestionario básico que contenía 14 preguntas que daban lugar a que los entrevistados pudieran extenderse hablando sobre determinada temática.

Casi todas las entrevistas, ya fueran individuales o grupales, fueron registradas con una grabadura digital y luego de haber solicitado autorización de las personas para ser grabadas. Enseguida, y de regreso del trabajo de campo a la oficina en el IDEIPI, cada entrevista se descargó en la computadora. Se abrió una carpeta que contiene todos los audios con las entrevistas. Luego se procedió a la transcripción de cada entrevista en un archivo separado. La primera página de cada entrevista identifica a la persona con su nombre y datos de vida generales. Algunas entrevistas fueron transcritas completas y literalmente. Otras fueron transcritas solo en sus partes esenciales y se hizo un resumen del contenido del resto de la grabación. Esto último se debió a que el o la entrevistada conversó de una serie de temas que no tenían relación directa con el tema central de la investigación

También se sacó provecho de la observación participante. Se visitaron dos lugares o aldeas del municipio de Jalapa en donde ocurrieron algunos conflictos parroquiales (La Toma y La Laguneta). Esto permitió tener una idea de la forma de vida de la población y conocer los sitios donde tuvo lugar el evento de violencia que las personas relataron, incluso se visitaron los camposantos o cementerios en donde están enterradas las personas que murieron durante cada evento. Se tomó fotos de los lugares (aldea La Toma, caserío La Laguneta, aldea El Durazno; caserío Sansirisay y Aldea Palo Verde, aldea San José Carrizal y otros).

Se llevaron a cabo dos talleres participativos de reconstrucción de la memoria histórica con campesinos de la aldea Palo Verde, Jalapa. El tema central del mismo fue la masacre de pobladores del caserío Sansirisay, el cual forma parte de la aldea citada. Uno de los asistentes fue herido en ese evento histórico, otro fue llevado preso a la cárcel de Zacapa (testigos presenciales); mientras que los otros eran, en aquel momento (1973), jóvenes y recuerdan algunos hechos. Los talleres tuvieron una duración de dos horas el primero y de tres horas y media, el segundo. Los mismos fueron grabados y se tomaron fotografías a los asistentes (ver Apéndice). En el primer taller se recopiló la memoria sobre los sucesos de Sansirisay, según cada persona los recordaba; así como también se obtuvo información sobre los motivos que generaron el problema. Se utilizó una guía de preguntas para este taller. En el segundo taller, realizado a dos meses del primero, se presentó a los mismos participantes (además de otras personas de la misma localidad); la sistematización de la información que ellos habían dado anteriormente. Esto se hizo con la finalidad de corroborar los datos. En tal sentido, el taller tuvo el carácter de socialización y validación de la información. En este taller también se conversó sobre otros conflictos.

13.5.Operacionalización de las unidades de análisis

A continuación se describen las categorías analíticas y perspectivas que sirvieron para evaluar cada uno de los cuatro objetivos.

El primer objetivo se centró en identificar y analizar los discursos e imaginarios que se construyeron, desde la iglesia, las élites regionales y el gobierno, acerca de los campesinos indígenas y mestizos del oriente del país, particularmente de la región constituida por los departamentos de Jalapa, Jutiapa y El Progreso (Diócesis de Jalapa). Para evaluar dichos discursos, se analizó fundamentalmente los textos de prensa y los artículos de revistas y otras

publicaciones del periodo que abarcó la investigación. Se identificaron las palabras, los adjetivos calificativos y las frases que permitieron conocer la manera en que se pensaba acerca del otro (los indígenas, los campesinos). Por ejemplo, las palabras: devoto, agresivo, atrasados espirituales, paganos, agresión, violentos, y otras.

El segundo objetivo persiguió documentar y describir los conflictos parroquiales en la diócesis de Jalapa entre 1951 y 1974; e identificar sus actores, motivos y formas de solución. Para ello se recurrió a la bibliografía histórica, política y antropológica que aborda los dos periodos de gobierno de la Revolución y los siguientes periodos presidenciales hasta 1974. La lectura minuciosa de los materiales escritos permitió la identificación de varios conflictos, los lugares y las fechas. Asimismo, se recurrió a la Hemeroteca Nacional y al Archivo Histórico de CIRMA para leer los periódicos y otro tipo de documentación correspondiente a la misma época con la finalidad de conocer la manera en que la prensa comunicó los hechos o las situaciones conflictivas y sus distintas versiones. También se acudió a las entrevistas con informantes clave de Jalapa y Jutiapa (tres religiosos y tres laicos) que apoyan la labor de la Iglesia; así como otras personas que dieron información acerca de la labor pastoral de la Iglesia para conocer su punto de vista sobre los hechos detectados a través de las fuentes escritas. Con todo ello se logró hacer un listado de los lugares en donde ocurrieron los acontecimientos, las fechas, los actores, las motivaciones y las formas de solución, cuando las hubo.

El tercer objetivo indicaba establecer las formas a través de las cuales los campesinos expresaron su resistencia o aceptación frente a la presencia y la labor evangelizadora por parte de la Iglesia Católica y de los protestantes. De manera similar a como se resolvió el segundo objetivo; fue a través de la lectura de las fuentes escritas y de las transcripciones de las entrevistas con actores clave, que se pudo hacer una tipología de la reacción campesina frente a las políticas y orientaciones eclesiales. Fue así como se estableció una clasificación de las expresiones de resistencia: pacíficas (solicitudes verbales hechas a los obispos, escritos dirigidos a la prensa; acudir a los tribunales) y, violentas (empellones, golpes, quema de viviendas y enseres, hasta el asesinato). Asimismo, se observó el acomodo y adaptación de la población local frente a las acciones de la Iglesia, las que se expresaron en la participación de la población en asociaciones religiosas como el Movimiento Familiar Cristiano, la Acción Católica, los cursillos de cristiandad o bien, al tomar partido por los párrocos de sus localidades.

Por último, el cuarto objetivo buscó explicar la manera en que se articularon los conflictos religiosos con los políticos entre 1951 y 1974 en la región de la diócesis de Jalapa y, determinar si se generaron expresiones de violencia u formas conciliatorias. Para su cumplimiento, se observó en qué contexto y coyuntura histórica detonaron los conflictos. Es decir que para comprender cada conflicto ocurrido en una localidad específica, se prestó especial atención a los fenómenos políticos y económicos que estaban ocurriendo en el país y en la región. Se quiere indicar con esto que cada evento no se analizó de manera aislada, sino en relación a un contexto más amplio: el de la relación entre el Gobierno Central y la Iglesia Católica; así como en lo referente al surgimiento de movimientos sociales o la acción de los partidos políticos en el espacio local.

13.6 Procesamiento y análisis de la información

Con la finalidad de procesar la información, se realizó una división de las fuentes abriendo carpetas en la computadora de la manera siguiente: fuentes bibliográficas, fuentes hemerográficas, fuentes orales y fotografías.

Las fuentes orales se dividieron en dos archivos: audios y transcripciones. Como se explicó arriba, se transcribió cada entrevista en un archivo aparte (entrevistas individuales y dos colectivas o talleres de memoria histórica). En la parte superior de cada entrevista se consignó la información siguiente: número de entrevista, nombre de la persona entrevistada, seudónimo de la misma, fecha de la entrevista, nombre y fecha de la transcripción.

En el caso de las entrevistas colectivas o talleres de recolección de la memoria histórica, se apuntó el nombre de todos los participantes en el taller.

Para la organización de la información se procedió a descomponer cada entrevista según sub temáticas: el hecho histórico o conflicto sobresaliente que la persona pudiera recordar, la fecha que él o ella recuerda, el momento de vida en que estaba la persona cuando eso sucedió (edad, estado civil y otras circunstancia), las causas o motivos que atribuye el informante al origen del evento; los actores que participaron; las personas afectadas; la asistencia humanitaria y religiosa que se les brindó; la percepción sobre la forma y calidad de relación de la Iglesia Católica con los pobladores, tanto en el pasado como en el presente.

14. Vinculación, difusión y divulgación

Para divulgar y darle seguimiento al tema de investigación, se ha establecido cierta vinculación con equipos de investigación y docencia de la Universidad Rafael Landívar, de la Universidad del Valle, con la pastoral de las Diócesis de Jutiapa y Jalapa. Asimismo existe relación con grupos juveniles indígenas del municipio de Jalapa, con la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán y con el Instituto de Aprendizaje para la Reconciliación Social (IIARS), el cual tiene un apartado de la Exposición ¿Por qué estamos como estamos? Que está dedicado al conflicto armado interno.

Material de difusión: Con la información recabada a través de fuentes orales y escritas, se elaboró un documento de divulgación popular, escrito en un lenguaje accesible para la población. La intención de este documento fue la de devolver la información a los colaboradores con la investigación. Al mismo tiempo, el texto se redactó para transmitir la memoria histórica a la juventud. El documento se denomina *Haciendo memoria: violencia, religión y política en el Oriente de Guatemala (1951 a 1974)*, fue impreso por Editorial Cholsamaj, cuenta con 60 páginas cada ejemplar y está ilustrado con mapas y fotografías. Este documento, escrito en un lenguaje accesible, se imprimió a mediados de noviembre de 2019 y se presentará, en los ámbitos comunitario y académico, enero y febrero del año 2020.

15. Principales hallazgos

15.1. El contexto sociodemográfico

Para tener una mejor comprensión de la relación entre la Iglesia y los campesinos de la región bajo estudio, es menester describir, aunque de forma sucinta, los aspectos sociodemográficos generales de los tres departamentos que conformaron la Diócesis de Jalapa, durante el periodo 1950 a 1970.

El oriente del país presenta mayores porcentajes de población no indígena en comparación con el Occidente y Norte del país. Desde la época colonial, muchas familias españolas se asentaron en el valle irrigado por el río Motagua y sus afluentes, dedicándose a la ganadería, la agricultura (principalmente a los trapiches del azúcar) y al comercio desde el puerto en el Atlántico hasta la ciudad de Santiago de Guatemala (Terga, 1982).

La población indígena ch'orti' se aglutinó alrededor de varios municipios de Chiquimula y parte occidental de Honduras; los poqomames orientales lo hicieron en San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula (Jalapa); Santa Catarina Mita (Jutiapa) y San Ildefonso Ipala (Chiquimula), mientras que en el departamento de Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa presenta población xinka y de origen pipil.

Desde el momento de la invasión y colonización de los españoles en el oriente de Guatemala, en el siglo XVI, se experimentó un proceso de transformación cultural constante, ocurrido por la interrelación entre los indígenas, los europeos y la población negra que estos trajeron a América. Al inicio de la colonia, los trabajos forzados y las epidemias produjeron un descenso considerable de la población originaria, que pudo recuperarse hasta el siglo XVII. Sin embargo, la población indígena persiste en varias localidades del oriente del país y, actualmente, reivindica sus raíces, su cultura y su derecho a existir de manera étnicamente diferenciada.

De acuerdo con el Sexto Censo de Población realizado por la Dirección General de Estadística (DGE), en 1950, Guatemala tenía 2, 790, 869 habitantes (53.6% indígena); el departamento de El Progreso presentaba una minoría de población indígena (9.4%); Jutiapa (19.6%) y Jalapa (50.5%). Los criterios que utilizó la DGE para medir la etnicidad de la población estaban en coherencia con la perspectiva indigenista en boga en el periodo 1950 – 1970, la cual privilegiaba la práctica de un idioma indígena y el uso de la indumentaria de manera habitual. Es decir que se consideraba a una persona como indígena por el mecanismo de evaluación externa o hetero-reconocimiento, y según exhibiera marcadores étnicos ostensibles. En 1950 se recogió la información según el “porcentaje de la población indígena de 7 años y más que habitualmente usa traje indígena por departamento” (3% en el Progreso; 17.6% en Jalapa y 1.4% en Jutiapa) (DGE, 1950). En los censos siguientes, se muestra la misma tendencia, según la cual el departamento que tiene menor número de indígenas es El Progreso.

El procedimiento por auto adscripción no era una técnica de recolección de la información estadística que se practicara en el periodo que se analiza en este trabajo. Por lo tanto, es importante subrayar que es probable que una porción de la población que no utilizaba un vestido indígena tejido artesanalmente, fuera catalogada como ladina. Sin embargo, las personas pudieron haberse identificado o sentido como indígenas, como ahora se sabe fue el caso de los miembros de las Comunidades Indígenas xinkas de Jalapa y de Jutiapa. De esta manera, a través de los censos se invisibilizó a muchos indígenas que por razones diversas habían dejado de utilizar una indumentaria distintiva y que se comunicaban en español en el espacio público.

Por otro lado, la educación escolarizada en los años cincuenta era un lujo y se limitaba preferentemente a los centros urbanos. Así, el porcentaje de analfabetismo en Guatemala en 1950 era del 72% y, en el área rural ascendía al 82%. Según el censo de 1964 la situación mejoró un poco en el nivel general, pues se registró un 61 % de analfabetos. No obstante, en el área rural la cifra casi no se modificó, ya que un 81% de la población no sabía ni leer ni escribir (Calder, 1970, pp. 75-76).

En cuanto a la variable religiosa, el Censo de 1950 arrojó que un 96.86% de la población guatemalteca total era católica y apenas un 2.80% era protestante, siendo ínfimo el porcentaje de personas practicantes de otras religiones, un 0.33%. Entre los indígenas, los católicos ascendían al 98.29 % (Dirección General de Estadística, 1950, p. LIII). En 1964, la población católica total era del 91.50 % y la protestante había crecido un poco, al 8.17%. Hay que indicar que en el Censo de 1964 se prefirió la categoría de “cristiana no católica” en vez de protestante que se había utilizado en el censo anterior (Dirección General de Estadística, 1964). A partir del Censo de 1973, los censos de Guatemala dejan de recoger la variable religiosa y por ello no se puede consignar en este lugar.

Tabla 2

Porcentaje de población total según religión en la república, Censos 1940, 1950 y 1964

	1940	1950	1964
Religión			
TOTAL	100.00	100.00	100.00
Católica	98.08	96.86	91.50
Cristiana no católica	1.47	2.80	8.17
Israelita	0.04	0.03	0.03
Otras (1)	0.33	0.31	0.30
(1) Incluye sin religión			

Fuente: Dirección General de Estadística, VII Censo de Población, 1964.

15.1.1. Antecedentes: la situación de la Iglesia Católica en el oriente del país en las décadas de 1930 y 1940

En la década de 1930, la Iglesia Católica de Guatemala trataba de recuperar el terreno que había perdido durante los gobiernos liberales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. El gobierno de Jorge Ubico Castañeda (1931-1944) no le retribuyó sus antiguos privilegios a la institución, pero la consideró necesaria para contrarrestar la posible llegada de los comunistas, previendo que no sucediera un motín como el de El Salvador, en 1932 (Adams & Bastos, 2003, p. 206; Lara-Martínez, 2009).

Hacia 1935, y ante la falta de suficientes sacerdotes que evangelizaran en los distintos lugares de la república, existieron varios grupos de católicos laicos quienes, de alguna manera, difundían el catolicismo principalmente en las áreas urbanas. La lógica detrás de la creación de estos grupos no era solo espiritual, sino también política:

La generación de 1930 creía en la existencia de una sociedad profundamente católica, en la que la Iglesia se encontraba marginada por la intransigencia política de una minoría. Para la resolución de los problemas de esta sociedad, desarrollaron un modelo de reformismo basado en la movilización del laicado católico, para fortalecer a la Iglesia y para destruir al comunismo y detener el avance del protestantismo evangélico (Gómez, 1994, p. 24).

En el oriente del país trabajaban varios grupos de este estilo, principalmente, el Apostolado de la Oración (Bendaña, 2011, p. 207). En Zacapa, el padre Rafael González motivó la Acción Católica (en adelante AC), la cual se introdujo en el país en 1949 y tenía como objeto formar a los laicos para que enseñaran el catecismo y reconvirtieran a los indígenas y mestizos que practicaban un catolicismo popular. En tal sentido la AC era un movimiento reformado que atacaba la veneración de los santos –a los que concebía como ídolos-, al tiempo que atacaba a los evangélicos y la lectura de la Biblia (Holland, 2010). En Jutiapa, un colaborador explica la manera en que los franciscanos comenzaron a trabajar y el motivo del rechazo a la lectura de las Sagradas Escrituras por parte de la población:

Luego los franciscanos lucharon contra eso, las fiestas, comidas, el baile y la chupadera (en las celebraciones patronales), estos hicieron una cristianización para que la gente se fuera encauzando. Un predicador antes, recién venidos los franciscanos, en sus reuniones que hacían, no usaba la Biblia, sino un su rosario y un devocionario. No usaban la Biblia porque los mismos católicos los tildaban de masones. Hacia 1952 se comenzó a leer la

Biblia. Los dos padres italianos (Clemente y Cirilo), fundaron la hermandad del Sagrado Corazón de Jesús, solo con hombres, más de 500 (personas). (E. Quintanilla, comunicación personal, agosto de 2019).

Las agrupaciones de laicos pro católicas, como la hermandad antes mencionada, eran el principal soporte social para los escasos religiosos que había en esta época, sobre todo considerando que la mayoría se concentraba en las áreas urbanas (Gómez, 1997, p. 17). Además de ser pocos, los sacerdotes guatemaltecos y españoles que trabajaban en las distintas parroquias, no siempre eran bien instruidos teológicamente; se podría afirmar que la carrera religiosa se había desprestigiado (Gómez, 1997, p. 17; 1994, p.28). Pero los religiosos que comienzan a llegar del extranjero, desde finales de los cuarenta, estaban mejor formados académicamente.

Por otro lado, el pensamiento liberal había calado en una parte de la población, de manera que, en ocasiones, los curas eran objeto de burla, al menos, a través de la narrativa oral, se contaban chistes y se hacían bromas con tono anticlerical (Gillin, 1958, p. 233). A mediados de los años cuarenta la mayor parte del clero residente en Guatemala era extranjero, así como los tres obispos; algo que no era del gusto de los guatemaltecos, sobre todo de aquellos con pensamiento nacionalista como el mismo arzobispo Mons. Rossell y Arellano (Calder, 1970, p. 53).

Otro asunto importante a considerar es que, en algunos lugares de provincia, los sacerdotes tenían una baja posición social y pasaban penurias económicas en los pueblos en donde les tocaba predicar. Sus familias ayudaban a sostenerlos; además de las limosnas que recibían de los feligreses de la localidad.

En municipios como San Luis Jilotepeque (Jalapa), con mayoría indígena, su función en la administración religiosa no era dominante, sino que era secundaria en relación a la preponderancia de las prácticas religiosas populares e indígenas. Dichas prácticas se habían desarrollado y subsistido precisamente como resultado de la ausencia de un control por parte de los curas sobre lo que la gente practicaba y en lo que creía. Es decir que como los sacerdotes apenas llegaban a los pueblos, entonces los indígenas pudieron ejercer sus prácticas culturales y religiosas locales a su manera, es decir, preservando, rituales antiguos pues no estaban supervisados ni vigilados por aquellos (Adams & Bastos, 2003, p. 210-211; Hernández, 2019).

Los sacerdotes y otros miembros de la jerarquía oficial de la Iglesia funcionan sólo como administradores de los sacramentos, pero desempeñan un papel muy restringido en el complejo religioso (...). Como los sacramentos ortodoxos deben ser administrados por un

sacerdote que rara vez está en el pueblo, los mismos desempeñan un papel relativamente secundario en la vida del hombre corriente (Gillin, 1958, pp. 228-229).

Por otro lado, desde la colonia, la iglesia había sido muy importante para el mantenimiento de los registros de la población (nacimiento, comunión, confirmación, matrimonio, defunción). Pese a ello, en las primeras décadas del siglo XX su situación económica era lamentable y sus templos carecían de conservación y reparaciones (Gómez, 1997, p. 18). Bonilla, escritor de San Luis Jilotepeque, informaba que como los gobiernos de la reforma liberal del siglo XIX habían decidido que los edificios de la Iglesia tuvieran usos distintos a los religiosos, los sacerdotes carecían de espacios para vivir adecuadamente, sí como de recursos para trabajar:

Ahora cuando llega el Cura Párroco a administrar los sacramentos a los católicos, no tiene donde recibir a los feligreses, ni donde conservar el archivo, que desde luego tiene tanta importancia como el del Registro Civil, cuando se trata de extender documentos que certifican actuaciones de tiempos anteriores a las leyes democráticas. Ni tiene el cura donde vivir, teniendo que suplicar posada a los buenos vecinos que no faltan y son piadosos con el sacerdote (Bonilla, 1953, p. 57).

En 1936 se restablecen las relaciones diplomáticas entre el gobierno de Guatemala y la Santa Sede. Mons. Mariano Rossell y Arellano fue consagrado como el XV arzobispo de Guatemala en la Iglesia Catedral el 16 de abril de 1939 y su primer trabajo fue afrontar la escasez de sacerdotes (Bendaña, 2011, p. 210). Durante el periodo de gobierno de Ubico, las relaciones con la Iglesia fueron, relativamente cordiales. Mons. Rossell veía con buenos ojos que el presidente hubiese permitido el regreso de la Compañía de Jesús (Gómez, 1997, p. 19).

La presencia de los religiosos en las áreas urbanas y rurales de Guatemala durante la década de los años cuarenta no mejoró. Por ejemplo, 1941, la evangelización del departamento de Jutiapa estaba, básicamente, bajo la dirección de los padres Fernando Peraza y Max Schumacker (Bendaña, 2011, p. 207-208; Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1941). Un octogenario, colaborador con esta investigación refiere el trabajo de los pocos sacerdotes que había en Jutiapa al inicio de los años cuarenta:

Anteriormente había fe, religión católica, más que todo así tradicional, rezos, rosarios, peregrinaciones, todo eso, y las misas eran cada año, solo para el día del patrono. Si

porque como (los sacerdotes) venían de lejos, ¿verdad? Había un sacerdote en Izabal y él hacía recorrido hasta aquí antes de que vinieran los franciscanos. Ya después hubo (sacerdotes) en Zacapa y de allí venían (para Jutiapa), un solo sacerdote agarraba viaje. No era diócesis aquí todavía, eso fue antes de que vinieran los franciscanos. Hubo sacerdotes que vivieron en la parroquia antes de los franciscanos, el padre Peraza. Él está enterrado allí en la iglesia (de San Cristóbal Jutiapa), en el presbiterio (E. Quintanilla, comunicación personal, agosto de 2019).

En 1942, en Guatemala había 114 sacerdotes, 73 seculares y 41 religiosos. En ese año se fundaron “diversos grupos que trataban de seguir el ejemplo de la Acción Católica Rural, también se fundó el periódico católico Verbum” (Bendaña, p. 211). En San Luis Jilotepeque (Jalapa), el antropólogo norteamericano, John Gillin, quien lo visitó entre 1942 y 1948, documentó lo siguiente:

El pueblo no ha tenido sacerdote residente durante muchos años; sin embargo, recibe la visita mensual de un sacerdote cuya parroquia está en Chiquimula, y se halla integrada por muchas comunidades. Uno de los más respetados indígenas de edad mediana dijo lo siguiente: ‘Es una lástima que no haya padre aquí ahora. A los padres no les gusta venir a San Luis, porque no tienen familia aquí y no hay quien se encargue de sus cuidados personales.’ (La verdadera razón parece ser que la comunidad no puede o no quiere sostener a uno de ellos). ‘El padre B. estaba aquí hace treinta años, cuando me casé. Aquí vivía su familia, sus hermanas atendían su casa y él era un hombre muy bueno. Pero fue llevado a Guatemala por alguna razón que nunca supe’ (Gillin, 1958, p. 239).

Al iniciar la década de los cuarenta, buena parte del clero era español y simpatizante del régimen de Franco. En esta época “la Iglesia fue incapaz de imprimir suficiente énfasis en los problemas sociales del país y, en parte por su falta de recursos económicos y humanos y por su lenta reacción, fue desplazada de cualquier función en el nuevo régimen (de la Revolución)” (Gómez, 1997, p. 23).

15.1.2. Género y etnicidad en la práctica religiosa

Ante la ausencia de sacerdotes que atendieran las parroquias, los grupos de laicos, especialmente las mujeres tomaron un protagonismo especial al integrar la mayoría de las sociedades religiosas en los municipios de El Progreso, Jutiapa y Jalapa. Hasta los años sesenta,

y según observaciones de quienes estudiaron el hecho religioso en esa época, la religiosidad de la población ladina descansaba sobre las mujeres ladinas piadosas, los ancianos y los indígenas. En cambio, para los hombres ladinos y mestizos, la actividad religiosa estaba “relegada a unos cuantos días importantes durante el año o durante el ciclo de vida personal” (Calder, 1970, p. 64). En el mismo sentido, John Gillin, antropólogo norteamericano quien como se ha mencionado, vivió en San Luis Jilotepeque en los años cuarenta del siglo XX, escribió que las mujeres ladinas adultas de la clase alta del pueblo eran quienes celebraban los rosarios, las novenas, dirigían grupos de oración y se encargaban de inyectar la religiosidad católica entre los pobladores de la cabecera municipal; mientras que los hombres ladinos se mantenían un tanto al margen:

Las mujeres de la misma clase son las únicas que promueven las sociedades religiosas ladinas. Tienen un coro que canta en los oficios religiosos y sostienen la Sociedad de la Encarnación, dedicada a la veneración y cuidado de la virgen del mismo nombre.(..) la generalidad de las mujeres ladinas de la clase baja no pertenece a las organizaciones religiosas de las ladinas de la clase alta. (...) la actitud de los ladinos de clase alta frente a la Iglesia, sus doctrinas y sus funcionarios, es marcadamente ‘secular’. En cambio, los indígenas toman el catolicismo romano en forma mucho más seria (Gillin, 1958, p. 192).



Figura 1. Mujer poqomam frente a la iglesia colonial de San Luis Jilotepeque (Jalapa). Tomada de Bonilla,T., 1953.



Figura 2. Mujeres poqomames de San Luis Jilotepeque (Jalapa) llenan cántaros en una fuente. Foto tomada de Bonilla, T., 1953.

En San Luis Jilotepeque, como en otros pueblos, estas sociedades religiosas, funcionaban para dar apoyo a las tareas de la Iglesia. “Las damas de la Sociedad de la Virgen de Concepción presumen de supervisar al grupo de sacristanes...” (Gillin, 1958, p.242). “Los alteres y las imágenes de la Virgen y del Santísimo son cuidados por las damas de la sociedad ladina” (Gillin, 1958, p. 251). En las cofradías participaban solamente indígenas, mientras que en las sociedades religiosas, lo hacían las ladinas. El citado antropólogo norteamericano observó que socialmente era inconcebible que estas organizaciones se mezclaran; es decir, que cada una confería a sus miembros cierto prestigio o status social, pero dentro de los términos culturalmente aceptados por cada grupo (Gillin, 1958, p.251).

Los ladinos de San Luis Jilotepeque tenían una instrucción religiosa formal (conocimiento de rezos memorísticos y el catecismo) y una actitud más secular hacia varios aspectos de la vida cotidiana, a diferencia de los indígenas. En cambio, las mujeres ladinas “son quienes más activas se muestran en el sistema religioso” (Gillin, 1958, p.236). Esto en referencia a que los hombres ladinos, se mantenían bastante al margen de las actividades y organizaciones religiosas. Esta actitud obedecía, probablemente a la arenga católica ortodoxa contra el consumo del alcohol, el concubinato y la infidelidad, toda prácticas muy arraigadas dentro del esquema masculino y machista de la población oriental de Guatemala. Gillin realizó una observación interesante, para

el caso de San Luis Jilotepeque, la que de alguna manera puede extenderse al resto de la región oriental del país:

El ladino (hombre) no llega a ocupar puestos que entrañen prestigio o que causen admiración en su sistema social siguiendo la vía religiosa. Los caminos ladinos que conducen hacia la distinción son más seculares: la influencia política, el buen éxito en la acumulación de propiedades y dinero, las alianzas matrimoniales con familias distinguidas, la educación profesional, etcétera. De cuando en cuando algún ladino puede ingresar en el servicio eclesiástico y ser ordenado sacerdote; empero, en estos casos su campo de actividad por lo general queda fuera de la comunidad local, y las distinciones que obtiene no pertenecen al sistema de la sociedad ladina local (Gillin, 1958, p.237).

A diferencia de lo que confería prestigio a los hombres del oriente del país, a las mujeres ladinas de la clase alta local, el hecho de pertenecer a las sociedades religiosas las revestía de cierta importancia. “Si se quiere ser una de las ‘damas’ del grupo religioso, una mujer debe vestir de cierta manera, vivir en una casa respetable y, acaso, pertenecer a una de las ‘familias apropiadas” (Gillin, 1958, p. 232). Este sería el caso de Petrona Ortiz, vecina colaboradora de la Iglesia en la labor catequizadora, destacada en la monografía del cronista local, Tránsito Bonilla, quien refiere que ambas señoritas apoyaban la labor del padre Arnulfo Bollat en San Luis Jilotepeque. Nótese que según el siguiente párrafo, las festividades religiosas de los indígenas se observaban como posibles, gracias a la labor del cura y de estas mujeres

Dulce recuerdo viene a la memoria con los nombres de la Señorita Asunción Alarcón y Petrona Ortiz, y otras distinguidas damas religiosas ya fallecidas que dejaron estela de recuerdo imperecedero, porque ellas fueron motor en la conservación de los esfuerzos, que mantuvieron tales festividades (religiosas), como acontecimiento de gran valía espiritual y social. Los indios deben mucho a estas dos damas y al Presbítero Arnulfo Bollat que les hicieron partícipes en los actos de celebridad...” (Bonilla, 1953, p. 25).



Figura 3. Señora Petrona Ortiz, colaboradora de la Iglesia Católica. Foto tomada de: Bonilla, T., 1953.

Lo mismo acontecía en Sanarate (El Progreso) en donde las mujeres mestizas devotas eran las que estaban al frente de los rezos, novenas y rosarios y, en sus tiendecitas de barrio, vendían las revistas católicas. Ellas se encargaban de distribuir las publicaciones de los franciscanos como el *Serafín de Asís*, tal fue el caso de la señorita Amelia Álvarez y de su madre.



Figura 4. Señorita Amelia Álvarez y su madre, difusoras del catolicismo en Sanarate, El Progreso. Foto tomada de *El Serafín de Asís*, 317, junio de 1955, p. 112.



Figura 5. Señorita Amelia Álvarez difusora del catolicismo en Sanarate, El Progreso. Foto tomada de *El Serafín de Asís*, 317, junio de 1955. p. 112.

La actitud masculina de quedarse afuera de la iglesia y de pensar que la religión es “cosa de mujeres, niños y ancianos” no era privativa del oriente del país. Una persona religiosa que se entrevistó, comenta su experiencia en Quiché, en donde los hombres ladinos permanecían afuera del templo y costaba hacerlos participar (S. O. Comunicación personal, 19 de agosto de 2019).

Herminio Guzmán menciona que en Jalapa se había organizado “la Asociación de Guardias del Santísimo con regular número de Señoras y Señoritas de la Ciudad de Jalapa...” “Aunque no adscrita a esta Parroquia, la Legión de María ha encontrado apoyo evidente en los Sacerdotes y con su consejo y estímulo ha logrado satisfactorio crecimiento” (Guzmán, 1969, p. 25).



Figura 6. Portada de la revista religiosa *El Serafín de Asís*, XXVII (512). San Salvador, enero de 1955. Fuente: Biblioteca franciscana Fray Lázaro Lamadrid.

Así pues, los pocos sacerdotes que existían en Guatemala y, particularmente, en la región oriental del país, tenían que apoyarse en algunas vecinas devotas que, a su manera, se dedicaban a rezar el rosario en sus casas, a distribuir revistas católicas y a evangelizar de una manera empírica. También eventualmente, eran quienes se encargaban del mantenimiento del templo y de suplir algunas necesidades de alimentación del cura local. Parece ser que, fue hasta después de la fundación de la diócesis de Jalapa, que los hombres, tanto ladinos como indígenas comenzaron a formarse como catequistas, bajo el impulso de la iniciativa del obispo García Aráuz.

15.1.3. El trabajo pastoral según clases sociales y culturas

En la década de los cuarenta, la Iglesia Católica incrementaba, poco a poco, el número de sacerdotes en el área rural. Sin embargo, todavía seguía desorganizada y con pocos recursos económicos. Entre 1944 y 1954, “la iglesia era todavía tan débil que no podía representar una grave amenaza para el Estado; aunque estaba sin duda en oposición al gobierno, todavía tenía pocos derechos y posesiones ...” (Calder, 1970, p. 48). Pero la falta de personal y de recursos económicos no era el único inconveniente que enfrentaba la Iglesia. En la provincia, los curas habían experimentado bastantes problemas para acercarse a la población indígena, la cual en

cierta forma se había acostumbrado a tener independencia y autonomía para expresar su religiosidad de acuerdo a sus usos y costumbres (véase apartado 15.2).

Por esta época, la influencia y conexiones sociales de la Iglesia seguían depositadas en los estratos medios y altos del área urbana o de las cabeceras departamentales (Cal, 2012, p. 101). Esta situación continuó así hasta dos décadas después, según lo refiere Calder (1970). Por ejemplo el 9 de septiembre de 1963, el padre Carlos Cordón Paredes hizo entrega de la parroquia de San Pedro Pinula al padre Miguel Ángel Solórzano Morán. Como este no encontraba eco entre la población rural, se alió con el sector de los ganaderos instaurando una fiesta religiosa con la cual ellos pudieran sentirse identificados. El periodista Herminio Guzmán señalaba que “el Padre Miguel Ángel Solórzano estableció la fiesta de San Lucas Evangelista, la cual se celebra con entusiasmo por parte de todos los ganaderos de la región, ya que San Pedro Pinula es el municipio ganadero por excelencia, siendo sus productos de fama nacional” (Guzmán, H. & Moscoso, 1969, p. 47).

Este pasaje de la historia eclesiástica en San Pedro Pinula ejemplifica claramente la afirmación de Calder, acerca de las alianzas entre la iglesia y las élites locales, ante las dificultades que los sacerdotes tenían para comunicarse o entablar mejores relaciones sociales con los indígenas o la población mestiza rural, sectores que se ubicaban en el peldaño más bajo de la pirámide social. Como la iglesia había estado ausente en el área rural y en varios pueblos, le costó abrirse camino entre el campesinado, al cual no comprendía. Los agentes religiosos carecían de suficiente sensibilidad cultural hacia las formas poco ortodoxas de expresar la religiosidad y, por tal razón, tendían a comunicarse mejor con las personas criollas y mestizas de cultura occidentalizada.

Un hecho esencial acerca de la Iglesia en las áreas rurales, es que ella trabaja ya con la clase baja –los campesinos-, ya con la clase alta, es decir los terratenientes ladinos y los habitantes más ricos de los pueblos; pero es muy raro que dicho trabajo se realice de modo efectivo en ambas clases. En aquellos lugares donde la Iglesia estaba bien conectada con la clase alta, ella es por lo general muy conservadora y sigue una tendencia espiritualista antes que social. Este tipo de catolicismo es un hecho generalizado en mucho del área rural, pero es más común en las regiones fuertemente ladinas, en especial en el ‘oriente’ (los departamentos situados a lo largo de la frontera con El Salvador y Honduras) y la mayor parte de los departamentos situados sobre la costa del Pacífico (Calder, 1970, p. 63).

A ello habrá que agregar que los sacerdotes eran precavidos a la hora de emprender actividades destinadas a los obreros y campesinos y con ello, prevenían que se les identificara con algo que fuera identificado con el comunismo. Por eso, muchos se limitaban a las tareas sacramentales y a lo sumo, educativas.

En algunos lugares del oriente del país, como en Jalapa, los sacerdotes exhibían un comportamiento conservador el cual, en parte se explicaba porque, al carecer de apoyo económico del exterior, se sostenían con aportes de la elite local. La presencia del clero extranjero es juzgada de distinta manera según las fuentes. De acuerdo con las entrevistas realizadas en el campo, en Jutiapa, los franciscanos que llegaron a evangelizar a este departamento eran magnánimos y son recordados con mucho afecto. Como contraste, John W. Durston, quien vivió unos meses de 1965 en Jutiapa observó que los misioneros franciscanos norteamericanos no pasaban penurias, sino que vivían con cierta comodidad:

La jerarquía de la Iglesia Católica es la que tiene posiciones más importantes en la estructura del poder regional y en la nación como un todo. Hay ocho sacerdotes en el departamento, todos franciscanos, venidos de los Estados Unidos, que reciben su remuneración también de los EEUU. Ellos tienen jeeps, generadores de electricidad, casas cómodas y otros símbolos que los acreditan como miembros de la élite económica. Tienen en operación dos escuelas primarias y dos escuelas secundarias en el departamento.

Algunos de estos sacerdotes norteamericanos parecen experimentar una cierta frialdad general hacia su persona en su ambiente social. Uno se quejaba de un ‘anticlericalismo fanático’ entre la gente de los pueblos centrales, así como de la poca ayuda de parte de las autoridades en el mantenimiento de sus escuelas. Decía de sus feligreses: ‘No puedo imaginarme qué es lo que les impulsa’. Otro afirmaba que él estaba viviendo dentro de una ‘cultura más baja’ que la suya (Durston, 1972, pp.124-125).

De acuerdo con Durston, a diferencia de los padres de la orden Maryknoll y los Voluntarios Papales, quienes eran más progresistas; a los franciscanos de Jutiapa no les interesaba cambiar las condiciones sociales y económicas de la feligresía campesina con la cual trabajaban. El autor indica que los religiosos mencionados pensaban que los campesinos eran devotos, pero no “verdaderos cristianos” porque “ignoraban los fundamentos de su religión” (Durston, 1972, p. 25). Según este autor, los franciscanos tenían conexiones con personas importantes de Jutiapa, pero los evangélicos carecían de ese tipo de relaciones sociales ni en el nivel nacional ni en el local, pues trabajaban con gente pobre. Las personas que fueron

entrevistadas para este trabajo tienen, sin embargo, una percepción más favorable de los franciscanos.

Los sacerdotes, guatemaltecos y los extranjeros, compartían con las élites regionales una manera de pensar sobre los indígenas como un conglomerado que debía cambiar y asimilarse a la cultura occidental. El escritor jalapaneco José María Bonilla, por ejemplo, observaba que los indígenas estaban disminuyendo y olvidando su idioma. Para él los problemas étnicos dejarían de existir una vez los indígenas se “incorporen” al resto de la sociedad:

Pero entre nosotros y, en lo general en el oriente del país, fuera de que los aborígenes o ‘naturales’ están en número relativamente escaso, no hemos contemplado problemas étnicos o raciales, pues el indio ha venido incorporándose desde muy atrás a la cultura del resto de los habitantes, tanto que por su vestimenta y costumbres se equipara al ladino de clase humilde. La mayoría ha dejado también de ser bilingüe, echando al olvido su lengua primitiva (el pocomame) y usando ‘la castilla’ (como dicen en otras partes los de su clase), lo que les permite el contacto asiduo y cordial con los ladinos. Ello ha dado lugar a que se diga –aunque exagerando el hecho real – que en los pueblos orientales ha desaparecido la raza indígena. Es digno de notar, asimismo, que desde época inmemorial ha sido más íntimo el trato de los indígenas con los ladinos en este departamento y en otras partes del oriente, por lo que han ganado en cultura (Bonilla, 1948, p.26).

Según Calder, habría que recordar que ciertos agentes religiosos, ajenos a las comunidades rurales, miraban a los indígenas y mestizos campesinos como seres con inferioridad espiritual, cultural y económica.

Algunos sacerdotes extranjeros, y aun guatemaltecos en algunos casos, se sienten ajenos a los guatemaltecos del campo, a quienes ellos pueden considerar como seres inferiores en lo social, cultural y racial. Esto se observa ocasionalmente tanto entre los sacerdotes como en la jerarquía. Si bien es cierto que la manifestación de estas actitudes es quizás más común entre los clérigos de Europa meridional y de América Central, la misma se ha observado también entre norteamericanos. Estos prejuicios junto con las exhibiciones contra lo que provoca el cambio social y económico en la clase baja, tienden a limitar, para muchos sacerdotes, las posibilidades de trabajar con éxito en el seno de las masas rurales guatemaltecas, las cuales por lo general son pobres, analfabetas y necesitadas de cambio” (Calder, 1970, p.67).

De alguna manera, las élites ladinas de los pueblos pensaban que la llegada de sacerdotes ayudaría a que los indígenas cambiaran culturalmente, abandonando sus antiguas prácticas espirituales, muchas de las cuales eran consideradas como brujerías.

La previsión del sacerdote para esa iglesia (de San Luis Jilotepeque) es indispensable, pues las fiestas religiosas dan animación a los poblados, y se evita a los cristianos tener que recurrir a otras Parroquias, distantes en busca del bautismo de sus criaturas, o de los consuelos de la fé, cuya falta ha dado espacio a que se propague el protestantismo, y la brujería, la que no han abandonados los indígenas y cierta clase de gente ignorante, al grado de servirse de ella, como medicina para sus enfermedades (T. Bonilla C., 1953, p. 58).

15.1.4. La Iglesia Católica y los gobiernos revolucionarios

La revolución de octubre del 1944 trajo para el país libertades y reformas, pero frente a la Iglesia Católica, el gobierno mantuvo una distancia. Al inicio de la presidencia de Juan José Arévalo Bermejo (1945-1951), el arzobispo Mariano Rossell y Arellano escribió una carta pastoral explicando la obra de la Iglesia católica a lo largo de la historia y en la misma ofrecía su colaboración al nuevo gobierno. Sin embargo, no obtuvo respuesta y la Iglesia, continuó recibiendo “duros ataques anticlericales en la Asamblea Constituyente” (Bendaña, 2011, p. 221). Fue así que el arzobispo Rossell y Arellano se fue alineando con la oposición pues no sentía que sus peticiones fueran oídas. Desde el gobierno de Juan José Arévalo, el arzobispo se opuso al gobierno. En una segunda carta pastoral escrita a los seis meses del primer gobierno de la revolución, Rossell advirtió sobre “la amenaza comunista” y exigió una “justicia social efectiva”; quejándose de que en Guatemala no existía libertad religiosa. Ante lo anterior, el gobierno respondió afirmando que en una democracia debería existir libertad de cultos y que no permitiría que los representantes de cualquier religión intervinieran en asuntos políticos (Gómez, 1997, p.27).

En el Congreso de la República una mayoría de diputados tenían un pensamiento liberal y eran intolerantes con la Iglesia Católica, algunos de ellos eran francamente anticlericales. Lo que por este tiempo buscaba el liderazgo de la Iglesia Católica era la personería jurídica para su institución; así como el derecho de la misma para obtener bienes y otras demandas como la libertad de enseñanza. La Constitución de 1945 restringió el ejercicio de todas las religiones ‘al interior de los templos’; evitando reconocer a la Iglesia Católica la personería jurídica y

manteniendo a los templos católicos como propiedad del Estado (Gómez, 1997, p. 27; Bendaña, 2011, pp. 224-225).

El arzobispo Rossell y Arellano desarrolló una política de apoyo a los sectores tradicionales y conservadores y se ganó la antipatía de los progresistas. En 1948, el arzobispo escribió la carta pastoral “*La justicia social, fundamento del bienestar social*”. Según el Arzobispo, la Iglesia vivía “aherrojada en las prisiones de la Constitución y de las leyes que le impiden toda actividad como si se quisiera ahogarla poco a poco para extirpar con ella los frutos de la cultura cristiana que ella empezó a sembrar con los primeros misioneros que en tierras de infieles rescataron a los moradores de la selva americana de la existencia salvaje, del canibalismo y de la idolatría” (Acción Social Cristiana, 1947, p.1). El Arzobispo. se quejaba escribiendo: “¿Cómo es posible que en un país que se dice democrático y haber realizado una revolución anti-totalitaria se busquen las ocasiones para poner toda clase de estorbos a los colegios católicos, cuando es evidente que la mal organizada educación popular no llena ni con mucho los fines primarios que debía realizar?” (Acción Social, Idem). Dos años después, Rossell escribió una carta en Roma, fechada en enero de 1950 en la que calificaba al gobierno de Juan José Arévalo de comunista, por el tipo de acciones y tendencia políticas de las personas a quienes colocó al frente para desarrollarlas:

El presidente Arévalo ha nombrado para puestos claves de gobierno a comunistas reconocidos; así, uno de ellos lo designó Jefe de las Misiones Culturales ambulantes; organismo que con el pretexto de enseñar rudimentos de Cultura, difunde el comunismo en toda la república, en campañas que se denominan de alfabetización (AHAG, Fondo Diocesano. Secretaria de Gobierno. Informe a la Santa Sede. Expediente 042,1950. p. 6).

Las pretensiones del avance católico hacia la provincia, cuya población se deseaba evangelizar, no sólo obedecieron a una inspiración religiosa sino que sobre todo tenía un trasfondo político pues, por ese entonces, comenzaba a preocupar la incursión de las ideas y actividades consideradas subversivas y comunistas, como la alfabetización, arriba descrita (Bonpane, 1984; Calder, 1970; Chea 1988). Algunos creían que la presencia de sacerdotes en el área rural contribuiría a contener la difusión de las ideas consideradas como “comunistas” y protestantes. El periódico católico *Verbum*, en toda la década de los 1950 expresa precisamente esta preocupación. Es interesante subrayar que si en los décadas de los setenta y ochenta los protestantes son identificados con la política contrainsurgente emanada de la ultraderecha de los

EEUU; en los años cincuenta, paradójicamente, estos son vinculados al comunismo. Al inicio de esta década, algunas publicaciones identificaban al comunismo con el satanismo:

El comunismo es el enemigo número uno de la humanidad convulsa y decaída. Decir comunismo, es decir satanismo, y así como Satán se declaró abiertamente enemigo de Dios en el Cielo y del hombre en la tierra, así podemos decir que el comunismo es el enemigo declarado de Dios y del hombre (...) el comunismo es osezno y felino (Díaz, 1951, pp 1-2).

La Acción Católica (AC) trabajó combativamente en Guatemala desde finales de la década de los cuarenta. Su labor obedeció, en buena medida, a una reacción frente al éxito de los misioneros protestantes en las aldeas del occidente del país. Asimismo, la intención de los agentes de la AC era que los rituales indígenas se eliminaran o transformaran, ya que se consideraba que algunas prácticas no eran correctas, y que incluso eran paganas (Handy, 1988 a, p. 720). En las aldeas, sin embargo, la AC fue sentida principalmente como algo que iba contra de las estructuras organizativas tradicionales. Los impulsores de la AC eran jóvenes indígenas y ladinos políticamente orientados. De acuerdo con un estudio del Programa Latinoamericano de Estudios Socio Religiosos (PROLADES), “durante los 1940 y 1950, la jerarquía católica y sus organizaciones laicas –la Sociedad para la Propagación de la Fe y Acción Católica, se unieron con el Partido de Unificación Anticomunista (PUA) y otras organizaciones derechistas para contraatacar las tendencias liberales de los gobiernos civiles reformistas elegidos democráticamente en el país, durante el periodo 1944 y 1954” (Holland, 2010, p. 16).

En 1945 la Santa Sede nombró como nuevo nuncio apostólico para Guatemala y El Salvador al franciscano Mons. Juan María Emilio Castellani, quien logró que el gobierno autorizara a nuevo personal apostólico, principalmente franciscanos, para que se hicieran cargo de parroquias en 12 departamentos, además llegan los maryknolls, dominicos, salesianos, jesuitas y maristas” (Bendaña 2011, p. 222). Este punto es importante porque dentro de estos franciscanos vendrán aquellos que llegaron a Jutiapa y Jalapa y que se han mencionado anteriormente. Uno de nuestros colaboradores explica la relación entre la nacionalidad de los religiosos, la orden a la que pertenecía y su relación con la AC:

Yo creo que una de las primeras cosas que debemos analizar, hablando de Guatemala, es, dependiendo de dónde venían (los religiosos), por ejemplo los italianos conocían muy bien a la Acción Católica y aquí en Guatemala ya se había fundado la AC. Los italianos

conocían muy bien el Apostolado de la Oración, las devociones marianas y todo lo que es las prácticas franciscanas de la Navidad, ellos lo hicieron muy bien.

Quizás los franciscanos norteamericanos no eran tan dados a la AC, pero al llegar aquí se adaptaban a lo que hubiera en lo local. Rosell y los nuncios de la época iban llenando el país de comunidades religiosas donde había más necesidad, de tal manera que en un momento dado se optó por distribuir congregaciones por departamentos (S.O. comunicación personal, 19 de junio de 2019).

La mayoría de sacerdotes que trabajaba en los departamentos de El Progreso y Jalapa era diocesano y, en Jutiapa, a partir de 1947, llegaron los franciscanos norteamericanos e italianos, de la rama conocida como la Inmaculada Concepción de Nueva York. Hay que recordar que a Guatemala arribaron, en distintos momentos históricos, franciscanos de varios grupos o provincias que ellos llaman custodias. A saber:

1. La custodia del Santísimo Nombre de Jesús, eran españoles y los primeros en llegar a Guatemala, de formación conservadora y marcados por la Guerra Civil de España.
2. La Provincia de Venecia o Vénetta. Estos llegaron a Guatemala y El Salvador en 1948. En Guatemala, tomaron algunas parroquias en Santa Rosa y San Marcos.
3. La Inmaculada Concepción de Nueva York, Estos franciscanos eran de nacionalidad estadounidense o italianos nacionalizados en EEE.UU.

Muchos de estos franciscanos (de Venetta y de Nueva York) habían sido expulsados de China en 1948 (Maliaño, 2016).

4. La Provincia Franciscana de Cartagena, España (Carbajo y López, 1974). Estos religiosos trabajaron desde antes de 1930 en la Antigua Guatemala y, a partir de 1947, en Santa Rosa, particularmente atendieron la parroquia del Niño Dios de Cuilapa y, desde 1952, la de Chiquimulilla y todas las aldeas y caseríos que cada una comprendía (Carbajo y López, 1974, p. 264).

No está muy claro, según las fuentes orales y escritas, si los franciscanos llegaron como grupo alguna vez al departamento de Jalapa, quizás pudo arribar más de algún religioso, de manera aislada. Dos de nuestros colaboradores son de la opinión que algunos misioneros que llegaron a Jalapa mucho antes de la fundación de la Diócesis del mismo nombre, eran paulinos y que algunos franciscanos inauguraron las “Santas Misiones” en este departamento. Estas misiones consistían en intensas jornadas de dos semanas en las cuales predicaban, confesaban,

casaban y bautizaban con la autorización de los obispos; luego se iban, habiendo dejado organizadas a las personas en distintas devociones, incluso en hermandades (S.O. comunicación personal, junio de 2019 y C. Albizures, comunicación personal, julio de 2019). En 2006-2007 la autora de estas líneas entrevistó a comuneros de Sta. Maria Xalapán que recordaron que los franciscanos llegaron alguna vez a la Montaña, incentivaron grupos de oración y le entregaban a las personas devotas “el cordón de San Francisco” (Dary, 2010, pp. 383-384). En el caso concreto de Jutiapa, los primeros franciscanos que llegan a evangelizar fueron el padre Clemente Procoppio y Cirilo Morisco. “Ellos vinieron el 7 de agosto de 1947, entonces se hospedaron en una casa donde vivían las monjas, mientras se arreglaba la casa cural. Y entre toda la hermandad se empezó a trabajar el salón parroquial, entre toda la gente lo hicieron” (E. Quintanilla, comunicación personal, agosto de 2019).

Desde 1945 hasta mediados de los años 1970, las comunidades rurales se dividieron según líneas religiosas: los costumbristas, los nuevos católicos y los protestantes. Estos grupos no solamente tenían distintas prácticas religiosas sino también ideas y afiliaciones políticas diferentes dependiendo de si apoyaban a los gobiernos revolucionarios del doctor Juan José Arévalo y al Coronel Jacobo Árbenz Guzmán o bien, si se distanciaban de ellos. Los conflictos entre grupos religiosos se agudizaron cuando se comenzó a implementar la Reforma Agraria. Ricardo Falla, señala que entre 1950 y 1960, no fue fácil para los sacerdotes trabajar en varios pueblos del Quiché porque los indígenas los rechazaban y percibían como individuos oportunistas que deseaban llevarse el dinero de las comunidades. El autor refiere que a un cura “que se quiso instalar en 1955 lo sacaron entre voces, insultos y amenazas” (Falla, 1978, p. 32). Situaciones similares a esta serán descritas en detalle el apartado siguiente (15.2) dedicado específicamente a los conflictos en la Diócesis de Jalapa.

15.1.5. La creación de las nuevas diócesis

Antes de la fundación de la nueva diócesis, en 1951, la administración eclesiástica de Jalapa dependía directamente de la Arquidiócesis de Guatemala. Las Diócesis de Jalapa, Zacapa, Sololá y San Marcos se crearon en 1951 a través de una Bula Pontificia “*Omnium in catholico orbe sollicitudo*”. Esta decisión fue tomada luego de que el Nuncio Apostólico de Guatemala Juan Castellani realizara un estudio sobre las circunscripciones de la provincia eclesiástica de Guatemala. Después de ocho meses de estudio se decidió crear las cuatro nuevas diócesis, la Administración Apostólica del Petén y un Estatuto Especial para el Santuario Nacional de

Esquipulas. La decisión del Papa Pío XII de crear las cuatro nuevas diócesis es del 12 de marzo de 1951 (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 c, p. 681).

El acontecimiento obedeció, como se ha apuntado antes, a la escasez de clero y a la convicción de que los obispos poseen una “fuerza organizadora” e “irradiación espiritual” importantes cualidades para obtener buenos resultados en la evangelización en cuanto a su calidad (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 c, p. 681).



Figura 7. Monseñor Miguel Ángel García Arauz, primer Obispo de Jalapa (1951- 1987). Fuente: Bonilla, T., 1953.

El 30 de abril de 1951 se nombró a Monseñor Miguel Ángel García Arauz como primer obispo de la Diócesis Jalapa y, tomó posesión el 29 de julio del mismo año (Guzmán, 1969, p. 20). La idea detrás de la creación de las nuevas diócesis en Guatemala, fue organizar y extender la labor evangelizadora y, a partir del Concilio Vaticano II, buscar su renovación (Ramírez, 2013; Diócesis de Jalapa, 2018). Precisamente un componente de las líneas de trabajo de Monseñor García Arauz fue comenzar un acercamiento a la gente y sus comunidades. Este era “un obispo que buscaba hacerse presente en todos los lugares y ambientes y con todas las personas y pueblos” (Diócesis de Jalapa, 2015, p. 18). El obispo promovió las vocaciones sacerdotales y la creación de nuevas parroquias (Diócesis de Jalapa, 2015, p. 19). Uno de los colaboradores con este trabajo recuerda que “Al momento de la fundación de la Diócesis de Jalapa, en 1951, solamente estaba en Jalapa el padre Mateo Valdés y luego, el padre Juan Antonio Rodas, quien estuvo trabajando en el lugar por 15 años” (C. Albizúrez, comunicación personal, julio de 2019).

Desde el punto de vista político el nuevo obispo era avenido a las ideas anticomunistas del Arzobispo Rossell. Es decir que el primer obispo de Jalapa era, como lo indicó un entrevistado, una persona que contemporizaba con la jerarquía de la Iglesia y con el Gobierno; no era una persona dada a cuestionar el estado de las cosas ni a querer cambiarlas desde sus bases. Esta actitud no podría ser de otra manera toda vez que existía un ambiente impregnado por esa ideología y, en donde las autoridades civiles también esperaban que el nuevo obispo participara de la línea de pensamiento del arzobispo. A la ceremonia de toma de posesión de Mons García Arauz, asistió Mons. Mariano Rossell Arellano y otras autoridades eclesiásticas a quienes el alcalde municipal de Jalapa dio la bienvenida. Durante su discurso, el alcalde mencionó las ventajas de la creación de la diócesis para combatir el comunismo:

En la entrada del templo saludó al Excelentísimo Primer Prelado el Alcalde Municipal, quien en forma emocionada y brillante, hablando en nombre de Jalapa, dijo que la fe cristiana y profunda del pueblo sería, con la llegada del Prelado, una muralla contra el alud anárquico y disociador del comunismo (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 d, p. 684).

La Bula Pontificia indicaba que la Diócesis de Jalapa en Guatemala, estaría comprendida por el territorio de las Provincias civiles de Jalapa, Jutiapa y El Progreso. “Su sede episcopal se instituyó en la ciudad de Jalapa, y se elevó a la dignidad de Iglesia Catedral su templo dedicado a Dios en honor a la Expectación del Parto de la Bienaventurada Virgen María” (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 b, p. 688).



Figura 8. Catedral de Jalapa en 1973. Fuente: Revista Diocesana. Bodas de Plata de la Diócesis de Jalapa (21 de julio de 1951 - 29 de julio de 1976). I (1). Jalapa, octubre de 1976, p. 3.

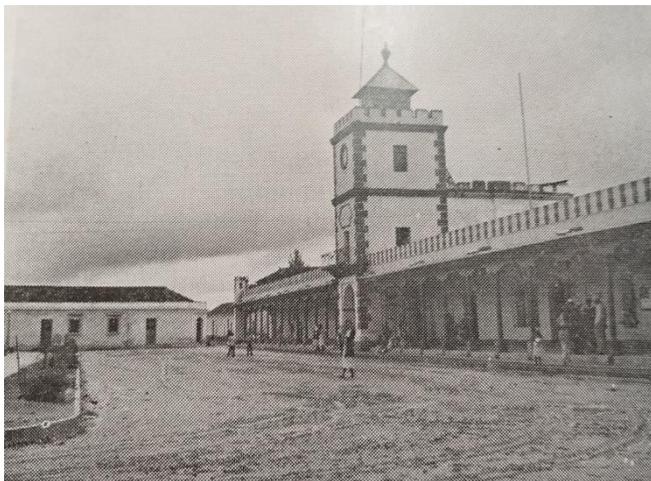


Figura 9. Calle frente a la plaza de Jalapa en 1955. Ministerio de Comunicaciones y Obras Públicas, 1955.



Figura 10. La Diócesis de Jalapa. Fuente: *Revista Diocesana. Bodas de Plata de la Diócesis de Jalapa* (21 de julio de 1951 - 29 de julio de 1976). I (1). Jalapa, octubre de 1976.

Según la alocución de monseñor Vittore Ugo Righi, encargado de negocios de la Santa Sede, en 1951 la Diócesis de Jalapa tenía una extensión de 6, 719 kilómetros y una población de 434,334 personas. Además de las razones antes expuestas, Mons Righi escribió que se pretendía que con la creación de la misma, se diera lugar “a la construcción del Seminario, la apertura de colegios para varones y niñas dirigidos respectivamente por sacerdotes y religiosas y muchas iniciativas que sin duda desarrollará la Acción Católica (AC) al lado de la jerarquía eclesiástica” (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 a, p 695). Una revista conmemorativa de la Diócesis, señala que García Arauz era muy apreciado por la sociedad jalapaneca pues trabajó mucho en favor de la educación de la niñez y la juventud fundando centros educativos como el Liceo Jalapa, en 1952 y otros similares en Asunción Mita, Jutiapa y Moyuta (Jutiapa) y en Sanarate (El Progreso) (Guzmán, 1969, pp.21-23). Las personas mayores de Jutiapa recuerdan que los primeros colegios aparecieron gracias a la iniciativa de los franciscanos:

Ellos (los franciscanos) orientaron mucho, digamos ...el conocimiento que tenían sobre las comunidades. Hacían mucho énfasis en el aseo personal, de lo primerito que fundó el

padre Cirilo fue el colegio San Miguel (en Jutiapa). Luego surgió el Colegio San Francisco. Este era para estudios de fin de semana. Cuando comenzó era para gente de escasos recursos, ahora ya no (E. Quintanilla, comunicación personal, agosto de 2019).

Al estar ubicados en las cabeceras departamentales y municipales, muchos de estos establecimientos estaban dirigidos a la población urbana y ladina, raramente los indígenas del área rural podían asistir. “Aunque hay excepciones importantes, la educación católica tiende a ser para los hijos de la élite.(...) la iglesia ofrece educación en los departamentos a los hijos de la élite regional y sólo en unos cuantos lugares a la clase baja” (Calder, 1970, p. 76).

Un documento publicado en el periódico católico *Acción Social Cristiana* (1954, pp.6-7) indica que la línea de García Arauz era la de “acción y no proyectos”. Agregaba esta publicación religiosa que el nuevo obispo era “de pocas palabras, pero de mucha acción”. “García Arauz opina que no es muy práctico estarse forjando planes y proyectos que difícilmente llegan a ponerse en práctica o que más tarde hay que modificar y desnaturalizar totalmente de su origen”. Asimismo la citada nota de prensa señalaba que la primera atención del obispo de Jalapa estaría puesta en el incremento de misiones y fundación de escuelas.

15.1.6. La contrarrevolución: política, religión y el desarrollo

A inicio de 1953, Rosell y Arellano emprendió la *Peregrinación Nacional del Señor de Esquipulas* que en realidad podría leerse como una cruzada contra el comunismo. Rossell predicaba, escribía y denunciaba por diferentes medios; y en ello involucraba también a los obispos de Los Altos, Verapaz y Jalapa. Mientras los religiosos trabajaban en sus parroquias calladamente, la confrontación con el gobierno y el presunto comunismo era algo que emprendía monseñor Rossell como “un asunto personal” al tiempo que se “había declarado enemigo jurado del Gobierno” (Bendaña, 2011, p. 230).

El 4 de abril de 1954, el Arzobispo publicó la carta pastoral *Sobre los avances del comunismo en Guatemala*. La jerarquía de la iglesia fue antidemocrática, promovió manifestaciones públicas y peregrinaciones llevando en andas al Cristo negro de Esquipulas, con lo que se respaldó abiertamente la contrarrevolución. “Siendo el Señor de Esquipulas –un Cristo negro de la época de la Colonia- la imagen más venerada del pueblo católico guatemalteco, la impunidad de los anticomunistas, al buscar refugio en territorio prohibido, señala sin reticencias la complicidad de la iglesia. Un pacto mundano en el que el arzobispo Rossell se pone al servicio de la burguesía reaccionaria y de los intereses exranjeros” (Torres-Rivas, 2008, p. 43). El conflicto entre la Iglesia y el gobierno no hizo más que reflejar la intolerancia y el fanatismo

imperante durante la Guerra Fría. Al poco tiempo Rossell se desengañó al darse cuenta de la calidad de personas a quienes había apoyado (Bendaña, 2011, p. 232). En la *Oración fúnebre por los caídos* del 7 de julio de 1958, el arzobispo expresó que existían “anticomunistas falsos e hipócritas que sólo buscan el medro y seguir, como siempre, explotando la hidalguía de los que luchan contra el comunismo en defensa de los valores superiores y eternos” (Bendaña, pp 244 y 365).

Luego de la renuncia del coronel Jacobo Árbenz Guzmán a la presidencia, el 27 de junio de 1954, se instaló el proyecto contrarrevolucionario en el país. Hubo varios jefes de estado, de manera interina y, finalmente el Congreso colocó al coronel Carlos Castillo Armas en el poder, el 8 de julio de 1954. El líder liberacionista dirigió el país hasta el 26 de julio de 1957 cuando fue asesinado en el interior de la casa presidencial. Con la Constitución de 1956 ocurrieron cambios que favorecieron a las iglesias, no solo a la católica sino también a la evangélica. Los artículos 42, 51 y 53 indicaban que se podía exteriorizar las prácticas religiosas pero se prohibía explícitamente que los ministros de culto participaran en la política. A través del artículo 50 se reconoció la personería jurídica a varias iglesias y otras especificaciones relativas a la enseñanza religiosa y a la separación entre la religión y el ejercicio público aparecen en los artículos 141, 160, 172 y 191 (Bendaña, 2011, p. 241).

El 27 de octubre de 1957, asumió la jefatura del Estado, de manera interina, el coronel Guillermo Flores Avendaño (1957-1958). Más tarde y, luego de unas elecciones tensas y confusas, ocupó el mando del gobierno el general Miguel Ydígoras Fuentes (1958-1963). En 1960, el presidente Ydígoras permitió que la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos (CIA) entrenara, en tierras de la finca La Helvetia, a un ejército de cubanos que iba a invadir Cuba por la bahía de Cochinos, acción inconstitucional. Ante esto ocurrió el alzamiento de un grupo de oficiales jóvenes del ejército el 13 de noviembre de 1960. Este fue el inicio de la guerrilla y su enfrentamiento con el ejército en un conflicto que duraría 36 años.

El general Miguel Ydígoras Fuentes fue derrocado por el coronel Enrique Peralta Azurdia (1963-1966) el 30 de marzo de 1963. Durante su mandato, Guatemala recibió de EEUU y sus agencias de desarrollo, una fuerte inyección económica por parte de la Alianza para el Progreso, al tiempo que llegaron a Guatemala los Cuerpos de Paz (Chea, 1988, p. 100).

¿Cómo se relacionaron estos cambios políticos con el espectro religioso? A raíz de la caída del presidente Arbenz y con la llegada de Castillo Armas que había sido ampliamente

apoyado por el Arzobispo Rossell y Arellano con su campaña anticomunista, la Iglesia comenzó un movimiento rápido de crecimiento y cambio (Calder, 1970, p. 48).

Con el inicio de la Guerra Fría, en 1945 y, con la emergencia de la República Popular China, en 1948, los Estados Unidos adoptaron una serie de políticas de control más agresivas respecto a América Latina. Ello con la finalidad de prevenir el avance del comunismo en la región y proteger sus intereses económicos. Asimismo, muchos sacerdotes y algunas religiosas de Europa y Estados Unidos tuvieron que trasladarse del viejo continente y de China, de donde habían sido expulsados, hacia América Latina. “China había sido, antes de la Segunda Guerra Mundial, uno de los grandes campos misionarios, y su pérdida definitiva significaba que la Iglesia debía dirigir sus energías hacia nuevos lugares, uno de los cuales fue Latinoamérica” (Calder, 1970, p.49). Uno de nuestros entrevistados amplía esta información:

En Guatemala, los franciscanos se fueron distribuyendo por la geografía nacional de acuerdo a los requerimientos del momento. Los franciscanos tomaron muchas ideas de (Mons.) Rosell, como aquella de que el comunismo estaba invadiendo Guatemala. Por tanto, había que defenderse del comunismo. Entonces la mayoría de estos franciscanos son anticomunistas. Algunos de los que vinieron fueron expulsados de China. El primer obispo de Zacapa, Constantino Luna, cuando él llega a Zacapa en ese momento se separa de Jalapa como jurisdicción eclesiástica y fue cuando nombran a Luna, quien venía de China. Era un franciscano de la provincia del Venetto. Los de Nueva York se asentaron en Jutiapa. Pero los franciscanos no se establecen en Zacapa. Entonces se fueron a Izabal, tanto a Puerto Barrios (como a otros municipios). De tal manera que el año pasado (2018) celebramos la beatificación de Tulio Maruzzo, quien fue uno de la provincia del Venetto, que llegó en los años sesenta (S.O., comunicación personal, 19 de junio de 2019).

En los años cincuenta e inicio de los sesenta, Estados Unidos echó a andar estrategias para mantener su hegemonía y esto se vio reflejado, en Guatemala, en el fortalecimiento económico de las instituciones y programas marcadamente anticomunistas. Así, en el tiempo de la presidencia de Peralta Azurdia, se echaron a andar varios proyectos de desarrollo que fueron canalizados por medio de instituciones laicas y religiosas católicas; pues, “se reparó en la Iglesia como una importante institución social y un posible aliado para promover el desarrollo (Calder, 1970, p. 50).

Después de los cambios constitucionales de 1956, antes mencionados y, con un gobierno, más proclive a la Iglesia Católica de Guatemala, el Vaticano convenció al arzobispo Rossell y

Arellano de la necesidad que llegaran más sacerdotes extranjeros al país, pero este había mostrado resistencia ya que pensaba que el país debería utilizar sus propios recursos y personal religioso. Sin embargo, hubo más presiones desde Roma y nuevos sacerdotes arribaron a Guatemala. Es dentro de estas relaciones políticas entre el Vaticano y la Iglesia de Guatemala que deberá entenderse la creación de las nuevas diócesis.

A mediados de la década del sesenta, el clero extranjero (sacerdotes seculares y regulares) era una de las “abrumadoras características de la iglesia católica de Guatemala”. El 80% del clero era extranjero y solía recibir sus salarios de las diócesis de los países de donde procedía (Calder, 1970, p. 59, 61).

Las disposiciones anteriores producirían que la Iglesia tuviera mayor involucramiento en distintos aspectos de la sociedad: educación, salud, desarrollo, incluyendo, la política. Sin embargo, los proyectos en los que los sacerdotes y las hermanas religiosas se involucraban dependía de la línea de trabajo de la orden religiosa, la ideología, la región donde trabajaban y de la calidad de nexos que establecían con las élites locales. Sobre el terreno y según el enfoque social de su orden, los religiosos se dividían en dos grandes grupos: los progresistas y los conservadores. Los primeros predominaron en el occidente del país, por ejemplo, los Maryknolls en Huehuetenango y los misioneros del Sagrado Corazón en el Quiché (Hernández, 2019). Se trataba de religiosos que no se limitaban a la administración sacramental sino que se daban a la tarea de apoyar a la población con proyectos de salud, educación y de tipo económico. Así, fundaban dispensarios, escuelas, radios comunitarias y cooperativas. Estas últimas tenían como finalidad, lograr la independencia económica de los campesinos en regiones en donde los finqueros se aprovechaban del trabajo y de la producción de aquellos. Si bien, en el oriente del país hubo algunas excepciones como el trabajo de los belgas (Misión Amigos) en el área ch’orti’ de Chiquimula; por lo general, puede decirse que en el oriente del país los sacerdotes exhibieron una actitud pasiva frente a los problemas sociales que atravesaban los feligreses (Calder, 1970). Esto no quiere implicar que no hubiera sacerdotes y hermanas quienes, sensibilizados por la desfavorable e injusta situación socioeconómica de las personas con quienes trabajaban, emprendieran labores sociales, las cuales se reseñarán en la última parte de este capítulo. La proyección social de los sacerdotes, también tenía que ver con los cambios que el Concilio Vaticano II (1962-1965) había sugerido (Chea, 1988).

La vocación social de los religiosos también podría realizarse si contaban con contactos con las agencias de desarrollo. No todos los religiosos estaban en la misma situación. Los

norteamericanos y algunos europeos se beneficiaban de sus conocimientos y contactos con varias agencias financieras del exterior como la Catholic Relief Services (CRS) de los Estados Unidos, la Oxford Committee for Family Relief (OXFAM) de la Gran Bretaña, y la organización Misericordia de los obispos alemanes, para la obtención de fondos (Calder, 1970, p. 61).

Es importante señalar que, entre 1962 y 1965, se crearon nuevas parroquias, comunidades religiosas, colegios dispensarios, seminarios, emisoras radiales, etc. También arribaron a Guatemala, diversas denominaciones protestantes norteamericanas, las cuales invirtieron suficientes recursos para fundar y ampliar para sus misiones de Guatemala. De esta manera, desde el inicio de los años sesenta, se pronunciaban discursos, y se realizaban algunos proyectos, laicos y religiosos, dirigidos al desarrollo y esto trajo consigo el arribo al país de una cantidad de personas extranjeras encargadas de movilizar esa maquinaria desarrollista. Bendaña apunta que “a fines de 1965, 61 agencias norteamericanas financian bastantes proyectos de desarrollo y se multiplican los misioneros y voluntarios” (Bendaña, 2011, p. 236). Como ejemplo de este *boom* desarrollista podemos reseñar, a continuación y de manera breve, el Movimiento de Reconstrucción Rural, autodefinido como “un programa integral para el auto-desarrollo socio-económico de Guatemala” (MGRR, 1986).

El modelo de desarrollo de varios municipios del departamento de Jalapa, incluida la región comunal de Santa María Xalapán se introdujo, desde los sesenta por una asociación civil respaldada por la empresa privada guatemalteca. Esta iniciativa fue el Movimiento Guatemalteco de Reconstrucción Rural (MGRR) que surgió en 1964. En aquel momento Iglesia Católica y el Estado no estaban ausentes, pero tenían modestas intervenciones en el área rural. La Dirección General de Servicios Agrícolas (DIGESA) del Ministerio de Agricultura y el MGRR organizaron a los campesinos en comités agrícolas y fomentaron varios cultivos, entre ellos el del café, producto que apenas se sembraba en la década anterior. Para los primeros trabajadores del MGRR no fue tarea fácil convencer a los desconfiados comuneros acerca de la necesidad de su presencia en la región, pero con paciencia, lo lograron.

El MGRR fue parte de un movimiento de desarrollo rural más amplio que surgió después de la Segunda Guerra Mundial como parte de un movimiento internacional que dependía del Instituto Internacional de Reconstrucción Rural. Su trabajo se inició entre las poblaciones rurales de China y se extendió luego a otros países como Ghana, Tailandia y Colombia. En la actualidad algunos programas del MGRR continúan y en otros países, han concluido sus tareas definitivamente (Dary, 2010).

El concepto de “reconstrucción” rural en la post guerra implicaba enseñar a los campesinos a organizarse para producir de acuerdo a la lógica del mercado. De alguna manera puede verse el contenido contrainsurgente del proyecto. En Guatemala, la llamada “reconstrucción” fue una iniciativa basada en la ideología de la Alianza para el Progreso la cual contribuyó a la diversificación de cultivos en La Montaña de Jalapa e incidió en el cambio social y cultural de sus habitantes, al enseñarles a producir de distinta manera a la acostumbrada, es decir, introduciendo técnicas e insumos agrícolas.

El MGRR era una asociación de nacionalidad guatemalteca, con personalidad jurídica, privada, apolítica, laica y no lucrativa que tenía la finalidad de promover el desarrollo y mejorar las condiciones de vida de los habitantes del área rural. El movimiento escogió como campo de acción a dos departamentos primero, Jalapa, y años después, Izabal (en particular Livingston), con la idea de que servirían como proyectos piloto.

El MGRR comenzó sus actividades específicamente en la aldea Las Flores (Mataquesuintla) y de allí fue extendiendo sus acciones a varias aldeas de La Montaña de Santa María Xalapán. Para mediados de los años ochenta, el MGRR abarcaba muchos sitios poblados entre aldeas y caseríos y daba su apoyo y capacitación a una población de 35,000 habitantes (MGRR, 1986, pp. 11-12). El MGRR trabajó específicamente en las aldeas de La Montaña de Jalapa pero más tarde lo hizo también en el área rural de los municipios vecinos de San Pedro Pinula y San Carlos Alzatate; así como en las aldeas de los ladinos pardos.

El financiamiento para los proyectos agrícolas y agropecuarios provenía de la iniciativa privada. Los miembros de la junta directiva del MGRR eran integrantes de prominentes familias empresariales de Guatemala, algunas de las cuales luego también pasan a integrar la Fundación del Centavo. Es importante comprender el surgimiento del MGRR en el oriente del país en el contexto de la Guerra Fría. Así, en la época en que fue creado el MGRR, la guerrilla había resurgido en el oriente del país, apenas pocos años atrás. De allí que posiblemente la intención de fundar esta iniciativa en Jalapa fue también una estrategia no sólo para mitigar la pobreza, sino para controlar a la población rural y evitar el descontento social.

La filosofía del MGRR proviene de las ideas de Y.C. James Yen, nativo de China, quien afirmaba que había que “acercarse, vivir, aprender, planificar y trabajar al lado de la gente, participando y construyendo con ella”. El MGRR aludía al “desarrollo integral” en el sentido de que los problemas del área rural se conciben articulados y por eso desde el inicio de sus labores en Jalapa, sus representantes comenzaron a trabajar en el mejoramiento económico, la educación,

la salud y la organización de la población adulta. En el área económica, el MGRR se dedicó a dar asistencia técnica a los campesinos, al tiempo que se les fomentaban ideas “cívicas”. En las Memorias del MGRR se destaca que: “En el plano de la organización, reconstrucción rural busca que mediante la misma se ponga de manifiesto el civismo de los campesinos. El valor cívico constituye evidente virtud cuando se relaciona con el cumplimiento de los deberes ciudadanos, mediante actividades de organización a nivel de aldeas, poniéndose especial cuidado en el significado del esfuerzo propio, la ayuda mutua, el cooperativismo, la administración elemental, la comercialización y el manejo de créditos como postulados para que las comunidades se autogobiernen, prosperen y se conviertan en pequeños empresarios...” (MGRR, 1986, p.12).

La idea del civismo que se fomentaba a través del MGRR también casaba con el servicio militar obligatorio al cual estaban sometidos los aldeanos. Lo importante del trabajo del MGRR es que fue la primera asociación de desarrollo que llegó a La Montaña de Jalapa a trabajar con los comuneros y a reorganizar a su población en pequeños grupos y comités. De alguna manera, el movimiento estaba asumiendo las responsabilidades que el Estado debió haber echado a andar.

En los años sesenta, en un inicio los campesinos asociaban la palabra “cooperativismo” con la de “comunismo”. Sin embargo, muy pronto el campesinado local comprendió la diferencia entre ambos conceptos y se acomodó a la institución que acababa de llegar. Los comuneros se percataron de la conveniencia de abrirse a las nuevas ideas organizativas y técnicas que se les presentaban. Cuando el MGRR comenzó a trabajar en San Antonio Las Flores y otras áreas de Jalapa, había mucha pobreza, los caminos eran pésimos y como el maíz y el frijol no alcanzaba para todo el año, la gente emigraba para las fincas de Santa Rosa y regresaban en diciembre. Por supuesto que la migración interna es un fenómeno que el MGRR no logró eliminar, pero sí contribuyó a disminuirlo al crear los espacios para que surgieran pequeños caficultores locales. Así pues, el MGRR introdujo una lógica del desarrollo nueva y de organización social antes inexistente en la zona. Este movimiento introdujo muchas técnicas y cultivos que no se van detallar aquí por escapar a las intenciones de este trabajo, pero lo importante ha sido indicar en qué contexto y en qué ambiente político llegaron las ideas de desarrollo a esta parte del oriente del país (MGRR, 1986, p. 23).

15.1.7. El trabajo socio religioso de las parroquias de la Diócesis de Jalapa

En el presente apartado se expone algunos aspectos de la relación entre los actores religiosos (autoridades eclesiásticas, misioneros, sacerdotes) con la vida de la población

provinciana y su transformación cultural, socioeconómica y política en el periodo que va de la creación de la diócesis, en 1951 hasta 1974; y en las distintas parroquias que conformaron la Diócesis.

Mucho de lo que los sacerdotes hacían en esta diócesis caía en el campo sacramental y de la construcción y reconstrucción física de los templos de cada parroquia, los que habían sido afectados por terremotos y temblores. La monografía de Herminio Guzmán centra bastante de su atención sobre el arreglo y decoro de los edificios (iglesias y oratorios), lo cual es un aspecto importante, pero no el único, pues varios sacerdotes intentaron impulsar pequeños proyectos, bajo una óptica más progresista, la cual era obviamente una excepción a la regla en esta parte de la república.



Figura 11. Campesinos jutiapanecos preparando la tierra, 1956. *Revista Jutiapa.* Órgano del Comité de la Feria. Guatemala, Imprenta Hispania, 1956, p. 20.

A tono con la jerga indigenista y culturalista de los años sesenta, Guzmán refiere que uno de los retos que tenían los sacerdotes de la diócesis de Jalapa era lograr un cambio cultural en los indígenas, hispanizándoles, ya que ellos se encontraban en un “atraso espiritual” (Guzmán, 1969, p. 11). Hacia 1969 (o en el momento de escribir la memoria de los primeros quince años de la diócesis) había 28 curas residentes en la diócesis, quienes se encontraban trabajando para evangelizar y para la “regeneración de las costumbres” (Guzmán, 1969, p. 10).

Tabla 3

Distribución de las parroquias de la Diócesis de Jalapa (1951-1969)

Parroquias de Jalapa	Parroquias de Jutiapa	Parroquias de El Progreso
1. Nuestra Señora de la Expectación, La Montaña	1. Parroquia de San Cristóbal, Jutiapa	1. Parroquia del Señor de Esquipulas (El Progreso, Cabecera)
2. Nuestra Señora de El Carmen	2. Parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, El Progreso	2. Parroquia de Nuestra Señora de El Rosario, Sanarate
3. Parroquia del Sagrado Corazón, El Predio	3. Parroquia de San Juan Bautista	3. Parroquia de San Agustín Obispo, San Agustín Acasaguastlán
4. Parroquia de San Carlos, Alzatate	4. Parroquia de Nuestra Sra. de la Asunción, Asunción Mita	4. Parroquia de Nuestra Sra. De la Merced, Sansare
5. Parroquia de San Luis Rey de Francia, San Luis Jilotepeque	5. Parroquia de Santa Catarina Mita	5. Parroquia de San Antonio de Padua, La Paz
6. Parroquia de Mataquesuintla	6. Parroquia de Santo Tomás Apóstol (Jalpatagua, Jutiapa.)	6. Parroquia de San Vicente Ferrer, aldea Agua Caliente
7. Parroquia de Nuestra Señora de Concepción, Monjas	7. Parroquia de San José El Adelanto	7. Parroquia de Nuestra Señora del Carmen
8. Parroquia de San Pedro Pinula	8. Parroquia de San Juan Bautista, Moyuta	8. Parroquia de San José Obrero (El Rancho)
9. Capellanía de Jesús de la Buena Esperanza		9. Parroquia de La Sagrada Familia (El Júcaro)

Fuente: elaboración propia con base en los registros de administración eclesiástica de la Parroquia de El Carmen.

En el municipio de Jalapa existen tres parroquias: Nuestra Señora de la Expectación con su iglesia que es la catedral; la de Nuestra Señora del Carmen y la del Sagrado Corazón, conocida como iglesia de El Predio. La primera se destinó a atender espiritualmente a la población campesina e indígena que habita en la parte centro occidental del municipio de Jalapa y que localmente se le conoce como La Montaña, en referencia a la comunidad indígena de Santa María Xalapán, mientras que la parroquia de El Carmen ha atendido a personas de distintas identidades étnico-culturales, pero fundamentalmente a los mestizos y ladinos que habitan la cabecera del municipio y departamento de Jalapa. Un religioso entrevistado indica que la asistencia por parte de los ladinos a la Iglesia el Carmen tiene su razón de ser y es que para el terremoto de 1917, la Catedral se dañó, entonces estuvo cerrada mucho tiempo y fue cuando los ladinos optaron por la iglesia del Carmen porque allí se celebraban las misas y se acostumbraron a este templo (C. Albizúrez, comunicación personal, julio de 2019). Herminio Guzmán explica esta división en la

administración eclesiástica local y que cruza con la etnicidad, ya que las personas de la montaña se auto identifican como indígenas y las del pueblo, como ladinas:

La ciudad de Jalapa cuenta con varios templos, uno de ellos es el de la antigua parroquia de Nuestra Señora de la Expectación, conocida más propiamente como Parroquia de la Montaña, por ser el templo al que actualmente concurren los pobladores de la montaña de Santa María Jalapa a realizar sus actos piadosos, precisamente cada 14 de Septiembre y 18 de Diciembre, la primera fecha en que celebran la festividad del Patrón de la Montaña que es el Señor Crucificado, y el día 18 de Diciembre la festividad de Nuestra Señora de la Expectación; en ambas celebraciones los nativos de la montaña efectúan solemne procesión por las calles citadinas, en tanto que con delicados sentimientos de amor a sus imágenes, adornan con silvestres flores tanto el exterior como el interior del templo, es una motivación que llena el ambiente de alegría y en el que se manifiesta el espíritu ancestral religioso de ellos.

Habiendo sido elevada a la categoría de Santa Iglesia Catedral a la llegada de su Excelencia el Señor Obispo Monseñor Miguel Ángel García Aráuz, la parroquia fue trasladada a la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, siempre en esta ciudad, el día 16 de julio de 1952 y así permaneció hasta el 17 de Septiembre de 1962 cuando era su párroco el Reverendo Padre Guillermo Mazariegos, fecha en que fue erigida canónicamente la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen, delimitándose desde aquella fecha las jurisdicciones respectivas, esto es, para la de El Carmen, toda la Ciudad, en tanto que toda la Montaña de Santa María Jalapa para La Expectación...(...)" (Guzmán, 1969, p. 24).

Guzmán no menciona los conflictos parroquiales en la citada Montaña de Sta. María Xalapán (ver apartado 15.2), solamente indica que su administración espiritual había sido "difícil" y agrega que "la obra apostólica se circunscribió al mantenimiento del fervor en los Miembros del Apostolado de la Oración, así como a visitas mensuales a los Oratorios de la Montaña" (Guzmán, 1969, p. 26). Mientras que los sacerdotes se dirigían a las aldeas de la montaña una vez al mes, los indígenas bajaban a la catedral ubicada en la ciudad para asistir a misa y recibir la administración de los distintos sacramentos. Esto obedecía a que, como veremos más adelante, los campesinos rechazaban la presencia permanente de un sacerdote que residiera en sus aldeas.

La Parroquia del Carmen

El padre Juan Antonio Rodas, quien fue párroco de Jalapa por muchos años, desarrolló una labor social interesante. Durante su gestión fundó un ‘Instituto Indigenista’ para dar instrucción pública a niños viviendo en situación de pobreza. Sin embargo, por falta de suficientes fondos para sostenerlo hubo de clausurarse...” (Guzmán, 1969, p.27). No se pudo identificar información adicional que asegure cuántos años duró el citado Instituto, pero resulta ser una iniciativa interesante.

La parroquia de Nuestra Sra. Del Carmen fue administrada por el padre Oscar Orellana Martínez hasta 1956 cuando la retomó el padre Benjamín Moscoso Palencia, quien organizó la Asociación de Guardias del Santísimo, la Hermandad de Jesús Nazareno y la Legión de María. Asimismo, organizó el Movimiento Estudiantil Cristiano con alumnos del Instituto de Varones. Es interesante mencionar que el padre Moscoso fundó un periódico llamado ‘Meridiano’. (Guzmán, 1969, pp.28-29), el cual fue recordado por alguna de las personas que colaboraron con esta investigación (Entrevista 01. Comunicación personal, 10 de junio de 2019). El padre Rodas impulsó también la labor de organización de asociaciones religiosas, como las hijas de María, el Apostolado de la Oración y los Guardias del Santísimo.

Parroquia de El Sagrado Corazón

Se creó esta parroquia pensando en los residentes de los barrios de San Francisco y El Porvenir, del pueblo de Jalapa, los que quedan lejos de la catedral y, a los habitantes les costaba asistir a misa, por la distancia. A esta iglesia se conoció como “de El Predio”. El primer párroco fue el Reverendo John O’Reily, de origen norteamericano (Guzmán, 1969, p. 31). Este padre consiguió fondos en los EEUU para mejorar su parroquia e inauguró un dispensario. Al parecer este sacerdote estuvo poco tiempo y dejó la obra a manos del padre Rogelio Hughes, un sacerdote joven, quien impulsó la labor pastoral en las diferentes aldeas de la jurisdicción parroquial. Asimismo, apoyó el trabajo catequístico y social que desarrollaban las Reverendas Madres de la Orden de San José. Ellas atendían el dispensario e inauguraron un centro de corte y confección para la personas de pocos recursos. Fue idea del padre O’Railey incentivar el deporte entre los jóvenes. Dicho sacerdote, según Guzmán (1969, p. 32) “puso todo su corazón en beneficio de los humildes”.

Parroquia de San Carlos Alzatate

Alzatate era una parroquia pequeña que contaba entre 3 mil y 4 mil feligreses, de ellos un 95.8% indígena, sin señalar etnicidad específica. Aquí el padre Luis Iglesias, realizó una labor tanto pastoral como social. Su antecesor fue el padre Venini. “La parroquia se percataba de la pobreza de la población local, y en tal sentido su orientación fue de beneficencia pues “proporcionó ropa y zapatos a algunas familias, así como alimentos, especialmente pastas, útiles de comedor y medicinas. Se organizó la Cooperativa Agrícola El Arado, con 62 miembros, de los que solamente veintidós siguen asociados.” “Un dispensario médico acaba de instalarse bajo la dirección de la parroquia” (Guzmán, 1969, p. 34).

Parroquia de San Luis Jilotepeque

Según Tránsito Bonilla Chinchilla (1953), la iglesia y el convento de San Luis Jilotepeque (Jalapa), estaban bastante abandonados y destinados a usos no religiosos, por haber pasado a manos de las autoridades civiles desde los gobiernos liberales del siglo XIX. Por tal razón el párroco no tenía donde atender a la gente, ni donde vivir. El autor describe con detalle las carencias de la iglesia y del cura, quien era prácticamente mantenido por los vecinos de buena voluntad (Bonilla, 1953, p. 57).

Entre las asociaciones religiosas de San Luis, se menciona el Apostolado de la Oración, que era, según se dice localmente, de mucha ayuda pastoral pues fomentaba la música, a través de los coros. El citado apostolado procuraba que se mantuviera “vivo el espíritu de piedad” y la predicación”. (Guzmán, 1969, p. 36). Fue párroco de San Luis Jilotepeque, el padre Benjamín Moscoso, quien reparó la iglesia y mandó a construir el Calvario en 1964, concluyéndose en 1966.

El Padre Moscoso instaló un Puesto de Salud, apoyó la Liga pro Salud del Pueblo y a la Cruz Roja. Dentro del campo educativo, promovió cursos de alfabetización en la propia casa parroquial. Asimismo, promovió conferencias de tipo pedagógico-moral para los jóvenes, en las escuelas y con la venia de los profesores. El padre Moscoso “creó un Club Indígena para ilustrar a los campesinos en el mejoramiento de sus cultivos, experimentos en el uso de nuevas semillas y fertilizantes” (Guzmán, 1969, p. 39). Se intentó, sin éxito, identificar a personas que recordasen dicho club.

Parroquia de Mataquescuintla:

La parroquia de Mataquescuintla fue parte de la administración religiosa de Santa Rosa, y mucho después pasó a Jalapa (Maliaño, 2016, p. 207). Guzmán menciona una lista de sacerdotes que atendieron esta parroquia de más de 75 mil habitantes. Señala que por mucho tiempo la población careció de sacerdote y que a eso se debió que la “población enmarcaba sus actos piadosos dentro de un costumbrismo muchas veces incrédulo, sin principios y alejado de las verdades cristianas” (Guzmán, 1969, p. 40). Señala que la labor de los sacerdotes se enfrentaba a “monumentales problemas sociales como son la poca instrucción religiosa y el respeto humano que por lo común caracterizan a nuestros pueblos que no se percatan de su alta dignidad de Cristianos ni de la responsabilidad histórica que como tales les toca vivir en el momento actual” (Guzmán, 1969, p. 41).

Dentro de las obras educativas, se destaca que el padre Guillermo Mazariegos abrió una academia de mecanografía y, según Guzmán, impulsó a las diferentes asociaciones religiosas incluyendo a las cofradías que son mencionadas apenas una vez (p. 42). Es de hacer notar que en Mataquescuintla, existen hasta la fecha varias cofradías, siendo la más grande la dedicada a celebrar al Señor Santiago (Dary, 2016).

Parroquia de Monjas

La parroquia de Monjas pertenecía a la de Jalapa hasta 1952 (Guzmán, 1969, p. 43). García Arauz gestionó ante la Orden Franciscana para que se enviara a un sacerdote de esta orden para atender el pueblo de Monjas, logrando que llegara primero Santiago Meneghello, quien organizó inicialmente la parroquia. Luego, en 1953, llegó el padre David Arbizú, quien gestionó la erección de un nuevo templo. Después de este sacerdote, Monjas fue atendido espiritualmente por el padre Rafael de J. Contreras. En 1957 asumió la parroquia el padre Juan Errasti, quien logró la construcción de la nueva iglesia. Errasti también consiguió fondos para construir la iglesia y tejió nexos con la esposa de Castillo Armas para tal efecto: “Se tocan muchas puertas, la señora Odilia Palomo de Castillo Armas, ex primera Dama de la Nación acude con su ayuda: don León Matzdorf, los Doctores Carlos Fletes Sáenz, Antonio Carías Recinos, Sor Cecilia de la Casa Central y muchos más se expresan bondadosamente en el afán del Sacerdote dándole su ayuda

económica y material” (Guzmán, 1969, p. 45). El padre Errasti, pasó años más tarde, la parroquia de Sansare (El Progreso).

En este pueblo también estaba presente la Legión de María y el Apostolado de la Oración y el cura perseguía organizar cooperativas de producción y de consumo “a fin de mejorar las condiciones económicas de muchos feligreses” (Guzmán, 1969, pág. 45), Sin embargo, no se tiene noticia sobre si, al final de cuentas, tales cooperativas fueron fundadas.

Parroquia de San Pedro Pinula

Esta parroquia, que fue atendida a inicio de los años sesenta por el padre Carlos Antonio Córdón Paredes y luego, por Miguel Ángel Solórzano. La misma era de difícil administración por la acostumbrada tensión entre las cofradías y los sacerdotes que se aborda en el apartado siguiente. Como apuntó un cronista local, la parroquia atravesó “una pluralidad de problemas”, los cuales “no ha permitido un desarrollo más feliz” (Guzmán, 1969, p. 46). Tales dilemas habían desembocado en tantas tensiones que habían hecho necesario un cambio de sacerdote. El grupo del Apostolado de la Oración funcionó como un espacio amortiguador que intentaba si no resolver, al menos, aislar, los problemas entre la Iglesia y las cofradías de Pinula (Guzmán, 1969, p. 47).

Cabe señalar que el archivo parroquial de San Pedro Pinula, sí como el de Nuestra Señora de El Carmen (Jalapa) y el de Mataquescuintla, son los más ordenados y ricos en cuanto a la calidad y antigüedad de los expedientes (registros de bautizos, matrimonios, confirmaciones, defunciones y algunos records de cofradías), hasta la fecha, en cuanto a cantidad de documentos en la vicaría de Jalapa.

Parroquia de San Cristóbal Jutiapa

Desde 1947 hasta finales de años 1960 la gran mayoría de sacerdotes que atendía el departamento de Jutiapa eran extranjeros, una gran parte italianos y algunos norteamericanos. De hecho, “el flujo de religiosos extranjeros continuó durante la década del 40 y los primeros años siguientes” (Calder, 1970, p. 53).



Figura 12 Iglesia de San Cristóbal Jutiapa. Foto C. Dary, 29 de junio de 2019.

La parroquia de San Cristóbal Jutiapa, de relevancia a nivel regional, abarcaba un área bastante grande:

Cuando fue creada la Diócesis de Jalapa en el año de 1951, contaba con los municipios de Jutiapa, Quesada, San José Acatempa, Comapa, El Progreso, Yupiltepeque, El Adelanto, Zapotitlán, Moyuta, Conguaco, Jalpatagua y Pasaco. En 1956 se le agregó el municipio de Moyuta que fue erigido Parroquia con jurisdicción en los municipios de Conguaco, Jalpatagua y Pasaco, años más tarde, en 1959, se formó la Parroquia de San José El Adelanto, asignándosele jurisdicción en los municipios de Yupiltepeque, Zapotitlán, Jerez y Atescatempa (Guzmán, 1969, p. 50).

Los padres franciscanos (italianos) que fortalecieron las asociaciones religiosas jutiapanecas en los años cincuenta y sesenta fueron Clemente Procopio, Tadeo Palmieri, Gerardo Scarpone, Pacifico Barbarossa, Justino Cestone, Bernardo Rufo, Plácido Denisi y el párroco de San Cristóbal, Cirilo Morisco (Guzmán, 1969, p. 51). Estos curas fueron apoyados en su labor pastoral por las madres carmelitas de Santa Tecla (El Salvador). También ellas ayudaron en la labor educativa en el colegio San Miguel. Las agrupaciones religiosas laicas que se mencionaban para esta parroquia eran: la Venerable Tercera Orden, las hermandades del Sagrado Corazón, el Rosario Perpetuo, la Legión de María y la capacitación de Catequistas (Guzmán, 1969, p. 52).

Parroquia de Nuestra Sra. De Lourdes

Esta parroquia fue fundada en 1960, abarca El Progreso (Jutiapa) y aldeas de Jutiapa y Sta. Catarina Mita, administrada por el cura Francisco Jacinto Di Loreto. El primer párroco fue Ricardo Passeri quien trabajó por cinco años. En 1965 asumió la parroquia Bernardo Rufo, “quien se interesó con entusiasmo y cariño por la enseñanza agrícola hacia los campesinos, quienes en virtud de sus consejos aprendieron a utilizar modernos sistemas de cultivos, incluyendo el uso de insecticidas y fertilizantes.” El padre Rufo fomentó las vocaciones sacerdotales y fundó una cooperativa de ahorro y crédito (Guzmán, 1969, p. 53).

Después de Rufo, se hizo cargo de la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, el padre Emmanuel Faraone quien desaprobaba que las festividades patronales estuvieran a cargo de las cofradías y creó un comité de festejos para reforzar actitudes católicas ortodoxas en torno a las celebraciones: “Trabajó sin descanso por hacer comprender que no era conveniente que la fiesta patronal estuviese a cargo de Mayordomías que no dejaban de desvirtuar con su conducta el intrínseco espíritu religioso de la misma, habiendo organizado para el efecto un comité de Festejos que ha venido realizando, año con año, una positiva labor... los festejos patronales tienen ahora su propio espíritu, de acuerdo no con la costumbre sino con el rito religioso que la impregna” (Guzmán, 1969, p. 55).

Guzmán (Idem) destaca que la mayor parte de la labor de los sacerdotes de Jutiapa se enfocaba en mejorar la infraestructura e incentivar el trabajo puramente evangelístico. Los grupos que trabajaban en esta tarea eran: la Venerable Tercera Orden Franciscana, la guardia del Santísimo, la legión de María, el Rosario Perpetuo, los Catequistas y cursillistas de Cristiandad. En todas las parroquias que se describen a continuación, eran estos mismos grupos los que trabajaban, salvo que se destaque uno distinto.

Al igual que en las anteriormente descritas, en la parroquia San Juan Bautista que comprende Moyuta, Conguaco, Jalpatagua y Pasaco todos los sacerdotes eran de la orden franciscana y la mayoría, italianos (Guzmán, p. 57). Uno de los colaboradores con este trabajo señaló: “en 1954, inició en Jutiapa la Legión de María, por el lado de Moyuta y los curas, desde el inicio, se dieron a la tarea de formar a los catequistas, los mandaban a (recibir cursillos en) la Casa Central (en la ciudad de Guatemala) para formarse” (E Quintanilla, comunicación personal, agosto de 2019).

Parroquia de Asunción Mita

Esta parroquia comprendía inicialmente a la de Santa Catarina Mita, Atescatempa y Jerez. Había ocho padres franciscanos italianos que atendían estos lugares y quienes consideraban que “las almas se encontraban sin adecuada dirección ni atención y que el protestantismo hacía avances poderosos entre el pueblo” (Guzmán, 1969, p. 61). En esta parroquia los grupos de laicos en apoyo a la evangelización eran el Apostolado de la Oración y la hermandad del Santísimo Rosario. En esta parroquia las madres carmelitas se dedicaban a la labor educativa. La Parroquia de Sta. Catarina Mita se separó de la de Asunción Mita en 1957 y su primer párroco fue el padre Bruno Cierdello (Guzmán, 1969, p. 65).

Parroquia de Santo Tomás Apóstol

Esta es la parroquia propia de Jalpatagua y que antes formaba parte de la de Jutiapa-Moyuta, pero a partir de 1965 se separó y, desde entonces, atiende a Jalpatagua y Comapa. Desde esta fecha fue dirigida por el padre franciscano Francisco Octaviano Batollini, quien se dio a la tarea de publicar un periódico mensual (Guzmán, 1969, p. 67).

Parroquia de San José El Adelanto

En San José El Adelanto la población se dividía entre católicos y protestantes. Se destaca al municipio como uno de los primeros a donde llegaron los protestantes, procedentes de El Salvador (Cfr Castro, 2002, p. 62). Las asociaciones religiosas continuaban haciendo su trabajo. Se identificaban hasta la década de los sesentas las siguientes: la Venerable Tercera Orden Franciscana; los Cordígeros Franciscanos, Hijas de María, Hermandad del Corazón de Jesús, el Rosario Perpetuo, los Catequistas que son ahora numerosos e intrépidos; la Legión de María, un Coro de niños y los Acólitos” (Guzmán, 1969, p. 70).

Parroquia del Señor de Esquipulas (El Progreso, cabecera departamental)

“A principios del año de 1961 se encontraba como Párroco, el padre Padre Paul J. Sommer, Misionero Maryknoll que la regenteó hasta el 1 de Octubre de 1962.” (Guzmán, 1969, p. 71). Además, se mencionan los nombres de tres curas extranjeros que trabajaban en la parroquia, así como la construcción de un centro parroquial de servicios sociales.

Parroquia de Sanarate

Antes de que se creara la sede obispal de Jalapa, la parroquia de Sanarate comprendía todo el departamento de El Progreso, incluyendo los municipios de Teculután y Cabañas (Zacapa). Luego se creó la Parroquia de San Agustín Acasaguastlán, la cual tenía jurisdicción en los municipios de Morazán y El Jícaro (Guzmán, 1969, p.73). En esta parroquia se intentó instalar una clínica médica parroquial, pero por razones que no indica el autor, fue imposible. Lo que sí se logró fueron clases de alfabetización para adultos.

Parroquia de San Agustín Acasaguastlán

Esta parroquia está situada a 75 kilómetros de la sede diocesana, contaba –quizás hacia inicio de los años 1960- con 17,000 feligreses. La Parroquia permanecía vacante desde 1941 y diez años después, en 1951, se hizo cargo, por disposición del obispo diocesano, el reverendo Guillermo Mazariegos. Cuando este tomó posesión de la parroquia, la residencia parroquial estaba en “total abandono” por lo que este sacerdote tuvo que dedicarse a reedificar muchos aspectos de infraestructura (Guzmán, 1969, p. 75). Mazariegos organizó el Apostolado de la Oración. A inicio de 1961, el padre Mazariegos pasó a otra parroquia dejando a cargo de la de San Agustín al cura Benjamín Moscoso, quien se dio a la tarea de fomentar el crecimiento de las asociaciones religiosas, formación de catequistas, implementación de la Acción Católica Rural, la Juventud Católica Tineca, JUCATI, los Clubes 4-S para jóvenes y señoritas, “en el que recibieron enseñanzas prácticas en agricultura y (educación para el) hogar”. Moscoso tramita la compra de un terreno para instalar una Escuela Parroquial con clínica médica y administra la parroquia citada hasta septiembre de 1963, fecha en que se le traslada a San Luis Jilotepeque por lo que no sabemos si tal clínica fue algún día una realidad (Guzmán, 1969, pp.77- 78). Calder (1970, p. 83), menciona que los franciscanos estadounidenses fundaron clínicas médicas en Jalapa, pero esta información no fue corroborada por otras fuentes ni orales ni escritas. En todo caso, si tal proyecto existió, nunca tuvo la envergadura del trabajo que realizaron entre los ch’orti’ los belgas de la Misión Amigos en Jocotán y Camotán (Calder, 1970, p. 85)

Parroquia de Sansare

Herminio Guzmán señala que en la parroquia de Sansare hubo cuatro sacerdotes, de 1956 a 1962, pero que subsistían con “grandes dificultades” dada la pobreza de la población. A mediados de los años sesenta, la parroquia tenía uso 85 mil habitantes de los cuales 1000 se habían “afiliado a las sectas protestantes” (Guzmán, 1969, p. 79). En esta parroquia, colaboraban

con el padre, el Apostolado de la Oración y la Venerable Tercera Orden Franciscana. El párroco era Juan Errasti fundó la Cooperativa de Producción de Yuquilla y Servicios Varios (CPYSV) que contaba con 200 miembros. Con esta cooperativa colaboraban delegados de Cáritas de Guatemala. Interesa mencionar que, con el ánimo de “mejorar las condiciones sociales de los sectores que impulsan la economía del municipio, la parroquia se ha interesado vivamente en el envío de varios jóvenes a cursillos de formación de promotores sociales de los que ha estado patrocinando la Universidad Católica Rafael Landívar”. El sacerdote Errasti recibió el apoyo del Ministerio de Educación para establecer dos escuelas rurales y, organizó, “junto a varios vecinos, el Comité Pro mejoramiento de la comunidad” (Guzmán, 1969, pp 81- 82).

“En 1965 y con el apoyo de los obispos y pueblo de Alemania se compró un terreno contiguo a la iglesia con la finalidad de establecer una Escuela de Capacitación Laboral. El padre Juan (Errasti) había estado trabajando antes en Monjas (Guzmán, 1969, p. 82). Como se verá en el apartado siguiente, este sacerdote fue quien gestionó la ayuda para las víctimas de la masacre de Sansirisay, en julio de 1973.

Parroquia de Sn Antonio La Paz

Esta parroquia fue encargada al padre Malaquías Murphy, quien además de las labores de evangelización, puso atención en los jóvenes, creando un taller de corte y confección; instalación de “un centro cultural con revistas, televisión y otros medios audio visuales con métodos afines al sistema para la instrucción religiosa. Se interesó a la juventud en el deporte y en juegos recreativos de ajedrez, ping pong” y otros juegos de mesa (Guzmán, 1969, p. 83). El padre Murphy, había estado administrando religiosamente a los montañeses de Santa María Xalapán a inicio de los años sesenta.

Parroquia de Agua Caliente

Esta parroquia fue atendida desde abril de 1965 por el padre Roberto Ross. La parroquia fue anteriormente, parte de la de San Antonio La Paz. (Guzmán, 1969, 85).

Parroquia de Nuestra Sra. Del Carmen (Sanarate).

Esta parroquia se creó en 1964 y se asignó al padre David Arbizú, pero pronto se le envió a otro lugar y se le sustituye por el padre Eugenio Venini quien había estado antes en Alzatate;

luego le sucede el padre Rafael J. Contreras. Guzmán subraya que estos padres tenían que trabajar en un “medio tan pobre” (Guzmán, 1969, p. 87). Una parroquia pequeña de El Progreso es la de San José El Obrero, en El Rancho.

Síntesis de la labor social parroquial: Se ha visto a lo largo de este apartado que, la religión, la práctica católica y la creencia estaba atravesada por el género, la clase social y la etnicidad. Es decir, que dependiendo de estos tres factores, así serían los nexos que una persona tenía con los sacerdotes (o con la iglesia como institución), y así se externaría su práctica religiosa, cuidando con quien había que relacionarse y en qué espacio físico y social.

Lo importante en este lugar es que es notoria la división de la población entre indígenas de la montaña y ladinos del pueblo o bien, entre los campesinos y los residentes de la ciudad, aspecto que se hace muy evidente en Santa María Xalapán y en San Pedro Pinula, ya que para los primeros se asigna una iglesia y para los segundo, otra.

Otro aspecto importante a destacar es que, si bien una mayoría de sacerdotes era conservador, hubo algunos con ideas y proyectos progresistas, aún si la ideología de fondo era indigenista. Así, por ejemplo, el padre Juan Antonio Rodas fundó en Jalapa un Instituto Indigenista para niños de escasos recursos pero funcionó pocos años por falta de suficientes fondos. Se observó que varios sacerdotes, como el padre Rodas fundaron y fomentaron las asociaciones religiosas en la diócesis, muchas de las cuales tenían buena acogida entre las mujeres, como por ejemplo Las Hijas de María, el apostolado de la Oración y Los Guardias del Santísimo. Asimismo, en esta época y por acción del sacerdote Rodas, se abrieron oratorios en las aldeas del área rural (Guzmán, 1969, p. 28)

En algunos casos, los religiosos, ponían atención particularmente en la juventud. Por ejemplo, a partir de 1956, la parroquia de Nuestra Señora del Carmen quedó a cargo del padre Benjamín Moscoso quien organizó a los laicos en varias organizaciones, incluyendo el movimiento juvenil cristiano y fundó el periódico Meridiano, aspecto de sumo interés (Guzmán, 1969, p. 29). Asimismo, por las entrevistas realizadas, se conoce que el padre Carlos Córdón fue quien inauguró e incentivó el deporte (fútbol) entre los jóvenes de la montaña de Santa María Xalapán. En la parroquia de Mataquescuintla se experimentó falta de sacerdotes en los años treinta y cuarenta, hasta la apertura de la Diócesis. Como labor social de los párrocos, de los años sesenta se menciona la apertura de una academia de mecanografía destinada para que los jóvenes aprendieran una actividad útil para sus vidas. Con ello, se puede ver que, aún y si la orientación

política de los sacerdotes que atendieron las parroquias de la diócesis era conservadora, no todos ellos fueron indiferentes ante las necesidades de los pobladores, pues trataron de orientar sus acciones en los ámbitos económico y pedagógico.

Es interesante hacer notar que todos los sacerdotes que evangelizaban en la Diócesis no eran originarios de la región, fue hasta finales de los años sesenta cuando se formaron los primeros dos sacerdotes nativos de Jalapa, uno de ellos (Byron Oliverio Pinto López) estudió las técnicas de catequesis en México y en Cali, Colombia, (Guzmán, 1969, p. 29).

Interesa también mencionar que algunos párrocos tenían que ingeniárselas para mejorar sus parroquias, se documenta acerca de más de algún sacerdote (i.e. John O'Reily), norteamericano que consigue ayuda de Estados Unidos para mejorar la Parroquia del Sagrado Corazón a la cual estuvo asignado.

Rogelio Hughes, el sacerdote que siguió la labor de O'Reily en la parroquia de El Sagrado Corazón (Jalapa) cuando este partió a EEUU; estimuló la labor social de las madres de la Orden de San José, quienes crearon un centro de corte y confección para personas de escasos recursos, así como un dispensario (Guzmán, 1969, p. 32).

Los sacerdotes que en los años 1950 y 1960 atendieron la parroquia de Alzatate abrieron un dispensario médico y la primera cooperativa agrícola. Las cooperativas fundadas por sacerdotes en esta región del oriente del país, duraban poco tiempo porque a ellos se les dificultaba encontrar y formar a personas entusiastas que les dieran seguimiento; “precisamente por la falta de líderes se puede llegar al fracaso porque al sacerdote le será imposible realizar todas las tareas necesarias que requiere la creación y dirección de la cooperativa o ésta puede hundirse después de que el sacerdote se marche. El descuido del liderazgo local parece que ha jugado un papel importante en el fracaso de algunas cooperativas iniciadas por los franciscanos estadounidenses en la diócesis de Jalapa” (Calder, 1970, p. 73). La cooperativa de ahorro y crédito que si ha sido exitosa desde su fundación es la llamada Guayacán en Guastatoya (El Progreso), fundada en junio de 1966, por el sacerdote norteamericano Vicente Haselhorst, quien llegó a la parroquia del Señor de Esquipulas de ese municipio.

En el caso de San Luis Jilotepeque, que es el municipio con mayor número de indígenas en Jalapa, el padre Benjamín Moscoso instaló un puesto de Salud, inauguró la Liga Pro-Salud del

Pueblo y la Cruz Roja. En el campo educativo impartió cursos de alfabetización en la casa parroquial para los jóvenes. Además organizó un club indígena “para ilustrar a los campesinos el mejoramiento de sus cultivos, experimentos en el uso de nuevas semillas y de fertilizantes” (Guzmán, 1969, p. 39). Se requeriría de ulteriores indagaciones para evaluar el impacto social de todos estos proyectos, tarea que escapa a los objetivos del presente trabajo.

15. 2. Descripción de los conflictos parroquiales en la Diócesis de Jalapa

Los conflictos en los que se vio involucrada la Iglesia Católica en Guatemala, desde los años treinta a los sesenta, se pueden dividir en cinco tipos:

a. Pugnas entre los párrocos, las cofradías y otras asociaciones religiosas, las que se originaron en el esfuerzo de la Iglesia por imponerse y fortalecer la autoridad parroquial y eliminar las costumbres paganas (Gómez, 1994, p. 23). Se trataría también de conflictos que surgían cuando los sacerdotes intentaban introducir prácticas católicas ortodoxas en contra de las populares. Este tipo de conflicto fue el más común y recurrente.

b. Conflictos entre el sacerdote y los feligreses en torno a asuntos económicos: el manejo de fondos de las cofradías y los cobros de los sacerdotes por la administración de sus servicios en el terreno espiritual.

c. Problemas ocasionados por la incursión de los agentes religiosos en la política y su influencia ideológica sobre el campesinado.

d. Dificultades entre la Iglesia y la sociedad civil alrededor de la propiedad de la tierra y en torno a las decisiones sobre el tipo de obra o proyecto a realizar en la comunidad. En este caso, se trataría de conflictos que se generaron por establecer quien tenía la autoridad a nivel local: la Iglesia, la municipalidad o la comunidad indígena.

e. Conflictos ocasionados por la reacción de la Iglesia Católica frente al arribo de los protestantes.

La mayor parte de las tensiones habidas entre la esfera de la administración religiosa católica y la sociedad civil respondió al hecho de que, la década revolucionaria implicó una movilización política a nivel nacional, sin precedentes. “Esta movilización y las reacciones que provoca se observan claramente en los conflictos que se desarrollan entre el pueblo católico, la jerarquía eclesiástica y las instituciones de poder local” (Gómez, 1997, p. 28). En las

comunidades rurales, los sistemas tradicionales de poder local usualmente articulaban las esferas civiles y religiosas en una sola. Esta situación se ejemplifica claramente con las cofradías y las alcaldías indígenas. Por ejemplo, en algunos municipios étnicamente mixtos, como en San Luis Jilotepeque, la municipalidad estaba integrada por un alcalde tercero representante de los indígenas. Esta persona era encargada de preservar las costumbres de su pueblo. Para las festividades, el alcalde tercero conjuntamente con los mayordomos de las cofradías -electas por los principales- debían elaborar el programa de festividades de los santos del pueblo (Bonilla, 1953, pp. 19-20). Este sistema se vio trastocado en los años cuarenta del siglo XX.

A continuación se describen varios conflictos que entran en tres de las cinco categorías arriba mencionadas. Los mismos fueron identificados a través de cuatro fuentes: a) bibliográficas; b) hemerográficas; c) archivísticas y d) orales. Hay que hacer notar que en algunos casos se cuenta con una descripción muy breve. En cambio, otros conflictos que involucraron mayor número de actores, así como violencia física y simbólica, tuvieron cobertura mediática más amplia y por eso son descritos con detalle. Asimismo, tales conflictos son recordados por la población local y forman parte de su memoria histórica.

Aunque el periodo histórico central de la presente investigación, fue el de 1951 a 1974, se abordan en este capítulo, algunos casos anteriores. Esto obedece a su interés particular y, porque sirven como antecedente para entender otros casos que se sucedieron después. Los conflictos que se presentan a continuación han sido ordenados de acuerdo a la clasificación antes descrita.

15.2.1. Conflictos entre la Iglesia Católica y las comunidades en torno a las prácticas culturales

a) Disputa entre un sacerdote y las cofradías de San Luis Jilotepeque, Jalapa

El trabajo que John Gillin (1907-1973) realizó entre 1942 y 1948 entre la población poqomam de San Luis Jilotepeque (Jalapa), es muy importante como antecedente histórico-antropológico del tema que se aborda en la presente investigación. La obra de Gillin describe y analiza la situación socioeconómica, cultural y política de un municipio que forma parte de la Diócesis de Jalpa. El autor da cuenta del carácter de las relaciones interétnicas a nivel local, así como de las prácticas religiosas y la cosmovisión de la población, según fuera su identidad étnica. Gillin observó especialmente la calidad de las relaciones entre los agentes religiosos (católicos y protestantes) y la población de este municipio. En realidad, se puede afirmar que la obra de este

antropólogo norteamericano, constituye uno de los pocos estudios pormenorizados con que se cuenta para tener un marco histórico de referencia útil para entender la vida política, sociocultural y religiosa en esta región del país. Es por esta razón que, en este lugar, se resumirán las transformaciones socioculturales que la Iglesia Católica introdujo en San Luis Jilotepeque, así como los conflictos que se generaron entre los sacerdotes y los indígenas, aspectos que fueron observados de manera directa por el autor.

Gillin refiere que San Luis Jilotepeque era un pueblo constituido por una mayoría de población poqomam, la cual expresaba su religiosidad mezclando prácticas y creencias de origen prehispánico con elementos cristianos occidentales. Estas expresiones de catolicismo popular indígena diferían de las de la población no indígena o ladina. Gillin afirmaba que existían dos sistemas de creencias complejos: el de los indígenas poqomames y el de los ladinos.

Además de las diferencias en las creencias, los indígenas tenían formas organizativas propias (las cofradías y la institución de los principales que se articulaba con la alcaldía), las que, de alguna manera, se vieron enfrentadas a la administración religiosa de la Iglesia Católica. Se podría sustraer de esta obra que las tensiones entre los indígenas y la Iglesia se originaban porque los primeros tenían prácticas culturales que se realizaban fuera de los templos y que eran dirigidas por ancianos a quienes la comunidad confería de autoridad y sabiduría. Los indígenas tenían sus propias formas organizativas ancestrales que la Iglesia no comprendía y que buscaba menoscabar para imponer un catolicismo considerado correcto. Para la Iglesia era muy difícil aceptar prácticas culturales y religiosas en torno a los santos, cuando las mismas implicaban danzas, quema de incienso y sobre todo, el consumo de alcohol.

En San Luis existían varios aspectos de la vida indígena al margen de las formas cristianas ortodoxas: las ceremonias agrícolas, la organización de los principales y su influencia en el resto de la sociedad indígena. Los ladinos y los indígenas tenían festividades separadas y en fechas distintas ya que socialmente no les gustaba mezclarse; además de que los primeros tenían una instrucción religiosa católica más formal que los segundos (Gillin, 1958, p.235). La independencia y autonomía que habían tenido los indígenas para organizarse y expresar su religiosidad al margen de la Iglesia se debía, en buena medida a la ausencia de sacerdotes en el pueblo, aspecto que se ha abordado en el apartado anterior. Gillin refiere al respecto que “durante los seis años que mantuvimos contacto estrecho con la comunidad, no hubo sacerdote residente

en ella” (Gillin, 1958, p. 267). De esta cuenta los principales de San Luis funcionaban como “directores, consejeros y funcionarios religiosos” (Idem, p. 236). El sistema de los principales constituía una forma de control social y de administración religiosa que no era reconocida por la Iglesia; se tratada de una estructura organizativa que se fundamentaba en la buena voluntad para participar en tareas y servicios en beneficio de la comunidad; con independencia de la condición de clase y educativa de los individuos que lo integraban (Gillin, 1958, p. 218).

La vida religiosa de los indígenas estaba vinculada con los servicios que debían cumplir en cuanto miembros y funcionarios de las cofradías, forma organizativa introducida por los españoles pero que los indígenas adaptaron a su cultura y que les permitió cierta libertad para continuar con sus antiguas costumbres y perpetuarse (Rojas, 1988). Las actividades de las cofradías giraban en torno al culto que se realiza alrededor de un santo o santa católica, a quien se lleva en procesión en determinada fecha del año. Asimismo, los cofrades se organizan para los rezos y la celebración anual dedicaba a la imagen (santo o santa patrona del pueblo). La fiesta incluía quema de fuegos artificiales, la elaboración de bebidas y comidas que se brindan de manera gratuita a los devotos visitantes. Las cofradías también se encargaban de llevar en andas a los santos de su advocación, de visitar a otros pueblos, a donde habían sido invitados o con quienes se tenía una hermandad religiosa y étnica (Santa Catarina Mita, San Pedro Pinula y San Ildefonso de Ipala, en este caso). Durante la época colonial, casi todas las cofradías de indígenas eran propietarias de tierras, en donde pastaba su ganado.

Las cofradías fueron extinguiéndose en San Luis, como en tantos otros lugares de Guatemala, de manera progresiva. Hasta los años treinta del siglo XX, había en este pueblo alrededor de diez cofradías pero cuando Gillin lo visitó, quedaban cuatro: la de San Luis, la de Santa Cruz, la del 15 de marzo y la del 25 de agosto, esta última –también llamada del ‘cuarto regidor’-, y que tenía la obligación de organizar la fiesta del santo patrono (Gillin, 1958, p. 253).

Así pues, entre los indígenas poqomam, la conservación de las prácticas religiosas estaba a cargo de los principales quienes eran todos varones, y por lo general adultos. Los principales se dividían en dos grupos que correspondían a su vez a la división cultural y geográfica del pueblo, en dos sectores: el de arriba y el de abajo. Habrá que tener en consideración dicha división, a la hora de explicar el conflicto surgido en este pueblo en 1946. Gillin explica en su obra:

La institución de los ‘principales’ es un poco complicada. Hablando con toda propiedad, el grupo ‘constituido’, permanente, está integrado por seis varones: los ‘mayores principales’. Ellos (...) están subdivididos en dos grupos iguales: uno para la mitad de ‘arriba’ y otro para la mitad de ‘abajo’ del pueblo. En cada una de las divisiones del pueblo hay un ‘mayor principal jefe’ y dos ‘mayores principales ayudantes’. Además hay otro grupo más fluido, conocido con el nombre de los ‘principales particulares’. Este grupo está integrado por miembros retirados del grupo constituido, por los mayordomos de las cofradías y por los varones ancianos que gozan del respeto general (Gillin, 1958, p. 240).

Uno de los requisitos para llegar a ser principal era haber servido en una cofradía como mayordomo, o sea, el funcionario de más alto prestigio dentro de esta organización religiosa: “el hecho de no ser mayordomo indica que las oportunidades de llegar a ser ‘principal’ son prácticamente nulas. Como los ‘principales’ controlan la selección de los mayordomos y designan a los miembros de su propio grupo, el servicio en las cofradías sirve como terreno de prueba, para que los miembros del grupo más alto observen el comportamiento de los más jóvenes y sopesen sus capacidades” (Gillin, 1958, p. 255). El poder de los principales sobre los mayordomos de San Luis también es referido por Bonilla (1953).

En 1946, John Gillin y su acompañante William Davidson observaron un incidente que ejemplifica la manera en que la religión, la política y los patrones culturales se articulan en las cofradías y en el sistema de principales. La cofradía de San Luis era la más importante del pueblo. La costumbre regía que la imagen del santo estuviera en la parte baja del pueblo durante cierto número de años. Aquí era honrada en distintas casas, con comidas, bebidas y limosnas. Pasado un periodo de tiempo, la imagen debía subir a la parte alta del pueblo para ser honrada de manera similar y, permanecía aquí por igual número de años que en la parte baja.

Los principales indígenas del pueblo eran quienes tenían la autoridad para designar al primer mayordomo de la cofradía de San Luis, a cuyo cargo y dirección estaban todas las celebraciones dedicadas a la imagen. Pero en 1946, un sacerdote recién llegado al pueblo dispuso que la imagen debía trasladarse de inmediato, de la parte alta del pueblo a la baja y sin terminar el tiempo tradicionalmente estipulado. Esta decisión obedecía a que, de acuerdo al criterio del cura,

el mayordomo de la parte alta era indigno de su cargo, ya que vivía en concubinato. En cambio, el mayordomo de la parte baja, se había casado respetando las reglas y sacramentos de la Iglesia.

La disposición del cura contravenía los periodos de permanencia del santo en cada área del pueblo, y todas las ceremonias y contribuciones económicas que eso implicaba; lo cual molestó sobremanera a los indígenas. Los principales de la parte alta del mismo no estuvieron de acuerdo con las órdenes del religioso y lo desobedecieron. Entones, el cura dispuso que la imagen fuera trasladada al templo católico ubicado en el centro del poblado, “por tal razón, el 3 de julio, domingo, la imagen fue llevada ceremoniosamente de la casa de cofradía a la iglesia, e instada cerca del altar. Sin embargo, la actitud de los indígenas era un poco hosca o contrariada” (Gillin, 1958, p. 262). En la decisión del sacerdote también operó un criterio económico ya que se enteró por algún vecino indígena acerca de la cantidad de dinero que la imagen de la cofradía era capaz de reunir; de esta cuenta decidió que el dinero ingresara a la iglesia y que no quedara en manos de la cofradía. En muchos pueblos en donde existían las cofradías, los sacerdotes era beneficiados por aportes que estas hacían para su mantenimiento (Dary, 2016). Durante las fiestas religiosas de los indígenas de San Luis, “todos los gastos eran cuidadosamente sacados de la tesorería (de la cofradía), creada con ingresos de contribución voluntaria, pero contribución que esta gente tenía como sagrada y preferente. De ahí también salía lo destinado a los señores Párrocos en calidad de ayuda a sus menesteres religiosos” (Bonilla, 1953, p. 20).

Por su parte, los ladinos locales no estaban al tanto de cómo funcionaban las cofradías indígenas ni mucho menos el sistema de los principales (Gillin, 1958, p. 218), afirmación que es extensiva a los sacerdotes. Este desconocimiento cultural por parte de los curas, fue la base del conflicto acaecido en San Luis: “el único problema estribó en que el sacerdote (que es joven, e inexperto a pesar de su ilustración) no logró comprender cuán profundamente arraigado está el sistema de cofradías y sus ramificaciones en San Luis” (Idem, p. 263). Con este problema, los principales se dividieron en dos bandos, lo mismo pasó con el pueblo indígena: “en uno (bando) se agrupó la mayoría, que sustentaba el criterio de que la imagen debía permanecer en la cofradía en la cual se hallaba; en el otro bando, que era el minoritario, se pensaba que lo dispuesto por el sacerdote era lo mejor que podía hacerse” (Gillin, 1958, p. 264).

El pueblo ladino de San Luis Jilotepeque se dividió en facciones tras las disposiciones del sacerdote respecto a la imagen. El alcalde, quien era del partido democrático (oficial) respaldó a

la cofradía y ordenó que la imagen de San Luis se trasladada de regreso a la parte alta del pueblo. El sector ladino conservador respaldó al cura.

Un indígena con cierto liderazgo respaldaba al sacerdote, así como también a la candidatura de un ladino conservador dueño de la farmacia, para presidente del comité pro restauración del templo; actitud que contrarió al alcalde, quien era del partido oficial. Como represalia por la actitud de este líder indígena en pro de la decisión del cura, su casa fue agredida por los indígenas de la cofradía contrarios al sacerdote; la puerta de la vivienda fue derribada a machetazos, mientras que amenazaron al dueño, quien corrió a refugiarse al templo católico. Los indígenas de la cofradía escribieron al arzobispo de Guatemala para que los apoyara en el mantenimiento de sus costumbres respecto a los santos, sin obtener respuesta. El sacerdote, por su parte, hizo lo suyo para bloquear la fiesta del santo patrono, negándose a asistir, con lo cual también se cancelaban los bautizos y matrimonios que suelen celebrarse en tal ocasión, en muchos pueblos. En un claro desafío a la Iglesia, los principales dijeron que ellos mismos dirigirían las plegarias en la iglesia “si el sacerdote persistía en su determinación de abandonar los feligreses” (Gillin, 1958, p. 266). El antropólogo Gillin refiere que este evento hizo notar que “la lucha contra las cofradías de San Luis es un asunto muy delicado” (Idem). En efecto, la cofradía, como organización social y religiosa y como expresión del poder local, podía hacer difícil el trabajo de los sacerdotes que exponían “una versión moderna del catolicismo en un pueblo indígena: aunque, por otro lado, la cofradía puede ser muy importante por su éxito eventual porque ha jugado un papel esencial en la preservación de la religiosidad básica de la gente y un vestigio de su catolicismo” (Calder, 1970, p. 64).

Del conflicto anterior, Gillin sacó importantes reflexiones, entre ellas que “las creencias y las prácticas del ‘culto a las imágenes’ tienen mayor poder entre la población que los preceptos de la doctrina oficial de la Iglesia”; que en San Luis –como podría decirse también de otros pueblos con población indígena-, funcionaba “una versión rural de la religión cristiana, ‘desarrollada domésticamente’, puesto que hay pocos individuos ‘instruidos’ de modo apropiado en la fe, y gran parte de la doctrina se ignora” (1958, p. 267).

Como se verá más adelante, los conflictos no obedecían solo a una falta de comprensión del catolicismo popular por parte del sacerdote, sino en realidad, a la ignorancia acerca de la forma compleja en que esta se organizaba mezclando instituciones civiles con las religiosas; y en

donde existían autoridades indígenas locales a quienes, tanto las autoridades civiles ladinas como las religiosas, tendían a tener a menos simplemente por ser indígenas.

Un oficio de la Iglesia fechado el de abril de 1946 se refiere a las cofradías de Chiquimula. El mismo ofrece la impresión de un conflicto entre la Iglesia y la población debido a varias razones: a) a la Iglesia Católica no aprobaba que las personas en condición de concubinato tuvieran cargos en las cofradías; b) desaprobaba el uso que las cofradías hacían de ciertos ornamentos (ejemplo: la corona de la virgen) para usos profanos. Este caso se trata en una nota dirigida al Pbro. Cristóbal Ramírez y firmada por el pro-secretario (AHAG, Fondo Diocesano, oficio # 129).

Otras disputas similares a la de San Luis Jilotepeque fueron las siguientes:

En 1945, los indígenas de Jutiapa solicitaron el cambio de sacerdote, ya que le acusaban de “oponerse a las costumbres del pueblo y, de este modo, beneficiar a los evangélicos” (Gómez, 1994, p. 142).

En 1947, un sacerdote de Mataquescuintla (Jalapa) quiso suprimir la visita de San Francisco de Juncay, un santo que era llevado de Santa Rosa hasta Mataquescuintla, en donde solía hacer la visita al patrón Santiago. El sacerdote no estaba de acuerdo con esta costumbre porque según su parecer “era motivo únicamente de borracheras y comilonas”; también intentó suprimir la venta de reliquias dentro del templo (Gómez, 1994, p.156).

En 1950, “el Secretario del Gobierno Eclesiástico encargó al Padre Arbizú, de Sanarate, que no permitiera costumbres paganas. Pero el sacerdote no tuvo ningún éxito y, pasada la Semana Santa, debió informar sobre los conflictos violentos que tuvieron lugar en su parroquia entre dos grupos rivales, uno de los cuales contaba con su apoyo” (Gómez, 1994, p. 165).

b) Conflicto en torno a la utilería religiosa en Santa Catarina Mita, Jutiapa

En 1947 ocurrió una seria confrontación entre los feligreses y el cura de Santa Catarina Mita (Jutiapa) a quien los primeros acusaron de ladrón. Resulta que un grupo de feligreses de Santa Catarina Mita denunciaron al P. Schumacher por ladrón, a raíz de que éste se llevara de la iglesia dos copones para la visita pastoral de Asunción Mita. Por este motivo, el 29 de mayo de tal año, el Canciller del Gobierno Eclesiástico tuvo que enviar al Ministerio de Gobernación y Justicia un informe sobre los derechos del párroco con respecto a los bienes sagrados y

parroquiales. El informe había sido solicitado por el gobierno para el proceso que se instruía. Exponía el Canciller que los párrocos, como responsables de estos bienes, tenían facultades para usarlos y trasladarlos conforme a las necesidades de las iglesias a su cargo. El 4 de agosto, el Secretario de Primera Instancia del Departamento de Jutiapa, visto el informe de la Curia, archivó el expediente contra el P. Schumacher, por considerar que no existió robo alguno (Gómez, 1994, p. 154).

c) Una Semana Santa polémica en San Agustín Acasaguastlán, El Progreso

Se ha argumentado que los sacerdotes carecían de las destrezas o de la preparación necesarias para entender a los pobladores rurales y pronto chocaron con sus prácticas culturales, su religiosidad popular y sus formas organizativas (Chea, 1988, p.87; Falla, 1972, 1978). En San Agustín Acasaguastlán, pueblo de origen colonial, con población indígena (probablemente alaguilac), mestiza y ladina; se acostumbraba a celebrar la Semana Santa, de una manera no bien descrita por las fuentes, pero que, probablemente era similar a la de Morazán (El Progreso), en donde los campesinos solían llevar y traer a los santos de la iglesia a las aldeas en peregrinaciones. Esta tradición todavía se practica en varios pueblos del país. Pero lo que se hacía para el domingo de Resurrección era llevar en andas a San Pedro, del atrio a la puerta y viceversa, varias veces, lo cual era una tradición que no era aceptada o comprendida por los sacerdotes (P.C. Albizúrez, comunicación personal, junio de 2019).

Un oficio de la Iglesia de 1946, prohibió a los vecinos de San Agustín Acasaguastlán, la celebración de la Semana Santa, según sus costumbres. Según la jerarquía católica la manera en que la gente de este pueblo celebraba esta sagrada fecha, tenía aspectos que rayaban en lo pagano y “hasta blasfemo”: El Oficio 147, del 13 de abril de 1946, denota cierta pugna entre la Iglesia y los vecinos de San Agustín Acasaguastlán por la forma de celebrar la Semana Santa. La carta del canciller de la curia va dirigida a la Sra. Soledad O. de Ayala y los demás firmantes, residente de este pueblo, y va del tono siguiente:

En respuesta al atento Memorial que con fecha 31 de Marzo del año en curso enviaron Uds. Al Excmo. Señor Arzobispo, me dirijo a Ud. y por su medio a los demás firmantes para comunicarle, en nombre de su Excia, que este Gobierno Eclesiástico de NINGUNA MANERA LES AUTORIZA para celebrar la Semana Santa en la forma que indican en su

memorial, porque este Gobierno Eclesiástico está en antecedentes de lo profano y hasta blasfemos que antaño eran esos actos en San Agustín Acasaguastlán.

Por otra parte, me encarga su Excia, decir a Ud. y a los demás firmantes que la celebración de la Semana Santa en esa parroquia quedará autorizada en la forma piadosa y correcta, según el verdadero espíritu cristiano, que la dejó el Exmo. Obispo Auxiliar de Quetzaltenango cuando estuvo de párroco en San Agustín. Firma del canciller (AHAG. Fondo Diocesano, Oficio # 147).

Al parecer la población de San Agustín se resisitó ante esta medida, pues siete años después se registra una nueva confrontación entre esta y el sacerdote. Jim Handy refiere esta situación ocurrida en abril de 1952, indicando que la población estaba furiosa porque el cura les impedía realizar sus celebraciones. El sacerdote tomó las llaves, cerró el templo y huyó del pueblo. Entonces los pobladores recurrieron al gobernador para que aquellas fueran devueltas y se pudiera abrir las puertas de la iglesia; acción que finalmente se logró. Los cofrades estaban apoyados por la liga campesina local. Cuando se vieron libres del sacerdote, la gente gritó ¡viva el pueblo que manda!:

In the village of San Agustín Acasaguastlán... (---) the new village priest attempted to stop holy week demonstrations because of the pagan customs associated with it. He was forced to flee the town in the face of angry peasants but locked the church and took the key with him. It took a delegation of peasants to the governor and his intervention before the priest agreed to give up the key, In this instance, the peasant league supported the cofradías, and it was apparent that many in the village saw the victory as a triumph for the community as a whole. The subsequent meeting to finish arrangements for holy week was interspersed with many cries of 'viva el pueblo' and 'viva el pueblo que manda' (Handy, 1988, p. 720).

d) Más que un repique de campanas: el sacerdote y el poder local en Jutiapa

En 1955, la comunidad jutiapaneca entró en conflicto con un sacerdote norteamericano, con ideas modernizantes. En este caso, el cura consideró que el exagerado repique de campanas para anunciar el fallecimiento de una persona era innecesario; además de que debía darse solo cuando el difunto hubiese sido un buen católico; es decir, había ser merecedor de los repiques. Entonces como el jutiapaneco fallecido no había sido de conducta ejemplar, según los criterios de

la Iglesia, el cura “proyectó restringir el tañido de las campanas de la iglesia (...) lo cual se tiene como un requisito para que el alma pueda entrar en el cielo- únicamente a los casos de aquellas personas que él juzgaba como buenos católicos” (Calder, 1970, p.103). El padre deseaba fomentar un catolicismo correcto y producir mayor asistencia a las misas, pero el hecho de haber restringido el repique de campanas produjo una situación de violencia entre el sacerdote y los parientes del difunto, quienes decidieron hacer sonar las campanas de la iglesia a pesar de la prohibición del cura.

Durante la disputa los hombres la emprendieron a empujones contra el párroco y dañaron algunos bienes de la iglesia. El párroco decidió tomar un camino legal y presentó su demanda en el juzgado municipal. Sin embargo, el secretario municipal estaba de parte de los defensores de los acusados por el párroco, con el apoyo del alcalde, quien había tenido a su vez otras disputas con él. Parecía que el caso nunca iba a llegar a los tribunales. Pero entonces el sacerdote informó al gobernador departamental acerca de su problema. Como consecuencia, el secretario fue amonestado severamente y el caso fue decidido en favor del sacerdote, a quien se le pagaron daños y perjuicios.

El alcalde en este caso tenía considerable cuello con ex compañeros de colegio que ocupaban puestos ministeriales, pero se vio imposibilitado de usar estas influencias ante la resolución tomada por el Gobernador. El párroco en este caso tenía un cuello algo especial con el gobierno nacional, simplemente por ser cura. El Jefe de Gobierno era conocido como un devoto católico, así que cualquier medida en favor de la Iglesia y sus sacerdotes era seguro que encontraría eco favorable en las más altas esferas del gobierno nacional (Durstun, 1972, pp. 91-92).

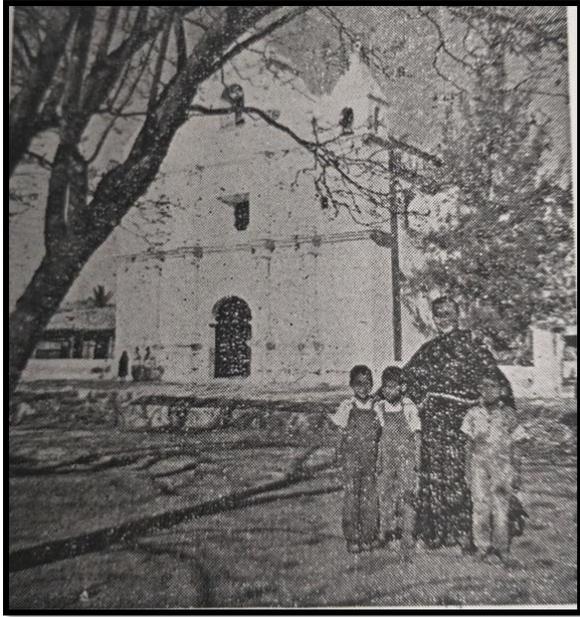


Figura 13. Sacerdote franciscano junto a tres niños frente a la Iglesia de Jutiapa. Fuente: Carrillo R., S (1956). Jutiapa. *Revista Jutiapa*. Organo del Comité de la Feria. Fotograbado de Medardo Ortiz, p. 6.



Figura 14. Iglesia de Jutiapa (Jutiapa). Foto: Claudia Dary, julio, 2019.

Este caso es interpretado por Durston como una forma de ejemplificar cómo funcionaba el poder local en Jutiapa en torno al gobernador y la élite local conservadora apoyada por la Iglesia, en desmedro de la autoridad del alcalde de la localidad. Es interesante subrayar que la disputa tuvo

que ser llevada a los tribunales para que fuese resuelta, y aun ahí el sacerdote pasó momentos difíciles, ya que había enajenado a muchos en la estructura del poder local” (Calder, 1970, p. 104).

15.2.2. Conflictos ocasionados por la incursión de los agentes religiosos en la política y su influencia ideológica sobre el campesinado

a) El fantasma del comunismo

El impacto político de la Guerra Fría se hizo sentir en toda la república y el área rural del Oriente del país no fue la excepción. Las ideas sobre la presunta malignidad del comunismo aparecen desde 1945. Asimismo, por este mismo año, se incentivó la actividad de los partidos políticos en el área rural, aspecto que anteriormente había sido casi inexistente.

En 1946 los campesinos de las montañas de Jalapa escribieron a Monseñor Rosell protestando contra el Padre J.A. Rodas, su párroco, quien presuntamente les acusaba de comunistas:

“La Comunidad de Indígenas de las Montañas de Jalapa escribieron a Mons. Rossell para protestar contra el comportamiento del P. Rodas, al que acusaban de maltratarlos de palabra y de cobrarles impuestos altísimos, sin tener en cuenta que le proporcionaban una casa totalmente gratis. Por todo esto solicitaban su remoción, para evitar más dificultades entre ellos mismos, pues —señalaban— ‘algunos catequistas, por insinuación de él, tratan de disociarnos pretextando que nos catalogaran de comunistas por solo el hecho de no estar de acuerdo con varias cosas que estimamos fuera de toda moral cristiana.’ Hay que señalar que por primera vez aparece el término ‘comunista’ en estos conflictos. En torno a la misma idea se manifestaron los defensores del P. Rodas, cuando escriben: ‘ojalá que esta ola de inconformidad que nos azota por todos lados no continúe abriendo abismos en el seno de la familia guatemalteca’. También es significativo y novedoso, que los jalapeños enviaran esta noticia a El Libertador” (Gómez, 1994, pp. 145-146).

Es importante señalar pues, que a partir de 1945 es cuando aparece un factor claramente político en la lista de factores que producían conflictos entre los sacerdotes y las comunidades. A partir de este año en adelante, las alusiones al comunismo y anticomunismo serán cada vez más frecuentes y graves. Esto implica la politización de las relaciones sociales en las comunidades y de las que ya existían entre los agentes religiosos y la población a la que debían atender:

El Ministerio de Gobernación se quejó el 23 de febrero, a Mons. Rossell de que varios religiosos estaban haciendo política –por ejemplo, en Sanarate o en Jutiapa-, con el pretexto de combatir ‘lo que se ha dado en llamar ‘comunismo’, doctrina que en Guatemala nunca ha existido y que el Gobierno es el primero que se empeña en combatir (Gómez, 1994, p.147).

...al tiempo que los partidos políticos se introducían en las comunidades, los conflictos se multiplicaban y alzaban un grado de violencia hasta entonces desconocido; no en pocos sitios había llegado a peligrar la integridad física de los sacerdotes, por ejemplo, en San Agustín Acasaguastlán o en Santa María del Naranjo (Gómez, 1994, p. 165).

En 1952, el Ministro de Gobernación envió a la curia una protesta porque durante el sermón, el sacerdote de Quezada (Jutiapa), padre Justino Chasqui, de la OFM (franciscano) atacaba al gobierno y a la Reforma Agraria. La Curia Arzobispal contestó negando las acusaciones y defendiendo al sacerdote apuntando que “muchas veces se tergiversan las predicaciones, de carácter religioso, contra el comunismo, confundiéndolas con ataques al Gobierno o a los partidos políticos” (Gómez, 1994, p. 173).

Las acusaciones contra los sacerdotes por sus actuaciones políticas continuaron, y, de este modo, el Ministro de Gobernación volvió a dirigirse al Secretario del Arzobispado, para remitirle el mensaje recibido, el 29 de octubre, sobre los sucesos del 26 del mismo mes en la iglesia de la cabecera de Jutiapa, en el cual el Jefe de la Guardia Civil dice que un Padre franciscano ‘antes de salir en procesión predicó un sermón y entre otras cosas dijo que ‘Rusia estaba interesada en que Guatemala sea comunista y que no se dejaran engañar: que había que pedirle a Cristo Rey que no permita tal cosa’. El Ministro volvía a pedir que se evitasen estas manifestaciones (Gómez, 1994, p. 173).

Varias notas de prensa de esta época también reportaban que los sacerdotes se estaban inmiscuyendo en política. El asunto iba en escalada y adquiriría matices violentos, fenómeno que Gómez (1994) analiza comparando casos en distintas partes de la república. En varios municipios en donde la población era proclive al gobierno de Árbenz, hubo amenazas contra los sacerdotes. La feligresía se indisciplinó en contra de los párrocos que predicaban contra las autoridades. Frente a todo ello, la jerarquía eclesiástica emitía oraciones y proclamas anticomunistas, como la famosa Carta Pastoral ‘Sobre los Avances del Comunismo en Guatemala’, de Mons. Rossell y

Arellano. Es dentro de este marco de tensión entre la iglesia y el gobierno que deberá comprenderse el conflicto que se describe a continuación.

b) El fusilamiento de campesinos en La Toma, Jalapa

Durante el segundo gobierno de la Revolución, los campesinos orientales en general, y del departamento de Jalapa, en particular, se dividieron entre quienes apoyaban al gobierno revolucionario y quienes se oponían a él. Mientras unos, como los de la comunidad agrícola San Antonio Las Flores (Mataquesuintla) fueron detenidos y acusados de comunistas, otros fueron tildados de “cangrejos” (que caminan para atrás) o anticomunistas (Morales, s.f). La confusión que hubo en Jalapa y otros sitios del oriente en torno a la Reforma Agraria ocurrió debido a que para poder implementarla, se crearon nuevos comités agrarios locales (CAL) y los comités agrarios departamentales (CAD). En algunos casos, las organizaciones campesinas, como las históricas comunidades indígenas –como es la de Santa María Xalapán involucrada en este caso-; que administran sus tierras comunales, estuvieron en desacuerdo con la formación de estos comités porque las vieron como un desafío a su autonomía y forma organizativa ancestral, la cual es dirigida por sus autoridades ancestrales tradicionalmente electas (Handy, 1988a, pp.172-175). Muchas comunidades, por falta de información oportuna y adecuada, interpretaron la Reforma Agraria y el comunismo; como estrategias para disponer de sus posesiones, desde la tierra hasta sus propias mujeres. Estos conflictos, más la intervención norteamericana, la oposición política interna y la ideología anticomunista, contribuyeron a derrocar definitivamente al gobierno de Árbenz. Estos comités agrarios “llevaron el peso de la Reforma Agraria y lucharon, contra los terratenientes, en la denuncia de tierra ociosa y en el reparto y adjudicación de la tierra. Por ello a la caída del Gobierno fueron los que llevaron el peso de la represión. La mayoría de sus miembros fueron asesinados” (Paz, 2014, p. 186).

Los opositores políticos del gobierno de Jacobo Árbenz tuvieron tres grandes aliados: la embajada norteamericana, la Iglesia Católica y la prensa escrita. Monseñor Mariano Rossell y Arellano y sus seguidores, ya fueran laicos y religiosos, creían que las medidas sociales del gobierno de Árbenz conducirían al país al comunismo. Estos sectores antagónicos planificaron expulsar al presidente y organizaron la contrarrevolución. Como es bien conocido, con el apoyo del gobierno de Estados Unidos, el coronel Carlos Castillo Armas lideró una invasión vía terrestre que entró a Guatemala por varios puntos de la frontera con Honduras (Gleijeses, 1991; Krenn & Streeter, 2008).

Las personas de la tercera edad de la comunidad de Santa María Xalapán recuerdan que la última semana de junio de 1954 se dio un acontecimiento de violencia por el cual 17 hombres campesinos fueron fusilados. Entre los planes de Castillo Armas y los contrarrevolucionarios, se encontraba el lanzamiento de bultos con armas desde varias avionetas, a las que el ingenio chapín llamó “sulfatos”. Esto, por supuesto, para que sus aliados las tomaran en tierra y lucharan contra el ejército (Putzeys, 1976; Flores, 1974). Esta operación estaba contemplada en el Plan Azul de los liberacionistas. La operación funcionaría exitosamente para ellos, en algunos lugares de Zacapa y Chiquimula, pero en Jalapa falló por varias razones: los campesinos no estaban preparados y porque hubo un mal cálculo cuando se lanzó el paquete con el armamento. Además, muchos campesinos no estaban enterados acerca del envío que iba a caer en el campo.

Según algunas personas entrevistadas, en aquel triste día de finales de junio de 1954, cuando cayó el paquete, muchos campesinos huyeron a las montañas atemorizados. El gobierno de Árbenz al enterarse de los movimientos contrarrevolucionarios en el oriente, desplegó al ejército para buscarlos. Fue así como se adentraron los soldados en la montaña de Jalapa y comenzaron a indagar acerca del lugar en dónde estaban escondidos quienes apoyaban a Castillo Armas. La gente al enterarse de que les buscaban, comenzó a abandonar sus casas y se escondía en los hogares de otros campesinos.

Algunas personas mayores residentes en varias aldeas de la Comunidad de Santa María Xalapán recuerdan que una avioneta dejó caer un gran paquete que contenía armas. Esto sucedió en el sitio o aldea Miramundo, de la montaña y municipio de Jalapa. Un vecino de la aldea La Laguneta explicó que las armas cayeron por equivocación en ese lugar y que el error se atribuyó al aviador Carlos Cheesman (Perfecto González, comunicación personal, 21 de septiembre, 2019). Según, Putzeys (1976), uno de los aviadores era, efectivamente el citado Cheesman y otro fue Alfredo Silva Romero. Según el autor liberacionista, Cheesman sobrevoló Ipala, muy cerca de Jalapa, el 25 de junio de 1954, pero no hace referencia explícita a los fusilamientos en La Toma (Putzeys, 1976). El diario *El Espectador*, del 9 de julio de 1954 refiere que 17 personas fueron “desenterradas” en la “Loma”, Jalapa. El cambio de nombre de la localidad obedece al desconocimiento de la región por parte de los periodistas.

Algunos vecinos residentes en el caserío La Laguneta (municipio de Jalapa) recuerdan que había un sacerdote, David Arbizú (o Albizú), ferviente anticomunista, quien les había indicado a los campesinos que estuvieron pendientes ya que les iba a enviar un lote de Biblias y

que estuvieran atentos a la llegada del paquete. Según el señor González, el envoltorio con las Sagradas Escrituras no era tal, sino un envío de armas.

Cuando pasó lo de Miramundo yo tenía 14 años, recuerdo que fue un sacerdote el que encabezó el movimiento: el padre David Albizú fue el que vino acá e hicieron una reunión en casa de mi abuelo Sabino González. Ellos (los padres David y Juventino Albizú) eran descendientes (originarios) de Montañitas, El Progreso.

Ese día, yo estaba ordeñando una vaca (porque mi abuelo fue ganadero) y fíjese que en eso estaba con otro primo, cuando oí que el padre Albizú le dijo: ‘Mirá Sabino, te voy a mandar unas cuantas Biblias’, le dijo. Y te las voy a mandar bien arregladas. Buscá dentro de los efectivos que son del ejército de aquí para que ellos les den entrenamiento de cómo van a usar las Biblias (¡que eran las armas!), ¿verdad? – Nosotros éramos patojos y no entendíamos porque iban a mandar tanta Biblia y por qué los del ejército nos tenían que venir a enseñar cómo leerlas. Así se quedó. De repente vino un envío, y ese envío lo trajo el papá de J. R. Sandoval Portillo. El papá de él trajo el mensaje, que se fueran hacia La Toma, porque allí iban a tener una reunión, que tal que allí en ese campo de fútbol que está allí adelante fue donde se reunieron y allí venía el avión que le decían el sulfatío, y vieron que tiró algo. Y dijeron: ‘eso fue lo que el padre David nos mandaba!. Pero, ¿qué pasó? ¡Que se equivocaron de lugar!. El lugar era aquí (Lagunetas, El Durazno y La Toma) donde iban a caer, no era allá (en Miramundo). Pero el aviador, Carlos Cheesman se equivocó. Por ese entonces se escuchaba el programa de *La Media Noche*, le llamaban. Se escuchaba en uno de esos radios de aquellas grandes baterías, mi abuelo tenía uno de esos y se ponía a oír los mensajes de *Las Voces de la Media Noche* en la Radio Liberación. A través de esa radio es que recibían instrucciones, cuando se dieron cuenta que las armas no cayeron acá, no que en Miramundo, para allá corrieron todos (los campesinos). La gente que peleó fue gente de aquí, no de Miramundo. Las armas cayeron en Miramundo, y la gente de la Toma, Lagunetas, Sanyuyo, Izotes, Buena Vista, Carrizal, La Paz, etc., las fueron a rescatar (Perfecto González, comunicación personal, 21 de septiembre de 2019).

La persona que ofreció el testimonio anterior explicó que en los años 1950 comenzó el divisionismo político en la Montaña de Santa María Xalapán porque unos campesinos eran

simpatizantes del partido de gobierno (Partido de Acción Revolucionaria) mientras que otros iban por la línea anticomunista que impulsaba el liderazgo de la Iglesia Católica, junto a otros grupos conservadores encabezados por Castillo Armas. El abuelo de la persona cuyo testimonio citamos y, el sacerdote Albizú, formaron un grupo de campesinos anticomunistas en las aldeas Sanyuyo, Los Izotes, La Paz, El Durazno, Araisapo, Buena Vista y otros lugares. En ese entonces, según el entrevistado, se había formado la Liga Obrera, la cual era apoyada por la Iglesia Católica. Los integrantes de esta Liga formaron el batallón anticomunista en la Montaña. Pero había otras aldeas cuyos habitantes pensaban de manera diferente y que le apostaban a las reformas del gobierno de Árbenz, por ejemplo, en las aldeas La Fuente, El Paraíso, Sashico, Sansurutate, Tierra Blanca y El Rodeo.

Un vecino de la aldea La Toma, quien hoy tiene 91 años refiere que “el 23 de junio cayeron las armas en Miramundo, y eso está bien cierto, el 24 de junio fue la guerra en Santa María Xalapán, el 25 de junio fue que mataron a los González, así se llamaron ellos, y tenían 12 hombres agarrados, allí entre esos 12 estaba yo. Para eso ya habían matado a los 17.”(Sr. Canté, comunicación personal, 16 de septiembre de 2019).



Figura 15. La Toma y Miramundo, dos lugares que fueron escenario del enfrentamiento armado entre el ejército y los anticomunistas del 23 al 27 de junio de 1954.

La señora Lencha tenía 11 años de edad por el tiempo en que cayeron las armas en Miramundo. Ella expresó que nunca olvidará la convulsión social que se ocasionó en su aldea

(Guacamayas) a fines de junio de 1954 porque cuando los campesinos escucharon que el ejército andaba buscando a quienes habían recogido las armas que cayeron desde el cielo, salieron huyendo, corrían a pie o a caballo y se fueron a esconder al monte o casa de conocidos que vivían en otros lugares:

A los señores los fueron a sacar de una casa, no recuerdo si fue en (la aldea) Guacamayas o en La Toma donde estaba esa casa donde estaban encerrados. Allí llegaron los militares. De allí los fueron a sacar.

Recuerdo a una señora joven, llamada Cecilia: andaba con sus dos hijitos, uno apenas recién nacido en brazos y mi abuelita (doña María Perfecta) le dio refugio porque su esposo, don Chepe, había salido huyendo.

De esos que murieron, había conocidos de nosotros, recuerdo a los dos más jóvenes, tenían entre 14 y 16 años: Antonio y Eulogio. Por alguna razón, después se ordenó que a los muertos los desenterraran y así nos dimos cuenta que Antonio todavía llevaba en la mano su pañuelito. Para el día de San Antonio (13 de junio), él le había ido a cortar unas varitas a mi abuelita y ella siempre las guardó en recuerdo del jovencito.

A los 17 hombres los mataron frente a un poste, cerca de donde está la escuela. Fue gente que murió inocente” (Florencia Raymundo, comunicación personal, 14 de agosto de 2019).

En aquellos momentos el ejército había rodeado el área del municipio de Jalapa conocida como La Montaña, para controlar a sus opositores. Los soldados de Jutiapa fueron llevados a Jalapa para ayudar a combatir a los presuntos anticomunistas. Un vecino de la aldea El Pito recuerda con amargura que los “comunistas” estuvieron tres días en su aldea:

El tercer día organizaron los comunistas, a toda la gente, la recogieron toda y los formaron para fusilarlos. Tercer día, y yo como estaba chiquito... en ese llano los formaron. Allí dónde nosotros, arriba, donde es la iglesia allí estaban formados. ¿Hasta dónde llegaba la formación?, sólo Dios sabe. Y como mi abuelo era un hombre rico, él tenía maíz suficiente, tenía cuartos de maíz, del año pasado, antepasado, y... como no se picaba el maíz. Entonces allí le obligaron a que llegaran mujeres a cocer el maíz y a molerlo para darle de comer a la gente, pero le daban de comer a los comunistas y a los anticomunistas nada, solo formados, ¡Viera que qué tristeza!

Al tercer día, fusilaron a 14, están enterrados en La Toma. Los llevaron los comunistas (quienes dijeron) ‘¡A estos queremos que los fusilen ya! pom, pom, pom; allí los mataron, fueron a abrir una fosa y allí los metieron todos juntos.

Ambos grupos (revolucionarios y castillistas) me dan lástima y eso no hubiera sido (no hubiera pasado). ¡Pobres muchá!, les digo, si Ustedes supieran lo que yo sé, vivo, real, lo vivimos, lloramos, nosotros lloramos a nuestro padre, a nuestro abuelo y llorábamos de que así lo agarraban, pum y caían (les daban culetazos con el rifle), trasnocharon de no dormir nada y aguantando hambre (Dary, 2010, pp 101-102).

Desde los años de la revolución y la contrarrevolución guatemalteca, hubo importantes cambios en las formas organizativas campesinas. Este cambio fundamental se debe a la incursión de la actividad política partidista en el área rural, la cual terminó con la relativa autonomía local que las comunidades alguna vez habían experimentado (Gillin, 1958). Al final de cuentas, los campesinos tuvieron que adaptarse a las nuevas instituciones nacionales (Durston, 1972).

Segura Lorenzana, en su obra *Memorias de un condueño*, relata que hubo personas que no estaban enteradas del envío aéreo de las armas. En aquellos momentos algunos hombres se encontraban reunidos en actividades sociales, pero al final de cuentas también fueron detenidos. Por ser quizás, el único libro que, a nivel local, describe lo que pasó desde la mirada de un comunero, se transcribe su versión en este lugar:

Con el derrocamiento del coronel Jacobo Árbenz Guzmán, el 27 de junio del año 1954 nuestra montaña sufrió los embates de esa transición principalmente en la aldea La Toma de Agua, hacía un invierno muy crudo, las tropas leales al gobierno se encontraban acantonadas en las montañas llamadas La Corona, los aviones que eran dos sobrevolaban sobre dicha aldea.

Estas naves traían gran arsenal, en la confusión que se vivió mucha gente les comenzó a hacer señales a los pilotos de las naves, estos comenzaron a maniobrar los equipos que traían y de repente unas maletas muy grandes, comenzaron a descender ahí venían grandes cantidades de armas, al caer las mismas al suelo, líderes militares y civiles comenzaron a repartir las armas y se comenzaron a formar pelotones, algunos ni sabían a qué bando apoyar, se oían palabras chuscas como: *‘hoy si vamos a sacar a esos cangrejos de sus piedras o ya van a probar las primeras píldoras* ‘mientras cerrojeaban las armas.

El clima era de tensión. Gente corría de allá para acá mientras familias enteras se encerraban en sus humildes viviendas... (Segura, 2004, p. 67).

De acuerdo con Segura, la matanza de campesinos fue fruto de malentendidos y de la pelea política entre los sectores que ocupaban posiciones de poder:

Creo que la política de Árbenz fue malentendida quizás por falta de diálogo, y por el analfabetismo de aquella época, y los intereses de los pudientes de aquel tiempo y de aquel entonces.

Entre los líderes o partidarios del gobierno de turno se contaban Virgilio Jiménez y Raúl González y otros más, las fuerzas militares estaban comandadas por dos capitanes uno de ellos de apellido Villatoro, el problema se acrecentaba y en el ambiente se avizoraba enfrentamiento.

Las patrullas recorrían los diferentes caminos y callejones, gente armada y contraria se ocultaba en el monte, una patrulla hacía su recorrido cerca del río que pasa cerca de la aldea Guacamayas.... (Segura, 2004, pp. 67-68).

Segura sugiere que los militares quisieron que algunos campesinos a quienes encontraron en el camino les siguieran y se les unieran, pero ellos dijeron que no estaban interesados. Había unos campesinos escondidos y sin querer se les fue un tiro, y los militares los apresaron y los condujeron a la plaza de La Toma. También fueron conducidas al mismo lugar unos hombres que bebían licor y que estaban jugando baraja.

Al llegar a la plaza (de la aldea La Toma) estas personas fueron juzgadas sumariamente y fueron fusiladas, el número fue de quince personas, a dos de estas personas ejecutadas no les quitaron unas arganillas de los hombros, cuando el pelotón recibió la orden de disparar estos salieron huyendo y fueron alcanzados por los efectivos, a la segunda orden de fuego, estos volvieron a salir huyendo con sus arganillas, hasta que en la tercera vez si fueron ejecutados.

Después fueron llevados los cadáveres a un lugar cercano a la aldea, allí cavaron una sepulturas y fueron enterrados allí, esto se convirtió en un cementerio que hasta la fecha algunas personas entierran a sus muertos en ese cementerio.

Otro día, a primeras horas de la mañana, unas personas que abordaban un picop, y con altoparlantes pregonaban ¡hay nuevo Gobierno, hay nuevo gobierno! Las tropas se

dispersaron, la gente huía del lugar, los líderes que hasta ese momento reían, esta noticia cayó como balde de agua fría, y comenzaron a abandonar sus casas y a huir a los montes, esto fue aprovechado por la gente contraria para saquear las viviendas y violar algunas mujeres.

Después de esto unos años después este caso pasó a la Junta Directiva, quienes equivocadamente les aplicaron los artículos 60 y 62 [del Reglamento interno de la comunidad de Santa María Xalapán]. Esa junta estaba encabezada por los mayores: Guadalupe Jiménez y Catalino López, los terrenos de los señores Virgilio Jiménez y Raúl González y otra señora de Sashico, fueron confiscados y luego repartidos entre parientes y amigos.

A estos no les quedó otro camino que abandonar sus casas y partir a la ciudad de Jalapa, a estos nuevos líderes se les llamó los liberacionistas y a los líderes nacionales se les llamó ‘anticomunistas legítimos’, estos amparados en violaciones a la ley hicieron muchas cosas, entre estos hombres se encontraban religiosos como el sacerdote de nombre Juan Antonio Rodas quien debajo de la sotana andaba llevando su arma y él tenía un listado de toda la gente que iba a ser ejecutada, el libro eran muy grande ¿Y qué iban a hacer con una lista tan grande que abarcaba a casi toda la población? Este problema pasó hasta Chiquimula (Segura, 2004, p. 69).

A los pocos días de lo que sucedió en estas aldeas, en los periódicos salió a relucir el caso de los sacerdotes y hermanos David y Juventino Arbizú, quienes además de sus labores espirituales, solían influir en la población al emitir opiniones sobre los eventos políticos que se daban en las localidades donde les tocaba predicar. Según opiniones que se vierten a nivel local, estos sacerdotes eran de carácter fuerte y decididos anticomunistas (entrevista 01, junio de 2019). El padre Juventino Arbizú, quien se colocó al lado del ejército de liberación, tenía un programa (La Hora Celeste) en Radio Ciro.



Figura 16. Notas de prensa sobre el padre Juventino Arbizú. Fuente: Álbum de la Contrarrevolución del Archivo Histórico de CIRMA.

Los políticos y medios proclives al gobierno revolucionario de Árbenz aseguraban que los llamados liberacionistas contaban entre sus filas con mercenarios extranjeros y que, cuando habían entrado desde Honduras, agredieron a las poblaciones. Para contradecir esta afirmación, el 4 de julio de 1954 un reportero apellidado Johnson, escribió para el diario Prensa Libre que se dirigió a Chiquimula para ver si era cierto que esta había sido arrasada por la aviación del ejército de liberación de Castillo Armas y si había mercenarios extranjeros. La nota periodística decía que “en ese mismo lugar se había detenido a los padres paulinos, Albizúres, dos hermanos dedicados al sacerdocio que iban a la que había sido zona del combate. El cura Antonio Albizúrez marchaba desde la capital; su hermano era el cura de Monjas, Jalapa. Este relató que había estado prisionero en ese poblado y que afortunadamente al ataque de los aviones se le había liberado por los captores. Pidió una oración por los caídos en la lucha que dijo había sido recia, ya que se había oído el combate de Chiquimula hasta en poblados tan lejanos como San Luis Jilotepeque.” (Johnson, 1954, p. 4). Otra nota de prensa señalaba que el padre Arbizú era el capellán del ejército (“El coronel Germán Morales...”, p 4).

Durante la presente investigación se visitó la aldea La Toma para conocer la manera en que los vecinos recordaban los hechos acaecidos entre el 23 y el 27 de junio de 1954. Se

entrevistó a dos personas de 76 y 91 años de edad, encontrando cierta coincidencia acerca de la fecha y el lugar en donde ocurrió el evento, así como el número de víctimas (17 a diferencia de Segura que indica que fueron 14). Sin embargo, mientras que para el señor de 91 años, las víctimas eran anticomunistas, para la señora, ellos habían sido acusados por ser comunistas. En este punto hay que discutir cómo la memoria no es un reflejo exacto de los acontecimientos. La señora expresó *“esas personas eran campesinos que quizás ni sabían bien por qué los iban a matar; fíjese que había dos adolescentes, ¿qué iban a saber ellos?!”* (Entrevista con Florencia Raymundo, comunicación personal, 14 de agosto de 2019). En donde se fusiló a los 17 hombres no existe ninguna señal que marque el lugar ni que explique lo que pasó. Actualmente solamente hay unas casetas de venta de comida y allí para el microbús que va y viene por distintos puntos de la Montaña. ¿Qué puede significar esto?: ¿Las personas han decidido inconscientemente olvidar los hechos? ¿La transmisión de la memoria histórica funciona selectivamente? ¿Se ha satanizado a los liberacionistas? O ¿se han confundido los hechos? Son preguntas que requerirían una futura investigación.

El evento trágico de La Toma es apenas mencionado en algunos periódicos, por ejemplo por *El Espectador*, que era en realidad vocero de los liberacionistas (“En doscientos se calcula...”, pp. 1 y 5). Se visitó un pequeño camposanto de la aldea La Toma, el cual se improvisó en junio de 1954, en una cuchilla de terreno cedido por una señora con la finalidad de que allí se sepultaran a los difuntos. El vecino de 91 años refirió que Monseñor García Arauz se acercó a esta aldea para elevar sus plegarias por las almas de los fallecidos (Sr. Canté, comunicación personal, 19 de agosto de 2019). A los pocos días, monseñor García Arauz tuvo que interceder por el alma del coronel Germán Morales, alcalde de Jalapa, quien fue asesinado en un confuso incidente que los liberacionistas atribuyeron a la guardia civil del gobierno de Árbenz, pero en realidad no se aportaron pruebas para confirmar el hecho (“Cerca de la Antigua se encontró..”, 1954; “Mano dura contra el pillaje..”, 1954).

La prensa reportó que Castillo Armas viajó hasta Jalapa para dar el pésame a la viuda del ex alcalde Morales y que preguntó por los fallecidos en las montañas, aunque no fue a visitar a las viudas de los campesinos muertos (“El coronel Germán...”, 1954).



Figura 17. Coronel Carlos Castillo Armas con Monseñor Miguel Ángel García Arauz durante las honras fúnebres del alcalde Germán Morales, en la ciudad de Jalapa, junio de 1954. Tomado de Carlos Fletes Sáenz “El Coronel Germán Morales alcalde mártir de Jalapa, yace ya entre los suyos”, 30 de julio de 1954. Fuente: Álbum de la Contrarrevolución. Archivo Histórico de CIRMA.

La reacción de la jerarquía eclesiástica en el caso de La Toma

Ante los trágicos sucesos acaecidos en la aldea La Toma, así como en otros lugares del oriente del país, Monseñor Mariano Rossell y Arellano organizó una comisión que se encargó de entregar dinero, víveres y ropa para las viudas y los huérfanos de los 17 fusilados. La Iglesia Católica elaboró un informe sobre la asistencia espiritual y humanitaria que dio a las víctimas de los eventos de La Toma. Este documento, fechado el 31 de julio de 1954, se denomina “*Informe sobre la actuación del Comité nombrado por el Arzobispado para auxiliar a las víctimas en la lucha de liberación contra el comunismo. Recorrido por la zona oriental*” (AHAG, 1954). En el mismo se indica que el comité salió de la ciudad de Guatemala rumbo a Jalapa un mes después del enfrentamiento armado, el 23 de julio de 1954. Llama la atención que el documento señala que las víctimas eran personas que estuvieron en “lucha de liberación contra el comunismo”. En la montaña de Jalapa, algunas personas de la tercera edad, indicaron que los hombres fusilados eran todos campesinos y comuneros, quienes probablemente no tenían idea clara de por qué se les detuvo, mientras que otras sí les identifican con grupos dispuestos a luchar contra el comunismo.

El informe de la Iglesia Católica también menciona a los caídos en Chiquimula, Gualán e Izabal. En este lugar se menciona únicamente la parte del informe que corresponde a Jalapa y que reza como sigue:

1. Logradas las informaciones previas, y contando con la bondadosa acogida del Revdo. Padre Juan Antonio Rodas, Párroco de Nuestra Señora del Carmen de la localidad, la Comisión se instaló el día 24 [24-07-1954] en el convento parroquial para iniciar sus labores con miras a una adecuada distribución de subsidios.
2. Monseñor Solórzano, con palabras de consuelo dirigidas en nombre del Excmo. Señor Arzobispo de Guatemala a los damnificados allí reunidos, explicó que bajo los auspicios del Arzobispado y de la Acción Católica guatemalteca, los auxilios que traía eran fruto de la generosidad no desmentida del pueblo de Guatemala; y que en nombre de este pueblo cuyo corazón sentía presente en esos instantes, iba a proceder a la distribución correspondiente.
3. Conforme a la lista de damnificados ofrecida por el referido párroco, se distribuyeron tickets de control de familias, y luego con la generosa colaboración del Padre Rodas fueron distribuidos a cada familia, según sus necesidades más apremiantes, cajas con víveres, prendas suficientes de vestir, utensilios de cocina y dinero en efectivo.
4. En la mañana del domingo 25, acompañada la comisión por el Párroco, se dirigió a varias aldeas de la montaña para ponerse en contacto con los damnificados, especialmente con las viudas de aquellos que fueron bárbaramente asesinados por el terrorismo rojo y que ofrendaron su vida por Dios y por Guatemala. A eso de las tres de la tarde se hizo una concentración como de TRESCIENTAS personas campesinas en la aldea denominada “LA TOMA”, en donde tanto Monseñor Solórzano como el Padre Rodas expresaron su condolencia y el motivo de aquella visita, haciendo referencia especial a la bondad del Excmo. Señor Arzobispo, filial y generosamente secundado por el pueblo de Guatemala.- De igual manera que el Prelado -dijo Monseñor Solórzano – el pueblo guatemalteco se unía de corazón al sentimiento de tristeza y dolor del campesinado de Jalapa. Dicho lo cual, se repartieron a las víctimas en orden a sus necesidades, víveres, ropa, dinero en efectivo, según nomina aparte (AHAG, Informe sobre la actuación del comité nombrado por el Arzobispado para auxiliar a las víctimas en la lucha de liberación contra el comunismo. Recorrido por la zona oriental, 1954).

Luego de distribuir el dinero, la medicina y los víveres en Jalapa, la comisión se trasladó a la ciudad de Chiquimula y de aquí a Zacapa. El documento adjunta un listado de 65 personas, hombres y mujeres, quienes recibieron la ayuda recolectada por Rossell y Arellano. En la lista de personas a quienes se auxilió se indica entre paréntesis los nombres de dos fusilados: Francisco Rodríguez y Aquilino Flores. Aparecen los nombres de varias mujeres y al lado la frase “perdió a sus esposo”, de donde se puede deducir que también ellos fueron fusilados en aquel momento. También se coloca la lista de parientes que recibieron dinero, ropa y víveres debido a que sus casas fueron robadas. Una persona recibió Q100.00, otra Q75.00; tres Q50.00 y el resto recibió cantidades menores. Predominó el grupo de 45 personas que solo recibió solo Q5.00 cada una. Se desconoce el criterio que utilizó la iglesia para distribuir el dinero de manera tan desigual, pero no se descarta que las viudas de los líderes hayan recibido un aporte mayor que los demás. Tampoco se descarta la instrumentalización política que este presunta ayuda pudo acarrear.

c) Las cofradías politizadas se enfrentan al párroco en San Pedro Pinula, Jalapa

En 1961 la parroquia de San Pedro Pinula (Jalapa) estaba dirigida por el sacerdote Carlos Cordón Paredes, quien enfrentó algunos dilemas con los miembros de la cofradía de indígenas poqomam. Al decir del profesor y periodista Herminio Guzmán, las cosas fueron como sigue:

“... el joven sacerdote Carlos Cordón, quien con todo entusiasmo luchó tesoneramente por incrementar la fe y las buenas costumbres no obstante tropezar con graves dificultades en su Ministerio. Estas dificultades consistieron en la carencia de una casa parroquial para habitación del sacerdote y atención de los fieles, problema éste que ya se ha resuelto con la edificación de una casa que posee los más indispensables servicios y que fue recién inaugurada y bendecida. El otro problema surgía muchas veces con caracteres de incomprensión con la Cofradía de Indígenas que desconocía los derechos del párroco, motivando ello una división que se hacía mucho más profunda en las épocas de efervescencia política, todo porque a la indicada cofradía acudían los interesados de los partidos para conseguir adeptos. Lo grave de la situación estaba en que los miembros de la Cofradía intervenían abiertamente en las cuestiones religiosas, declarándose enemiga del párroco, negándole obediencia y autoridad, llegando al extremo mortificante de acusarlo falsamente ante las autoridades civiles y militares sin respetar su dignidad, situación ésta que prevaleció por mucho tiempo, pero gracias al carácter decidido del Padre Cordón y a

la oportuna intervención del Prelado, logró por fin alcanzarse una relativa paz (Guzmán & Moscoso, 1969, pp 46-47).

El 9 de Septiembre de 1963, el Padre Cordón hizo entrega de la parroquia de San Pedro Pinula al Padre Miguel Ángel Solórzano Morán, quien recibió la herencia de esos problemas y dificultades, pero felizmente en el transcurrir de los años se logró restablecer la armonía entre todos los feligreses y hoy aquella actitud hostil se ha depuesto y ahora se corresponden en forma que hace considerar que las relaciones entre los grupos sociales de la parroquia serán de un entendimiento cordial para el bien de todos (Guzmán & Moscoso, 1969, p. 47).

Parece ser que los vecinos de la Parroquia de San Pedro Pinula no aceptaban algunos aspectos modernos del sacerdote Cordón, a quien según una nota periodística se había apodado como “águila negra” debido a que manejaba su motocicleta ataviado con su sotana. La nota periodística describía la imagen que los pobladores tenían del cura: “su presencia (de Cordón) desde un principio contribuyó a hacer cundir la desconfianza entre los campesinos. El sacerdote, joven y activo, al hacer con frecuencia viajes en moto entre San Pedro Pinula y Jalapa era llamado el Águila Negra, con simpatía por algunos, y con sorna por otros” (“La desconfianza y el temor...”, 1965).

El padre Miguel Ángel Solórzano, quien heredó la parroquia de manos del sacerdote Cordón, no había logrado empatía con la población rural, y por ello buscó aliarse con los ganaderos instaurando una fiesta religiosa con la cual ellos pudieran sentirse identificados:

Roto el hielo de la indiferencia, surge a la vida la luz de un cristianismo bien entendido. El Padre Miguel Ángel Solórzano estableció la fiesta de San Lucas Evangelista, la cual se celebra con entusiasmo por parte de todos los ganaderos de la región, ya que San Pedro Pinula es el municipio ganadero por excelencia, siendo sus productos de fama nacional (Guzmán & Moscoso, 1969, p. 47).

Según Guzmán & Moscoso (1969) el problema en Pinula se resolvió a través de la intervención del Apostolado de la Oración, grupo que colaboró con la cofradía para resolver los problemas. Este caso es importante para ejemplificar la usual tensión entre la Iglesia y las cofradías; como bien apuntó Calder “hay muchas formas de acercarse a las cofradías, pero de un error circunstancial puede originarse un conflicto capaz de hacer casi imposible todo el trabajo en

una parroquia por varios años. No es sorprendente, por lo mismo, que el clero moderno describa casi siempre en términos negativos a las cofradías” (Calder, 1970, p. 91). Como puede comprobarse, estas no solamente tenían que ver con expresiones de la religiosidad local, sino que además, sus integrantes incidían en la toma de decisiones políticas, económicas y religiosas sobre diferentes aspectos de la comunidad.

Cuando el que se enfrenta al sistema es un sacerdote moderno y de carácter fuerte (no precisamente una persona razonable), que desea recobrar sus prerrogativas y las de la Iglesia, o bien desea ‘reformar’ las prácticas que él considera paganas o en desacuerdo con el catolicismo moderno, indudablemente entra en conflicto con las cofradías (Calder, 1970, p. 95)

d) ¿El sacerdote o la junta comunal?: el conflicto en La Laguneta, Jalapa

En Jalapa un conflicto acaecido en 1965 fue bastante serio, pues la fricción entre el cura y los comunitarios subió de tono, al punto que obligó la presencia de la policía, el ejército y también se recurrió a los tribunales civiles de justicia. Antes de pasar a explicar el conflicto, es conveniente observar las características básicas de la comunidad indígena en donde se registró.

La Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, se localiza en la parte centro occidental del municipio de Jalapa, colindando con los municipios de Sansare y Sanarate (El Progreso) y hacia el sur con Mataquescuintla y San Carlos Alzatate (Jalapa). La Comunidad que tiene varios siglos de existencia, está conformada por doce aldeas y sus caseríos. En cuanto Comunidad Indígena formalmente inscrita en el Ministerio de Gobernación, constituye una institución con su reglamento y normas específicas de acceso y uso a la tierra. La misma es propietaria de tres grandes fincas que en total suman 394.32 caballerías de extensión (Secretaría de Asuntos Agrarios, en adelante SAA, 2015). Para administrar sus tierras, la comunidad indígena tiene una junta directiva que se elige cada cierto tiempo por parte de los miembros de la misma. Esta estructura organizativa está compuesta por miembros de la orden mayor (junta directiva) y de la menor, que consiste en uno o dos representantes por cada aldea y caserío. Desde el periodo colonial, la comunidad rinde culto al Señor Crucificado y a la Virgen de la Expectación o Virgen de la O, quienes son sus patronos. Esta forma organizativa deriva de la cofradía, pues tiene funciones civiles y religiosas que se entretajan y se siguen manteniendo hasta la fecha (Dary, 2010). Los nombres de los primeros cargos de la Junta recuerdan, precisamente, los de la cofradía, es decir, el mayordomo y el principal mayor. La importancia que este sistema tiene para

los indígenas, fue pasado por alto por las políticas de la Iglesia Católica en los años sesenta, como se verá en el caso que se describe a continuación.

Los indígenas de esta comunidad, llamados montañeses, jalapas o xalapanes, han tenido problemas por tratar de recuperar tierras que utilizaron desde la época colonial; comúnmente sus integrantes argumentan que sus terrenos abarcaban hasta el pueblo y que la catedral de Jalapa fue construida en su propiedad. Asimismo, refieren que este templo fue hecho con mano de otra indígena y que por lo tanto les pertenece. De esta cuenta, hasta la fecha los indígenas concurren a escuchar misa a la catedral, mientras que los ladinos del pueblo prefieren otros templos.

El 16 de junio de 1965 ocurrió un conflicto entre la Iglesia, las fuerzas de seguridad del Estado y el campesinado de Jalapa. En aquellos momentos, Guatemala estaba bajo la presidencia de Enrique Peralta Azurdía y, cuando sucedió el levantamiento indígena y campesino, el país se encontraba en estado de sitio. A inicio de los años sesenta, la guerrilla se estaba organizando y desplegando por varias partes de la Sierra de las Minas, El Progreso, Zacapa, Chiquimula, Izabal y en la capital. Había un clima político de tensión y desconfianza por todo el país. Las detenciones de personas sospechosas de simpatizar con la izquierda eran frecuentes, se les acusaba de terrorismo o de ser “rojos” y se les metía a la cárcel sin ser escuchadas, sin apoyo de abogado alguno y sin corroborar los rumores.

Por otro lado, el gobierno, con apoyo de la Organización de Estados Americanos (OEA), la Fundación del Centavo, el Movimiento de Reconstrucción Rural (MRR) y otras agencias de desarrollo trataban de impulsar programas para las comunidades, como los llamados *centros de desarrollo rural*, como mecanismo para atraer a las personas, ganar su voluntad y generar así una política contrainsurgente (“Programa de Desarrollo...”, 1965; “Proponen la creación..” 1965).

Luego de la Contrarrevolución, de 1954 y los años siguientes, el gobierno de los Estados Unidos erogó una buena cantidad de fondos al gobierno de Guatemala, así como armas y entrenamiento militar. Hacia 1964-1966, el Ejército de Guatemala intervenía en el área rural con programas educativos, agrícolas, llevando refacciones escolares y asesorando a la población en la perforación de pozos y otros menesteres.

Por su parte, la Iglesia Católica pudo recuperar espacios sociales para trabajar en pro de su propio crecimiento, así como proyectarse más hacia la población. El arzobispo, Monseñor Mario Casariego decía que era importante seguir promoviendo las vocaciones religiosas, así como

también apoyar la “promoción social cristiana del indígena” con colegios e instituciones como las fundadas por quien le antecedió, Mons. Rossell y Arellano, por medio de la creación de comités de damas capitalinas (“Promoción Social Cristiana, 1965). Dentro de esa línea de trabajo, Monseñor García Araúz fundó el Liceo Jalapa en 1952 con la idea de que la población se educara y luego, elevara su nivel de vida. Este obispo seguía los pasos de Rossell y Arellano quien había fundado varios colegios con orientación religiosa en la ciudad capital.

El sacerdote Carlos Cardón vs la junta comunal de Santa María Xalapán

El acontecimiento que se describirá a continuación fue de trascendencia no solo a nivel comunitario, sino a nivel nacional, tanto para la Iglesia Católica como para la política electoral y para los habitantes de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, quienes hasta la fecha lo recuerdan como uno de los momentos más trágicos que han marcado su historia. Tal hecho fue reportado por todos los periódicos existentes en Guatemala en aquel año: Prensa Libre, La Hora, El Imparcial, El Gráfico e Impacto, acaparando las primeras planas en casi todos los casos.

Siguiendo las nuevas directrices emanadas del Concilio Vaticano II, Monseñor Miguel Ángel García Arauz, obispo de Jalapa desde 1951, perseguía extender el Evangelio al área rural de la Diócesis a su cargo. Había girado instrucciones para que un sacerdote residiera en la montaña de Santa María Xalapán. Esto permitiría que los habitantes no tuvieran que bajar al pueblo ni que el sacerdote tuviera que estar yendo y viniendo entre las aldeas y el pueblo de Jalapa. Era más práctico, según lo apreciaba el obispo, que el padre viviera entre la gente que iba a evangelizar. Según el señor Perfecto González así como los registros depositados en la Parroquia del Carmen (Jalapa), hacia 1962-1963 era párroco de Nuestra Señora de la Expectación del municipio de Jalapa el padre Joseph Malaquías Murphy.

El padre Murphy fue el primer sacerdote en residir en la aldea El Durazno, específicamente en el caserío La Laguneta, parte de la Comunidad Indígena mencionada. A este religioso se debe el haber iniciado los trabajos de la construcción de un templo parroquial en la montaña.

Según algunos vecinos de La Laguneta, el padre Murphy estaba contento de estar allí, pero pronto algunos campesinos lo miraron con desconfianza, pensaban que él causaría problemas y vendería las tierras. La mayor preocupación de los indígenas era que la parroquia se podría convertir en municipio y luego se fraccionara la unidad de la Montaña y de sus tierras

comunales. Se podría afirmar que los campesinos estaban influidos por las ideas de Clemente Marroquín Rojas, quien les tenía aprecio y hasta había donado el piso de la Iglesia de la Catedral de Jalapa, la que los montañeses consideran como suya. Pero Marroquín tenía sus propios intereses políticos: 1965 era año electoral, por cierto, y en 1966, el periodista jalapaneco ascendió a la vicepresidencia de la república.

Previendo futuros problemas, el padre Murphy prefirió abandonar este lugar. Entonces, entre 1964 y 1965 fue sustituido por el padre Carlos Antonio Cordón Paredes. Anteriormente, como se ha mencionado antes, este sacerdote había sido párroco de San Pedro Pinula (Guzmán & Moscoso, 1969; “La desconfianza y el temor...”, 1965). Según registros parroquiales de Nuestra Señora del Carmen (Jalapa), en 1964 el padre Cordón había estado a cargo de la parroquia de El Carmen y al poco tiempo se le designó a la parroquia de Nuestra Señora de la Expectación, popularmente conocida como la Montaña.

De acuerdo con Monseñor García Aráuz, la idea de establecer una iglesia en el caserío La Laguneta (o Lagunetas, como se le dice localmente) era para facilitar el trabajo de los religiosos y garantizar una mejor evangelización ya que a las personas de las aldeas les costaba estar viajando a la cabecera para asistir a misas y otros servicios religiosos. Decía Mons. García Aráuz:

“Esta larga distancia dificulta que los indígenas bajen a la ciudad para asistir a los oficios religiosos y también dificulta los viajes de sacerdotes que domingo a domingo van a prestar asistencia espiritual a los indígenas y a cumplir con otros sagrados deberes de su ministerio.

Por lo anterior, en 1962 –dijo (monseñor) dispuso designar un sacerdote para que viviera en la montaña e iniciara la construcción de la iglesia. El primer sacerdote no se adaptó a las circunstancias y fue sustituido por el padre Cordón. Principiaron entonces los problemas. La directiva de la comunidad de indígenas de Jalapa, inició una campaña contra la presencia del sacerdote en la montaña.

_Queremos al padre, pero en Jalapa, no aquí –decían.

En el curso de los siguientes meses se puso de manifiesto que cobraba fuerza entre los indígenas las siguientes ideas:

1ª. –Que al residir un sacerdote en la montaña, el gobierno convertiría este lugar en un municipio. Como consecuencia habría nuevas autoridades, la comunidad perdería su poder y sus miembros serían despojados de sus tierras.

Así nos pasó en Jalapa- decían los indígenas- nosotros éramos dueños de las tierras del valle; pero fue fundado el municipio, construida una iglesia y nosotros fuimos desalojados. No dejaremos que eso nos suceda de nuevo.

2ª- Que el cura al construir la iglesia, se preparaba para modificar la situación de la tenencia de la tierra, en perjuicio de los indígenas” (“Sangrientos sucesos...”, 1965).



Figura 18. Iglesia católica del caserío La Laguneta, aldea El Durazno, municipio de Jalapa. Foto C. Dary, 2019.

Las distintas noticias que se publicaron en los periódicos de la época coincidían en los motivos básicos por los cuales los campesinos de Santa María Xalapán no aceptaban al sacerdote Cordón, son los ya descritos: temor de perder sus tierras comunales si en dado caso la parroquia se transformaba luego en un municipio y sobre todo, miedo a perder su autonomía. Sin embargo, había otros motivos por los cuales se rechazaba al padre: el religioso era joven y al parecer, bastante moderno para el gusto de los aldeanos. A él le gustaba la música y los deportes. Algunos aldeanos vieron esto con buenos ojos, pero a otros no les pareció. Calder recuerda que “los sacerdotes no eran figuras familiares en el área rural de Guatemala, sino hasta hace poco tiempo” (190, p. 100), así que contar con un cura viviendo en la aldea resultaba algo extraño. Por si todo lo anterior fuera poco, también se decía que el sacerdote “siempre andaba en arreglos con

militares”, a lo cual Monseñor García Arauz, obviamente ha declarado que “todo eso no tenía fundamento” (La desconfianza y el temor...1965). Al respecto un campesino de La Laguneta quien conoció al sacerdote Cordón, explicó que lo que pasaba es que el cura fue militar y luego dejó el uniforme por la sotana (Perfecto González, comunicación personal, 21 de septiembre, 2019).

Actualmente, algunos entrevistados que hoy tienen más de 70 años expresan que el tradicionalismo de muchos campesinos colisionó con el carácter renovador del sacerdote Cordón. Una señora de la aldea La Toma expresó que “la gente lo quería al padre muy santito, pero él le gustaba estar saliendo y cazando con su rifle; no le gustaba estar metido solo en la iglesia” (Entrevista con Florencia Raymundo, comunicación personal, 14 de agosto de 2019). Otro entrevistado refiere que el padre tocaba la concertina y jugaba fútbol. De hecho él fomentó la práctica del deporte entre los jóvenes de varias aldeas.

Al padre Cordón le gustaba la música, tenía una su concertina y todas noches decía: - bueno, vamos a hacer la oración y después un ratito de gozo con la música. Decía: _mañana me reúno con los hombres, mañana con las jóvenes, tal día con los señores casados y de allí formó el Movimiento Familiar Cristino. Le encantaba la música, decía: _el que quiere cantar que cante, y el que no, pues que solo escuche y se ponía a tocar su concertina. ¿Qué tal que él formó dos equipos de dos aldeas, como le gustaba el fut. Formó el club deportivo Águilas, de Lagunetas. El otro equipo que organizó fue el de Sanyuyo y le puso Valencia. Hacía encuentros deportivos y él también jugaba. Andaba por las aldeas montado en su caballo Palomo (Entrevista con PF. Comunicación personal, 22 de septiembre de 2019).

La animadversión contra el sacerdote Cordón fue creciendo, y los motivos se mezclaban, entre ficciones, rumores y temores: que el padre quería vender la montaña, que no parecía cura sino militar y otros (Sangrientos sucesos, 1965). Estos temores fueron alimentados y los ánimos soliviantados por el periodista Clemente Marroquín Rojas, quien dedicó bastante espacio en su periódico La Hora para desprestigiar tanto a Mons. García Aráuz tildándole de necio y al padre Cordón, de “curita demagogo” (Marroquín, 17 de junio de 1965, p.3). A nivel local, la comunidad de La Laguneta estaba dividida entre quienes apoyaban al padre y quienes se oponían a él. Quienes aprobaban la presencia del religioso, valoraban positivamente que el sacerdote

había emprendido importantes obras de infraestructura, como proyectos de agua potable, carreteras y la construcción de la iglesia, obra iniciada por el padre Murphy (Pérez, s.f., p. 169).

Los hechos según la prensa

Mons Bruno Torpigliani había llegado en enero de 1965 a Guatemala. El 15 de junio emprendió un viaje por el polvoroso camino de tierra hacia el Obispado de Jalapa. En la cabecera departamental se preparaba una fiesta para darle la bienvenida con todos los honores del caso, la cual estaba programada para las 10 de la mañana. Torpigliani llegaba a Jalapa para la inauguración de la casa parroquial de la iglesia del Sagrado Corazón que recién acababa de elevarse a la categoría de parroquia. El sacerdote norteamericano que la dirigía, John O'Reilly, fue en Roma, condiscípulo de monseñor Torpigliani y “en recuerdo a esta circunstancia había pedido que fuese el nuncio quien bendijera la nueva casa parroquial...” (Sangrientos desorden...”, 1965 y documentación en la Parroquia de El Carmen, Jalapa).



Figura 19. Bienvenida al Nuncio Apostólico, Dr. Bruno Torpigliani en la Catedral Metropolitana el 24 de enero de 1965. Fuente: *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis*. No. 1. Enero-marzo, 1965.

La visita del Nuncio fue aprovechada, presuntamente por los campesinos de la montaña de Xalapán, para llamar la atención acerca de su inconformidad respecto a la nueva residencia del padre Córdón en el caserío La Laguneta. La celebración se vio interrumpida por un serio acontecimiento, en donde algunos campesinos de la Montaña dieron muerte al señor Gregorio González Hernández y a un albañil de nombre Benigno Cruz, hirieron a dos de los familiares de González y detuvieron a dos sacerdotes golpeando a uno de ellos (al padre Córdón), mientras que hubo saqueos en las casas y otros eventos bastante trágicos.

Con dolor recuerda don Perfecto, hijo del Señor González, que su padre apoyaba mucho al sacerdote Córdón en las tareas de la parroquia, le llevaba alimentación, leche, queso y otras

cosas. Las personas de la comunidad también le obsequiaban con primicias (elotes, frutas y verduras), pues hay que recordar que la Iglesia por ese entonces no tenía muchos recursos y dependía, en buena medida, de la buena voluntad de los parroquianos.

La prensa escrita calificó a lo sucedido como “zafarrancho”, “riña tumultuaria”, “sangrientos sucesos” o “tumulto”. Lo cierto es que lo que sucedió se desarrolló como sigue: el joven padre Carlos Córdón, viajaba de Mataquescuintla a Jalapa por el camino que atraviesa la Montaña de Santa María Xalapán en compañía del sacerdote de Mataquescuintla, padre Guillermo Mazariegos. Así pues, el padre Córdón no se encontraba en la aldea Laguneta al momento del ataque de los señores González y Benigno Cruz ni del saqueo de las casas. Ambos sacerdotes se dirigían a la celebración que se le haría al nuncio Bruno Torpigiani. (“Sangrientos sucesos”, 1965; “La desconfianza y el temor...”1965).

Al llegar cerca de la aldea La Laguneta, en donde el cura Córdón vivía y dirigía su iglesia, un grupo de campesinos le salió al paso. “Angustiosa sorpresa debe haber sido la suya, cuando al aproximarse a La Laguneta, una avanzada de los de la comunidad, lo avistó y en un abrir y cerrar de ojos numerosos indígenas le cayeron encima” (Sangrientos sucesos... 1965).

El padre Córdón fue agredido físicamente, mientras que Mazariegos fue respetado. Según los diarios El Imparcial y Prensa Libre, los campesinos opositores a la construcción de la iglesia atacaron a Córdón dándole planazos de machete y golpes en la cabeza y nuca, y amenazaron con matarle. Mientras tanto el padre Mazariegos y varios indígenas protestaron por el trato que se le estaba dando al padre Córdón. Ante estos hechos Juan Mayén, jefe de las reservas militares, acompañado de guardias de hacienda, elementos de la policía nacional y algunos soldados, procedió a la captura de casi 500 campesinos y los condujo amarrados con lazos, de tres en tres, hasta la cabecera. Ante tal despliegue de elementos de seguridad, los campesinos opositores al sacerdote, prefirieron rendirse y dejarse capturar. Soldados de la zona militar de Jutiapa arribaron al lugar en apoyo de las autoridades de Jalapa. Los asesinos del señor González serían enviados a la cárcel con pena de cinco a 10 años y el resto iba a ser juzgado por desorden público con una pena de hasta seis meses conmutables (“Sangriento desorden”... 1965; “La desconfianza y el temor..”, 1965; “500 campesinos...”, 1965; “Fuerza de 100 soldados...”, 1965).



Figura 20. Portada del diario Prensa Libre, del 16 de junio de 1965.

La versión de la Comunidad Indígena

El 18 de junio de 1965, el diario La Hora publicó una carta en donde los “representantes de la Comunidad Indígena de las Montañas de Santa María Jalapa”, explicaban su versión de los hechos acaecidos tres días antes. (“Los sucesos de Jalapa fueron..”1965, pp.1y2). El contenido de esta nota es de sumo interés desde la óptica política y cultural y merece un estudio aparte. Por ahora baste con indicar que, según los representantes de la comunidad indígena, el domingo 13 de junio de 1965 estaban reunidos en sesión ordinaria en la casa de la directiva o sede comunal ubicada en la ciudad de Jalapa. Mientras tanto, los afines al religioso, saquearon las casas de Pedro Cruz Rosa y Felipe de Jesús Cruz, mayordomo y principal mayor de la Junta; así mismo asaltaron las casas de los representantes de orden menor Timoteo Cortés y Vicente López, “macheteado las puertas de dos casas y disparado con arma de fuego e insultando a dichos señores que ocupaban las casas sin duda con el fin de matarlos y pidiéndoles los títulos de la finca, por lo que al amanecer recibimos el aviso de lo que había pasado y acto seguido nos apersonamos ante la autoridad administrativa y judicial para que tomaran nota de los sucedido y se procediera a la averiguación de los hechos” (“Los sucesos de Jalapa fueron...”1965, p. 2).

El Gobernador de Jalapa ordenó a la Junta de la Comunidad que “procediera a la averiguación” “resultando que los autores de los hechos habían sido los que apoyan al padre

Cordón, estando el grupo opositor soliviantado por los hechos y tratando de defender sus propiedades, el grupo contrario hizo fuego con pistolas y bombas de mano...”. Los campesinos que apoyaban a la directiva de la Comunidad tenían retenidos a los dos sacerdotes y a un grupo de personas fieles a ellos. Se aseguraba que los hombres capturados por el pueblo que apoyaba a la Junta portaba pistolas, (machetes) corvos, rifles y hasta bombas. Se hizo un listado de trece personas indicando las armas que cada uno tenía cuando fue retenido.

El gobernador y el jefe de Reservas Militares con sus respectivas escoltas llegaron al lugar de los sucesos. Estas autoridades ordenaron que todos los involucrados en el caso, es decir los campesinos que apoyaban a la junta directiva de la Comunidad, así como el grupo solidario con al padre Cordón fueran encerrados en un local “que ocupa la Tribuna en el campo de las Flores.” En total, según este reporte, fueron 424 hombres los que fueron encerrados. Al poco rato, el jefe de las Reservas puso en libertad al sacerdote, a sus partidarios y a un grupo del pueblo que estaba del lado de la Junta, quedando las autoridades comunitarias presas. Los representantes de la comunidad que enviaron la carta al diario La Hora protestaban porque el gobernador y el jefe de reservas militares soltaron a los partidarios del cura dejando encerrados a sus autoridades (el mayordomo y principal mayor y sus acompañantes). Decían los comuneros en su carta enviada a la Hora que:

“Sin tomar en cuenta el armamento que se les decomisó por parte del pueblo que está con la Junta Directiva; asimismo hicieron reos a los que estaban custodiando a los detenidos, es decir, a los colaboradores de la Junta, quienes estimamos que no tienen culpa ni delito para que se les haya dejado presos pues lo que han hecho es procurar liberar el terreno de la Comunidad.

Hacemos constar asimismo: que como decimos anteriormente, de los cuatrocientos veinticuatro detenidos en la Tribuna, los dejaron ir, no obstante ser contrarios a la Junta y dejaron detenidos a los que los habían capturado, es decir a los vecinos que están con la Junta y están detenidos juntamente con Pedro Cruz Rosa y Felipe de Jesús Cruz, Mayordomo y Principal Mayor de la Comunidad. (“Los sucesos de Jalapa fueron...”, 1965, p.2).

La comunidad dividida

La retención de los sacerdotes por parte de los campesinos indígenas no fue el único problema que aconteció el 15 de junio de 1965, sino que la comunidad de la montaña se había dividido entre quienes rechazaban la idea de la fundación de una parroquia en la Montaña y

quienes estaban a favor. Se había dividido entre múltiples versiones de los hechos e inculpaciones.

Como se explicó antes, las viviendas de varios aldeanos fueron saqueadas. En este punto hay que subrayar que existen dos versiones de los hechos. Según los diarios Prensa Libre y El Imparcial sería el grupo contrario al sacerdote y que apoyaba a la Junta directiva de la Comunidad, el que saqueó las casas. Mientras que, según el diario La Hora y la carta enviada por los representantes de la Comunidad el asunto fue al revés, es decir, los partidarios del padre, serían quienes atacaron las casas de los miembros de la comunidad y sus directivos.

La intervención de las autoridades civiles

Para evitar más incidentes de violencia, algunos partidarios del sacerdote se fueron a la cabecera de Jalapa para informar de los hechos y a pedir ayuda. Estaban temerosos ya que habían escuchado a algunos campesinos decir: ¡fusilemos al cura! (“Sangriento desorden...”,1965). Como las autoridades se enteraron de la retención del sacerdote, se dirigieron a la montaña a aprender a los responsables. Llegó el coronel Juan Mayén acompañado de alrededor de 100 soldados de la Brigada Mariscal Zavala, guardas de hacienda y elementos de reserva, quienes capturaron a los de la comunidad (“Fuerza de 100 soldados”...1965). Más de 450 campesinos fueron amarrados de tres en tres, para ser conducidos a la cabecera departamental. El comandante de la zona militar de Jutiapa, coronel Carlos Arana llevó al sacerdote Cordón a Jutiapa (“La desconfianza y el temor,, 1965). La cantidad de vecinos o campesinos retenidos y que fueron llevados amarrados hasta Jalapa varía de 424 a 457, según las fuentes.

Según el rotativo Prensa Libre, los habitantes de la ciudad de Jalapa presenciaron un desfile de 457 indígenas amarrados, luego del “sangriento encuentro entre grupos rivales, que dejó un muerto, varios heridos y el conato del fusilamiento del sacerdote católico Carlos Cordón. “El desfile de prisioneros a las 15 horas se extendía a lo largo de tres cuadras, por el lado sur poniente de la ciudad”, los indígenas fueron concentrados en el estadio. Los amarraron de tres en tres y los comisionados militares sostenían las puntas de los lazos. “A ambos lados de las calles marchaban, con sus armas listas, guardias de hacienda, policías nacionales, militares y miembros de las reservas militares. (“Sangriento desorden...”,1965). El asunto fue conocido por el Juzgado de Primera Instancia de Jalapa. (La desconfianza y el temor...”, 1965).



Figura 21. Mapa de la ubicación del caserío La Laguneta, aldea El Durazno (Jalapa), en donde se generó el descontento campesino contra un sacerdote en 1965. Ilustración por Kan Lainez López.

La intervención de las autoridades eclesiásticas

El obispo de Jalapa, Mons. Miguel Ángel García Araúz se dirigió a la montaña, en compañía de sacerdotes y vecinos que se ofrecieron a seguirlo. “A mitad del camino vió que el padre Cordón era traído a bordo de un vehículo. También iba el padre Mazariegos”. “Cuando parecía evidente que el padre Cordón llegaba a la ciudad en calidad de detenido, monseñor García Araúz adoptó una actitud enérgica y dijo a los jefes militares y de policía: ‘_Si el padre Cordón queda detenido, yo permaneceré con él en la cárcel’. Le dijeron entonces (a Monseñor) que no detenían al sacerdote, sino que lo custodiaban como medida de precaución para evitar nuevos problemas. Sin embargo, a las ocho de la noche, personalmente el comandante de la zona militar de Jutiapa, coronel Carlos Arana llegó al local de la jefatura de las reservas militares y se llevó al sacerdote. Dijo que lo llevaba a Jutiapa” (“Sangriento desorden...”, 1965).

Asimismo “el nuncio apostólico, monseñor Bruno Torpigiani visitó “al ministro de gobernación, coronel y doctor José Luis Aguilar de León, con el propósito de discutir la situación. De acuerdo con la versión que se obtuvo, al alto representante eclesiástico se le dijo

que únicamente los tribunales son los que pueden decidir sobre la libertad del padre Cordón, que se encuentra detenido” (“Sangrientos sucesos de Jalapa...”, 1965).

El problema entre el sacerdote y los campesinos no era reciente sino que arrancaba de un año atrás. Monseñor García Arauz informaba que los campesinos pensaban que “al residir un sacerdote en la montaña, el gobierno convertiría este lugar en un municipio. Como consecuencia habría nuevas autoridades, la comunidad perdería su poder y sus miembros serían despojados de sus tierras. Así nos pasó en Jalapa –decían los indígenas- nosotros éramos dueños de las tierras del valle; pero fue fundado el municipio, construida una iglesia y nosotros fuimos desalojados. No dejaremos que eso nos suceda de nuevo.” (“Sangriento desorden...1965, p. 41). Los indígenas creían que el cura había vendido la montaña al extranjero y que “no era cura, sino militar” (“Sangriento desorden...”, 1965). El obispo García Arauz desmintió las declaraciones indicando que las motivaciones de la iglesia no eran la de crear divisiones municipales ya que la Iglesia no tenía competencia para tal tarea. La función del nuncio fue visitar a los indígenas presos en el estadio y lograr la libertad de un considerable número de ellos (Idem, 1965, p. 41).

La politización del evento

Los sucesos descritos causaron tensión entre los católicos practicantes proclives a las autoridades eclesiásticas y algunos políticos liberales, de corte anticlerical como Clemente Marroquín Rojas, quien por esa época ya se encontraba prácticamente en campaña política. El lenguaje empleado por Marroquín en sus columnas del diario La Hora, y la forma en que calificaba el hecho, evidencia su animadversión hacia algunos miembros de la Iglesia y hacia al obispo García Arauz y su preferencia por la Junta Directiva de la Comunidad Indígena, de la que quería ganarse su simpatía, toda vez que él sabía que administraban las tierras comunales de una región habitada por cientos o miles de posibles votantes. Según algunos autores y entrevistados Marroquín no era anticlerical, incluso lo califican como alguien proclive a defender los pocos derechos que le quedaban a la Iglesia durante los gobiernos de la revolución (Gómez, 1994; 199; Santiago Otero, comunicación personal). Sin embargo, los calificativos con que juzga los eventos de Jalapa en 1965 permiten afirmar lo contrario. Según Marroquín, un tal señor Canuto Ocaña, había enviado una carta al rotativo La Hora, en donde apoyaba la perspectiva campesina y criticaba a la Iglesia:

Pues bien, por aquel incidente, los católicos apostólicos y romanos de Mataquescuintla, piden un castigo ejemplar para los montañeses que atentaron contra la sotana diabólica del padre Cordón. Esto, como se comprende, es la obra agitadora del Obispo de Jalapa, de la Iglesia de Guatemala, en general. ¡No sé por qué se nos hace que esta marcha de la Iglesia va a dar al traste con el Gobierno del Ejército! Pero hay mucho que así lo señala, y es la tolerancia con esos sacerdotes que se olvidan de que el mundo va por la etapa marxista, y que tuvo un paréntesis liberal de cerca de ochenta años...

Estos curas intratables y necios, van a lesionar profundamente la Iglesia, porque el cercano Congreso Legislativo tendrá que restringir la educación curialesca que nos está imponiendo y arrebatando al Clero muchas de sus recientes conquistas. Porque la verdad es que estos curas de hoy, creen que Guatemala es tierra de Evangelización actual y por ello van a paso de carga. Señores, no por mucho madrugar amanece más temprano y quien mucho abarca poco aprieta. El país tolera esta reconquista religiosa, pero no se dejará arrebatado todo lo que la reforma liberal le dio: libertad de conciencia, libre pensamiento, libertad de enseñanza, etc, etc. Lo que causa cierta molestia es que, en nuestros tiempos, se observe esa intransigencia de que hacen gala los Obispos (Ocaña, 1965. p. 4).

El periodista Marroquín Rojas escribió entonces a favor de los campesinos de Jalapa y en contra del sacerdote involucrado y de toda la Iglesia Católica. Marroquín, al ser jalapaneco era conocedor de la organización de la Comunidad de Santa María Xalapán y de los problemas de tierras que se habían afrontado por muchas décadas. El autor expresa en sus largos escritos una serie de ideas que podríamos resumir en cinco puntos esenciales: Primero, que la Comunidad Indígena era propietaria de una finca privada poseída en común y que no había sido consultada por la Iglesia Católica sobre la pertinencia de que una persona ajena habitara en la misma. Segundo, que la jerarquía de la Iglesia actuaba de manera autoritaria al enviar a un sacerdote para que viviera y predicara entre la gente rural. Tercero, la importancia económica y cultural que para la cabecera departamental tenía la relación con el campesinado. Asimismo la importancia de que los campesinos bajaran de sus montañas y se relacionara con la gente del pueblo como una medida para “*desindianizarlos*”. Escribía el periodista Marroquín: “los indios, metidos en su montaña, se volverán cada día más indios, cosa contraria a la civilización occidental” (Marroquín, 1965-a, p.3). Cuarto, que la Iglesia Católica observaba con preocupación el arribo de los protestantes y, quinto, que Marroquín afirmaba que había que recordar que los ciudadanos

tenían derecho a la libertad de cultos por lo que era intolerable que los obispos mostraran actitudes intransigentes.

e) La masacre de Sansirisay y el silencio de la Iglesia

Como se explicó arriba, la Comunidad de Santa María Xalapán es dueña de varios lotes de terreno sobre las cuales existe certeza jurídica. Sin embargo, en los años setenta –como ocurre hasta la fecha-, quedaban parcelas en litigio. En este lugar se tratará, brevemente, la masacre de Sansirisay, un trágico acontecimiento que tuvo lugar en el municipio de Jalapa, en un área limítrofe con El Progreso y que sucedió cuando los campesinos intentaron defender unas tierras que consideraban suyas. Si bien este no es conflicto parroquial, interesa exponerlo acá para examinar la reacción o respuesta de los agentes religiosos locales frente a la matanza, toda vez que fue el evento de mayor violencia en la Diócesis durante esa época.

Cuando se estableció el departamento de El Progreso, la línea divisoria con Jalapa, se trazó encima de las tierras comunales de los indígenas de Xalapán. Estos iban a realizar sus labores agrícolas a unas tierras que los terratenientes del lado de El Progreso consideraban que eran de su propiedad, pero que en realidad nunca se habían desmembrado del título de la comunidad de indígenas. Los directivos de la comunidad estuvieron solicitando que se enmendara el error, pero los distintos gobiernos que pasaron durante el siglo XX, postergaron la solución del problema de las tierras, el cual estalló el sábado 26 de mayo de 1973. Ese día murieron asesinadas más 16 personas (10 campesinos de la localidad y 6 elementos de la policía militar ambulante), hubo heridos y una herencia de miedo y trauma que afectó a hombres, mujeres y niños por los años siguientes.

El caso de Sansirisay es poco conocido por la mayoría de la población guatemalteca en parte debido a que en 1973, las organizaciones internacionales de derechos humanos no habían principiado a recibir denuncias ni estaban interesadas aún por lo que sucedía en el oriente de Guatemala, ya que se consideraba que no había sido alcanzado por el conflicto armado interno. Fue hasta mucho después de 1973 que se sumó el nombre de Sansirisay a la lista de abusos condenados por la comunidad internacional. A la fecha son pocos los trabajos que se han ocupado de reseñar esta masacre (Cifuentes, 1998, pp.25-27; Sichar, 2000, p.13; Aquino, 2016, p. 73,163).

Los campesinos mencionaron que los problemas se iniciaron cinco o seis meses antes del fatídico 23 de mayo. Desde enero de 1973, los campesinos estaban molestos porque Eulalio Morales, un terrateniente que vivía del lado de El Progreso había cortado, sin autorización, entre dos y tres caballerías de bosque. Por su parte, los terratenientes constantemente inculpaban a los indígenas de Jalapa de robar y quemar su ganado.

El litigio de tierras entre los campesinos y los terratenientes estaba en proceso en los tribunales. El mayordomo de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapan, don Doroteo Raymundo Peñate, consideraba que los juzgados se inclinarían a favor de los campesinos. Con esto en mente, él había organizado comisiones de campesinos para ir a medir y repartir las parcelas que le tocaría a cada familia.

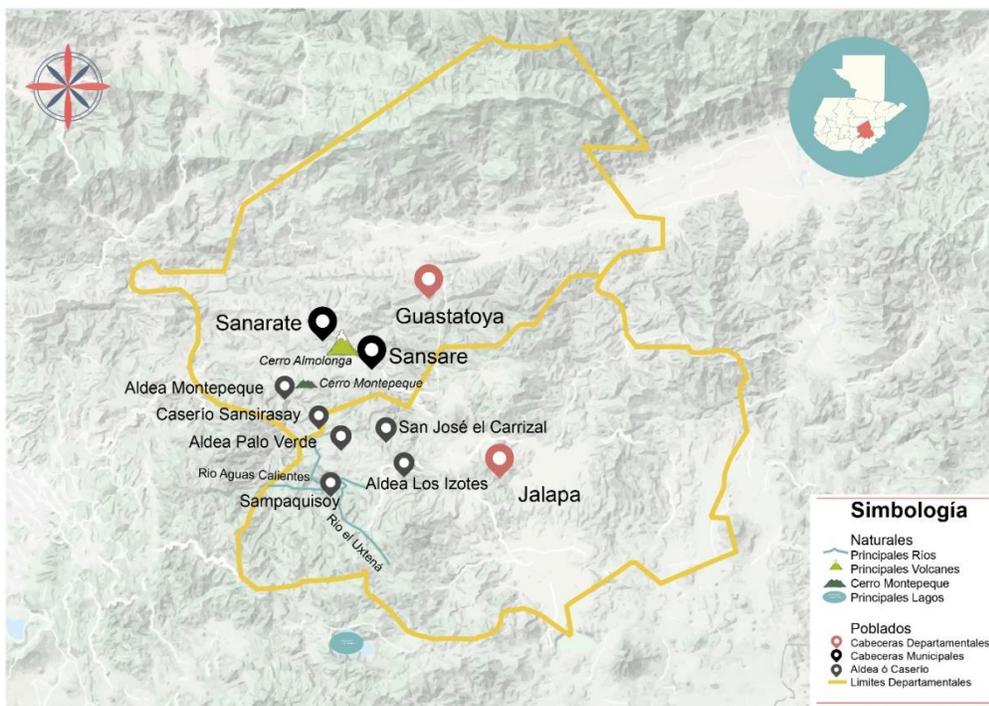


Figura 22. Mapa de la ubicación de Sansirisay y Palo Verde, lugares en donde tuvo lugar la masacre del 26 de mayo de 1973. Ilustración de Kan Lainez López.

Los entrevistados recuerdan que los hacendados acostumbraban a soltar a sus vacas para que comieran en los campos donde estaban las milpas de los xalapanes (Entrevistas grupales, 17 de julio y 5 de octubre, 2019). Esto era muy molesto para ellos y a veces, los campesinos tenían que amarrar las vacas ajenas en el poste de la sede comunal para que sus dueños las fueran a recoger luego de haber pagado una multa por haber causado perjuicios. Como los propietarios de

tierras del lado de El Progreso no hacían caso de no conducir sus vacas en donde había milpa, cuando estaban saliendo sus elotes; los campesinos de Xalapán se adelantaban para cortarlos. Este era un problema constante, ya que de un lado y de otro, se agarraban las cosechas; es decir, era una agresión mutua. Esto en referencia a los que vivían a ambos lados de la línea divisoria entre El Progreso y Jalapa

El 26 de mayo de 1973 los campesinos de la aldea Palo Verde habían bajado a sus terrenos a trabajar al campo. En eso estaban ocupados cuando llegó una comisión militar con la consigna de detenerlos. Varios miembros de la Policía Militar Ambulante o PMA (o los militares, como se les dice localmente) los detuvieron y engrilletaron porque se les acusaba de estar invadiendo tierras ajenas. Los soldados aprehendieron a diez campesinos, primero los llevaron a la escuela de Sansirisay, luego a la aldea Montepeque (del lado de Sanarate). Enseguida pasaron a la alcaldía de Sanarate (El Progreso) y por último a la cárcel de Zacapa. En todo el trayecto no se les permitió comer ni se les dio de beber. Un sobreviviente narró que los campesinos presos dividieron una tortilla entre diez personas y, que hasta el tercer día, sus carceleros les dieron una cena de pan. Mientras tanto, cuando los campesinos de la aldea Palo Verde y sus alrededores, se dieron cuenta de que los soldados o policía militares ambulantes se habían llevado al grupo de sus vecinos, se corrió la voz y se dispuso que había que ir a rescatarlos. Cuando se aproximaron a los soldados para averiguar sobre el paradero de sus compañeros, fue imposible el diálogo y, en vez, de ello las balas zumbaron por doquier. Los campesinos tiraron piedras a los soldados y, como pudieron, les arrebataron algunas armas y hubo entonces, disparos de ambos bandos. El resultado fue el de 10 campesinos muertos y 6 policías militares ambulantes. En esta época el jefe del Estado mayor era Efraín Ríos Montt, quien ordenó que 900 soldados supervisaran el área, después del enfrentamiento.

Mientras esto sucedía, las mujeres y los niños estaban encerrados en las casas rezando a los patrones de la Montaña, el Señor Crucificado y a la Virgen de la Expectación, para que los defendiera del peligro. Las personas cuentan que Dios “puso visiones en los ojos de los militares” para que no los siguieran atacando. Según la versión de los entrevistados, los militares de la base de Zacapa querían acabar a los de Xalapán, mientras que los de la base de Jutiapa presuntamente vendrían en su ayuda. Creen que Dios hizo que los soldados de Zacapa creyeran que los de Jutiapa venían caminando por un lugar conocido como Agua Salóbrega. El ejército llegó hasta las 11 de la noche, pero la autoridad celestial hizo que creyeran que habían llegado antes

La Junta directiva de la Comunidad envió un telegrama al presidente de la República, en el que mostraban su indignación por los hechos ocurridos y solicitaban se les protegiera para evitar nuevos atropellos (Ishlaj-Quetuc, 1974, p. 4)

El presidente Carlos Arana se hizo presente en la aldea El Paraíso, Santa María Xalapán, hasta inicios del mes de junio de 1973 en compañía de varios personajes de su gobierno. La visita tuvo la finalidad de encontrar una salida al problema, para lo cual se comisionó al Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), el que, de 1974 a 1981 compró varias fincas destinadas a esta comunidad indígena (SAA, 2015).



Figura 23. Foto de la portada de Prensa Libre, 8 de junio de 1973. El presidente Carlos Arana Osorio da la mano al mayordomo de la junta directiva de la Comunidad de Santa María Xalapán, Doroteo Raymundo Peñate. El presidente visitó la montaña de Jalapa en compañía del ministro de gobernación, Roberto Herrera Ibarquien, el presidente del organismo Judicial, Miguel Ortiz Passarelli y el secretario general de la presidencia, Manuel Ruano Mejía.

La intervención de la Iglesia Católica y de la Cruz Roja después de la masacre de Sansirisay

El 6 de junio de 1973 la Cruz Roja llegó a El Progreso y a Jalapa con un camión con cajas de ropa, medicina y comida que se destinaban para los damnificados a raíz del conflicto. Este donativo se logró gracias a una solicitud del párroco de Sansare, Pbro. Juan E. Errasti, un sacerdote bastante activo y quien había fundado una cooperativa en ese municipio (Guzmán & Moscoso, 1969, p. 82). Para atender a las víctimas de la masacre de Sansirisay y siguiendo la iniciativa de Errasti se formó una delegación con varias enfermeras y socorristas. Según una nota periodística, “el aporte entregado consistió en frijol, arroz, incaparina, leche, jugos enlatados,

harina, ropa y medicinas.” (“Delegación de la Cruz Roja...”, 1973, pp. 1 y 15). Sin embargo, pese a las buenas intenciones del sacerdote, los hijos de los fallecidos y algunos sobrevivientes de Palo Verde que participaron en dos talleres de recuperación de la memoria histórica que se organizaron en el transcurso de esta investigación, cuentan que no recibieron ninguna ayuda. Las cajas y las bolsas con alimento y medicina se quedaron en manos de personas de la cabecera de Jalapa y del lado de Sansare, El Progreso. Un entrevistado refirió que algunas personas residentes en la ciudad se hicieron pasar por gente pobre y pariente de las víctimas con tal de recibir la ayuda. Un damnificado por la masacre dijo: “nos dejaron solos enterrando a nuestros muertos”.

El diario El Imparcial mostró en su portada la entrega de víveres y medicina, sin embargo, como ya apuntamos, los campesinos entrevistados no recuerdan este donativo. Las familias afectadas por este conflicto tampoco recibieron el consuelo de sacerdotes o de pastores evangélicos que oraran por las almas de sus parientes porque tuvieron temor de llegar hasta el lugar del conflicto. Además las vías de acceso a Palo Verde eran difíciles, ya que eran veredas. Los religiosos tuvieron sus reservas a la hora de adentrarse en la montaña, ya que ocho años antes había sido el levantamiento campesino en contra del padre Cordón, cuando este estuvo a punto de perder la vida. No se pudo identificar algún comunicado de la Iglesia lamentando los hechos sucedidos el 23 de mayo de 1973 en la comunidad de Sansirisay, Jalapa.

16. Análisis y discusión de resultados

En los primeros años de la década de 1950, Guatemala estaba inmersa en la Guerra Fría; la cual se expresaba a través de discursos sobre la necesidad de estar alertas ante las actividades políticas y económicas que parecieran sospechosas de ser comunistas. Esto se refleja en el plano nacional y local pues la mayoría de los diarios de circulación matutina y vespertina, estaban plagados de textos (columnas de opinión, noticias sobre eventos locales e internacionales y otras) que reflejan una preocupación constante por el comunismo. La Iglesia Católica no escapaba a estos temores. Lejos de ello, su jerarquía contribuyó ideológicamente para derribar al segundo gobierno de la Revolución, al sembrar la desconfianza y temores entre la población.

Debido a la falta de sacerdotes en el área rural y, según una reorganización de las actividades eclesíásticas, a través de una Bula Papal se decidió la creación de la Diócesis de Jalapa en 1951, así como también otras que permitirían descentralizar las acciones religiosas.

A principio de los años cincuenta, todavía era notorio el impacto político y económico que tuvo para las parroquias locales del oriente del país, la incautación de los bienes de la iglesia por los liberales durante el siglo XIX. Varios documentos consultados reportan las dificultades administrativas de la Iglesia en cuanto a carecer de lugares apropiados para atender a los feligreses, depositar el archivo parroquial, el cual tenía tanta importancia como el registro civil en lo referente a extender certificaciones sobre bautizos, matrimonios y otros.

Los documentos encontrados permiten comprender las preocupaciones locales por parte de la Iglesia y de los laicos católicos (elite ladina) que básicamente giraban en torno a las actividades sociales que pudiesen estar identificadas como comunistas, así como el avance de los evangélicos.

Durante los años cuarenta y cincuenta, la cofradía indígena todavía era una institución socio religiosa importante en el plano regional, sobre todo en los pueblos poqomam de San Luis Jilotepeque, San Pero Pinula y Santa Catrina Mita; así como también en Mataquescuintla (Jalapa); San Agustín Acasaguastlán (El Progreso) y San Cristóbal Jutiapa, en donde la comunidad indígena era y es, étnicamente mixta. La cofradía constituía un espacio de resistencia indígena frente a la imposición de una manera de expresar la religiosidad apegada a las normas de la Iglesia.

Entre 1951 y 1954 el comportamiento de la Iglesia Católica se caracterizó por su debilidad al estar ausente en muchas comunidades y porque los sacerdotes, en términos generales, eran poco preparados teológicamente. La Iglesia carecía de suficientes elementos o personal que evangelizaran en la Diócesis de Jalapa, así también faltaban recursos suficientes para avanzar en la labor espiritual.

En el periodo histórico que se analizó en esta investigación, los sacerdotes exhibían una actitud beligerante hacia las costumbres de los indígenas y hacia otros aspectos de las relaciones sociales. Sin embargo, y pese a su actitud relativamente conservadora, los sacerdotes a nivel local, hicieron mejoras físicas en sus parroquias (templos), hubo algunos proyectos sociales, como fundación de cooperativas agrícolas de poca duración (en Sansare, El Rancho y en Alzatate), pero en estos casos se trató de iniciativas personales emprendidas por parte de los sacerdotes locales y no respondió a un plan diseñado desde el obispado.

Ante la falta de suficientes agentes religiosos, las agrupaciones de laicos ocuparon un papel importante en difundir el catolicismo, y en ello jugaron un rol clave, las mujeres ladinas y mestizas de los pueblos. Esta participación femenina en apoyo a la Iglesia, merecería estudios

posteriores para poder examinar, como se apuntó en el marco teórico, que la historia de la Iglesia no solo se construye desde arriba, sino también desde abajo (Burke, 1996). Los franciscanos de Jutiapa fueron eficientes en organizar a los laicos para que los ayudaran en la tarea evangelizadora. Los agentes de cristiandad laicos encontraron en el servicio religioso una forma de visibilizarse en la sociedad y de adquirir protagonismo, incluso se identificó una lucha interna por definirse como “verdadero cursillista experimentado” frente a los que eran novatos.

Preocupada por su escasa presencia en el área rural, la Iglesia Católica, se dio a la tarea de fundar seminarios para la mejor preparación teológica y académica de los sacerdotes. En los discursos de la jerarquía se responsabiliza a la ciudadanía guatemalteca por la situación que atravesaban los párrocos, es decir, por la falta de apoyo que la población les prestaba. El desarrollo rural también fue una preocupación constante, principalmente a mediados de los años sesenta. Incluso en las declaraciones de la jerarquía eclesiástica (por ejemplo, discursos de Mons. Mario Casariego), se evidencia la necesidad de brindar educación y proyectos productivos a la población rural como una medida para prevenir los conflictos sociales, la “subversión” del orden y el comunismo.

En la década de los sesenta, que marca el inicio de la actividad guerrillera en el oriente y nororiente del país, el ejército comienza a reprimirla. Al mismo tiempo, la institución castrense inaugura actividades de control y asistencia a la población como la enseñanza de técnicas agrícolas para el campesinado, cursos de alfabetización y entrega de refacciones escolares, por citar solo algunos ejemplos. Estas actividades manejadas desde el ejército deben enmarcarse dentro de la política contrainsurgente que se inaugura en estos momentos históricos.

Los conflictos que se documentaron a lo largo de este trabajo obedecieron a varias causas: falta de conocimiento de algunos sacerdotes sobre las prácticas culturales de los indígenas y su condena moral; la politización de la Iglesia y del campesinado que tuvo lugar desde mediados de 1945 en adelante y que se enmarca en el ambiente ideológico de la contienda entre comunistas y anticomunistas. Otros conflictos se relacionaron con el manejo de fondos y bienes tanto de la Iglesia Católica como de las cofradías. Cabe señalar que en la mayoría de conflictos, los hombres aparecen como los protagonistas, tanto los civiles como los religiosos. Al concluir el trabajo de investigación documental y el de campo, no se identificó que las religiosas fueran causante de conflictos o situaciones de tensión, sin embargo, es un tema que merecería de ulteriores investigaciones.

Los conflictos más numerosos y recurrentes fueron los que tuvieron que ver con la intolerancia de la Iglesia frente a las fiestas, rituales y actividades de las cofradías de las comunidades indígenas. El celo que pusieron algunos sacerdotes por generar en los feligreses un catolicismo correcto produjo conflictos que a la larga tuvieron el efecto inverso, es decir, alejaron a la comunidad de los agentes religiosos católicos. Aquí retomamos la propuesta foucaultiana sobre el poder, que se expresa como la voluntad de dirigir la conducta del otro; como una manera de imponer ciertas formas de actuar, pensar y de ser; lo que se reflejó claramente en muchos de los conflictos que se describieron a lo largo del trabajo.

Los más graves conflictos en cuanto al nivel de violencia física y simbólica que se alcanzó, fueron los que se originaron por el desconocimiento de parte de la Iglesia de la organización indígena, sus sistemas de tenencia de la tierra; así como los que involucraron la politización de los agentes religiosos y de la población civil del área rural y urbana. Hay que señalar que los conflictos no ocurrieron solamente en la relación entre la Iglesia y los campesinos, sino que la injerencia de los partidos políticos y de la prensa escrita, estuvo presente desde mediados de los años cuarenta.

Dentro del tipo de conflictos motivados por ideas y actividades políticas, se describió el conflicto acaecido en junio de 1954, que involucró a un grupo de campesinos de las montañas de Jalapa a quienes, un medio de comunicación consideró como anticomunistas y liberacionistas. El acontecimiento conocido como el fusilamiento de La Toma sucedió hace 65 años y debido a ello, solo los adultos mayores pudieron ser fuentes orales directas para este trabajo. Algunos de ellos señalaron que los campesinos muertos eran, en efecto, anticomunistas. Otros indicaron que era gente inocente e ignorante de lo que pasaba a nivel nacional; mientras que solo una persona consideró que se trataba de gente acusada de ser comunista. El evento muestra la maleabilidad y flexibilidad con que opera la memoria, ya que luego de más de seis décadas y con mayor conocimiento del conflicto armado interno, ocurre una revalorización del papel jugado por la izquierda en Guatemala. De tal modo que actualmente, según dijeron algunos entrevistados en la Toma, “como que ser comunista ya no es malo”.

La Iglesia Católica aparece en este conflicto de manera ambigua: por un lado, la narrativa oral y las fuentes hemerográficas, identifican a varios sacerdotes promoviendo ideas anticomunista entre el campesinado indígena y mestizo y, por otro, luego del fusilamiento de 17

campesinos, la jerarquía de la Iglesia se dio a la tarea de socorrer a las familias de las víctimas, un mes después de su asesinato.

El otro conflicto grave que fue identificado tuvo que ver con varios factores: primero, la falta de conocimiento de la organización social y de la importancia cultural del territorio de los comuneros de Jalapa por parte de los agentes religiosos. Segundo, con la injerencia del periodista Marroquín Rojas, quien se colocó a favor de los campesinos y en contra de la Iglesia, para favorecer sus propias pretensiones político-electorales. Estos dos elementos, además de la falta de puentes de comunicación efectiva entre el grupo opuesto a un sacerdote y el que era proclive al mismo, generaron una serie de choques; la muerte de un campesino y lesiones físicas a otros tres. Se hizo evidente al analizar las fuentes hemerográficas que el diario La Hora brinda más información para conocer la voz campesina, pues su propietario, originario de Jalapa, le dio suficiente espacio a los comuneros para publicar sus puntos de vista.

Asimismo, es de hacer notar que el pensamiento de este periodista era, en la década de los sesenta, bastante anticlerical. Lo sucedido en el área rural del municipio de Jalapa sirvió para que este escritor y político, alimentara sus argumentos contra la iglesia. Prensa Libre es el medio que provee de mayor detalle sobre los hechos acaecidos en la aldea La Laguneta, en 1965, ya que sus reporteros entrevistaron a los distintos actores *in situ* y fotografiaron a los campesinos y a los sacerdotes presentándoles en primera plana. Es importante subrayar que este conflicto tuvo especial envergadura ya que fue cubierto por todos los diarios de circulación en esa época en el país.

Este conflicto representa el desafío frontal de la comunidad indígena no solo a un sacerdote joven e inexperto, sino sobre todo, a la jerarquía eclesiástica, al contravenir las disposiciones del Obispo. El enfrentamiento puso de manifiesto la debilidad de la Iglesia y además, reflejó la resistencia indígena campesina frente a decisiones externas a la misma; así como también enseñó que, al nivel local, los indígenas reconocen en primer lugar, a sus propios esquemas de autogobierno y después, a las autoridades, sean estas religiosas o estatales; es entonces un conflicto que expresa la tensión entre la comunidad, el Estado-y la iglesia. En este caso, se aprovechó la propuesta de Foucault que afirmó que donde hay poder, hay resistencia y que existen distinto tipo de luchas y una de ellas es la que se opone a las distintas formas de dominación, étnica, social y religiosa (Foucault, 1988, p. 6). Se comprueba también la aplicación del poder pastoral, el cual al tiempo que orienta a los individuos para alcanzar su salvación

espiritual, también se vincula a una institución (la Iglesia Católica), que se extiende a la sociedad apoyándose en distintas instituciones (Faoucalt, 1988, p. 9).

Por otro lado, la masacre de Sansirisay, acaecida el 26 de mayo de 1973 acaparó también la atención pública expresada por los medios de comunicación. Se pone especial énfasis en este trágico evento porque en él intervinieron muchos actores políticos, incluyendo al entonces presidente Carlos Arana Osorio, Efraín Ríos Montt y otros. Fue la matanza de campesinos más grande de los años setenta, previa a la de Panzós, y de la cual poco se ha escrito y nunca resarcido a las víctimas. Respecto a la respuesta de la Iglesia Católica frente a un evento de tal magnitud, apenas se ubicaron notas hemerográficas sobre la manera en que esta acudió en alivio de las víctimas. Un sacerdote de Sansare solicitó a la Cruz Roja su apoyo con ropa, víveres y medicina. Sin embargo, las víctimas jalapanecas de este conflicto que participaron en dos talleres de reconstrucción histórica en el 2019; aseguraron que la ayuda fue aprovechada por los ladinos de Sansare y que ellos no recibieron nada. Probablemente se necesitaría de más tiempo para investigar y conocer la postura de la iglesia frente a un asesinato colectivo ocurrido en terreno de la Diócesis de Jalapa, o bien, para interpretar su silencio.

Durante la contrarrevolución de 1954, los actores religiosos, el obispo García Arauz y los sacerdotes locales (padres Arbizú, Rodas, Errasti, por ejemplo), siguieron la línea de pensamiento y actuación del Arzobispo Rossell y Arellano porque estaban permeados por la ideología anticomunista que influía desde la dirigencia católica y además, era dominante en el continente y bajo la influencia de las políticas de los EEUU. Tanto en el caso del fusilamiento de 17 campesinos en la aldea La Toma, ubicada en la montaña de Santa María Xalapán como en la muerte de 10 campesinos y varios soldados en Sansirisay (1973), la Iglesia Católica reaccionó a través de una perspectiva asistencialista, con la entrega de víveres, medicina y dinero en efectivo para las víctimas. La Iglesia se abstuvo de emitir opinión sobre lo sucedido ni mucho menos condenar los actos de violencia de manera abierta. Pero esta actitud eclesiástica debe contextualizarse indicando que, desde 1954 con la contrarrevolución, las actitudes en pro de los campesinos eran vista con sospecha por parte de los gobiernos militares. Se obtuvo mayor información sobre el papel que jugó la Iglesia para los casos de 1954, 1965 en comparación con los eventos de 1973.

El pensamiento sobre los indígenas por parte de los funcionarios de gobierno y del periodismo, estaba permeado por el indigenismo, línea de pensamiento político académica que estaba en boga en los años 1970. En 1973 se realizó en la ciudad de Guatemala el Primer

Congreso de la Mujer Indígena con representantes del Instituto Indigenista Interamericano y de los Institutos Indigenistas de varios países de la región. Las notas de prensa sobre dicho evento refleja el uso de términos como: “problemas de la mujer indígena”; “la superación de los indios”, “la incorporación del indio a la vida nacional”; “buscar la superación cultural del indio”; hay que formar a los indígenas “cultural y espiritualmente”, enseñarles a cultivar la tierra de una “forma técnica”. De forma interesante, se plantea la necesidad de la “eliminación de cualquier discriminación basada en la práctica de las costumbres” (“Recomendaciones del Seminario....1973, p. 39).

Una modificación realizada a lo largo del proyecto fue la de observar las actividades de proyección social de la diócesis de Jalapa y en las tres regiones que comprende, durante el periodo bajo estudio. Estas actividades fueron mayoritariamente enfocadas en las áreas urbanas y en el sector educativo, donde la Iglesia fundó colegios privados que actualmente están en manos de religiosos y laicos pero que se mueven bajo una lógica del mercado educativo. La proyección social hacia el área rural y hacia el campesinado no fue tan evidente, pero no por ello inexistente. En este sentido, se crearon pocos dispensarios y espacios de atención a la salud de los campesinos pero no como una iniciativa de la jerarquía religiosa católica, o de la orden a la cual pertenecía el religioso, sino como una idea de sacerdotes o hermanas religiosas individuales o particulares que vieron la necesidad de la gente y decidieron hacer algo al respecto.

El trabajo de campo en Jutiapa permitió constatar que el protestantismo ha crecido mucho en este departamento desde los años treinta. Actualmente, algunos vecinos calculan que alrededor del 50 % de la población es católica y el otro 50% evangélica. Dentro de los católicos hay distintos sub grupos: la renovación carismática, la tercera orden franciscana, la legión de María y otros. Estos grupos tienen sus propias maneras de entender y practicar la catolicidad. Fue positivo haber tenido información histórica acerca de los franciscanos norteamericanos que se encargaron en buena medida de evangelizar la región durante más de cuatro décadas pues ello da pie a hacer inferencias acerca del enfoque social y político de estos agentes de cambio social.

Finalmente, es muy importante señalar que, a pesar de que el proyecto de investigación, en su protocolo inicial, se planteó para el periodo 1951 a 1974; las entrevistas efectuadas reflejaron la necesidad de evidenciar o demarcar las etapas que ha tenido la dirección del trabajo de la Iglesia Católica, diferenciando la orientación y el estilo de los tres obispos que ha tenido la diócesis (Monseñor García Arauz; Jorge Mario Ávila; Julio Cabrera Ovalle). De un periodo

conservador, con el Arzobispo García Arauz hasta un periodo de transición con el segundo obispado a un periodo de mayor comprensión de la realidad social y cultural del campesinado indígena (xinka y poqomam) y mestizo, que es el enfoque del obispo Cabrera.

17. Conclusiones

1. La bibliografía consultada, así como los textos hemerográficos del periodo 1951 a 1974 permitieron observar una serie de calificativos emitidos por los actores en el poder (ejército, presidente, gobernador, alcalde y periodistas) aplicados al campesinado y a los indígenas. Estos calificativos y frases construyen un imaginario acerca de los mismos. Hay que hacer la salvedad que muchos textos aluden a los campesinos de manera general, no indicando si estos eran indígenas o mestizos. Estas frases fueron las siguientes: campesinos partícipes de hechos de violencia motivados por asunto de tierras, los campesinos atacan, los campesinos resuelven sus diferencias mediante el uso de la fuerza, los campesinos hacen justicia por mano propia; es necesario “apaciguar a los campesinos”; “los policías se defienden de los campesinos”; “los campesinos crearon un cerco de muerte alrededor de los policías”.

Lo anterior permite concluir que se esbozó un imaginario del campesinado como un conglomerado belicoso y agresivo, del cual era necesario defenderse. Sin embargo, la imagen era ambigua, porque al mismo tiempo se les retrató como una masa de gente manipulable. En los años cincuenta, la prensa afirmaba que los campesinos eran víctimas engañadas por el gobierno de Jacobo Árbenz. Es decir que, unas veces, estos eran víctimas inocentes, manipuladas por los políticos; mientras que en otras se les vio como “cangrejos” o reaccionarios; simples aliados de los liberacionistas. Lo cierto es que la contrarrevolución y los partidos dividieron al campesinado en varias facciones.

Algunos religiosos estaban conscientes de que los indígenas que habitaban en las montañas habían sido etiquetados de “macheteros”, pero que las actitudes violentas tenían orígenes históricos que debían ser comprendidos y contextualizados.

Los discursos periodísticos sobre lo que pensaban y declaraban públicamente los funcionarios de gobierno reflejan una óptica de corte claramente indigenista. Según esta, los indígenas constituían un conglomerado que representaba un problema para la nación guatemalteca; un grupo atrasado técnica y económicamente; separado de la vida nacional y sin

formación cultural y espiritual; un grupo que necesitaba ser atendido en todos los ámbitos de la vida para que se “integrara” a las diferentes esferas del país.

Los documentos consultados que fueron emitidos directamente por la Iglesia Católica reflejan algunos calificativos y formas de pensar acerca de la población rural, los cuales son tanto, positivos como negativos. Dentro de los primeros se juzga a la población como “devota”, trabajadora y entregada a la religión. Pero dentro de los segundos, los indígenas en general, eran vistos como un grupo al cual la Iglesia había rescatado de las selvas americanas, de una existencia salvaje, imbuida en el canibalismo y la idolatría. Al mismo tiempo, y para los casos de la montaña de Jalapa, San Pedro Pinula y Mataquescuintla, se indica que los problemas que enfrentaba la Iglesia en su relación con la población indígena eran el costumbrismo y la apatía lo que reflejaba su “atraso espiritual” y su “ignorancia religiosa”. La Iglesia veía la necesidad de “hispanizar” a los indígenas para que superaran dicho “atraso”. Algunos textos (cartas de religiosos) representan a los indígenas como un grupo que persiste en las prácticas culturales que en realidad eran vistas como “brujerías”.

En resumen campesinos son reflejados como agentes sociales pasivos que necesitan ser iluminados por la escuela y la iglesia.

El imaginario que se forja sobre un grupo, tiene consecuencias en el nivel de la política pública y de la vida cotidiana. La respuesta estatal a estas ideas sobre los indígenas y campesinos fue crear un “programa socio educativo rural” y las primeras iniciativas sobre la “extensión agrícola.

2. Se identificaron y clasificaron una serie de conflictos que involucraron a los actores y motivos siguientes: a) enfrentamientos entre los párrocos, las cofradías y otras asociaciones religiosas ocasionados por el esfuerzo de la Iglesia por imponer la autoridad parroquial y eliminar las costumbres y rituales que consideraba inapropiados, paganos y en ocasiones hasta “blasfemos”. Se generaron fricciones cuando los sacerdotes intentaban introducir prácticas católicas ortodoxas en contra de las populares o bien, corregir las prácticas habituales de los campesinos, principalmente en torno a la celebración de la Semana Santa, y las fiestas de los santos patronos en las sedes de las cofradías que comprendían danzas, ingesta de bebidas fermentadas, abundante comida y quema de pólvora. Este tipo de conflicto fue el más común y recurrente; b) Conflictos entre el sacerdote y los feligreses en torno al manejo de fondos de las cofradías y los cobros por

la administración de los servicios religiosos (celebración de misas, bautizos, y otros); c) Conflictos producidos por la incursión de los agentes religiosos en la política y su influencia ideológica sobre el campesinado.

Así también, se observaron d) enfrentamiento entre la Iglesia y la sociedad civil alrededor de la propiedad de la tierra y de las decisiones sobre el tipo de obra a realizarse en las comunidades. Es decir, fueron conflictos causados por establecer la autoridad a nivel local: la Iglesia, la municipalidad o la comunidad indígena. Y finalmente, e) Conflictos ocasionados por la reacción de la Iglesia Católica frente al arribo de los protestantes. Según la perspectiva de las autoridades eclesiales, la penetración de “las sectas” – como se les decía despectivamente-, se debía a un trabajo descuidado o falta de atención a la feligresía por parte del sacerdote de la parroquia. Este tipo de conflictos fueron los menos frecuentes para la época tratada.

El conflicto con mayor resonancia mediática fue el ocurrido en el caserío La Laguneta, aldea el Durazno (municipio de Jalapa) e involucró a varios actores; ejército, policía, gobernador, obispado, sacerdotes y un grupo de campesinos detenidos, el cual llegó casi a los 450 individuos.

Desde el punto de vista político el enfrentamiento más relevante fue el que sobrevino entre militares y campesinos en 1954 en la aldea La Toma, Jalapa. En este lugar el movimiento de la Liberación dejó caer armas desde una avioneta con la finalidad de que sus allegados las recogieran en tierra y lucharan contra el ejército. Los campesinos que las recogieron, presuntamente anticomunistas, fueron ultimados por elementos del ejército. Cabe señalar que no se identificaron fuentes escritas suficientes como para constatar la afirmación anterior. Se visitó la aldea La Toma, el lugar del fusilamiento y el camposanto donde fueron enterrados los campesinos constatando que, entre los adultos mayores, hay una memoria importante sobre el acontecimiento pero que la misma es bastante débil o inexistente entre los jóvenes.

En la década de los cincuenta y, según fuentes orales y escritas, se identificó el involucramiento de varios religiosos en la política, pese a las prohibiciones del gobierno. Tal fue el caso de dos curas paulinos (padres Juventino y David Arbizú) que fueron detenidos y posteriormente liberados en julio de 1954. Ellos sirvieron como testigos e informaron a la prensa sobre la manera en que percibieron el paso de los liberacionistas liderados por Castillo Armas en Jalapa y Chiquimula. Asimismo, la narrativa oral identificó a otro sacerdote (padre Juan Antonio Rodas) como alguien que soliviantó los ánimos de los campesinos. No se identificó una fuente

escrita para corroborar esta última afirmación. Sin embargo, se sabe que el padre Rodas era ferviente anticomunista, para los funerales del alcalde de Jalapa, Germán Morales, en 1954, el padre Rodas participó en las honras fúnebres al lado de Carlos Castillo Armas y Mons. García A.

Algunos de los conflictos identificados en este mes obedecieron a que las cofradías de los pueblos, particularmente en San Pedro Pinula y en Mataquescuintla (Jalapa), querían mantener su independencia en el manejo de sus propios recursos, así como sus actividades religiosas. No obstante, para la perspectiva de la Iglesia, los indígenas no hacían una correcta inversión del dinero ni una adecuada ejecución o interpretación de aspectos inherentes a la catolicidad.

La masacre de Sansirisay, ocurrida en mayo de 1973 ha sido considerada en este trabajo como un conflicto agrario y político, no religioso. Sin embargo, la inclusión de este caso en la presente investigación, respondió a la necesidad de observar cómo respondieron los actores religiosos y el Estado frente a una masacre de campesinos constatando una indiferencia o una ausencia de intervención que permitiera dilucidar los hechos, acompañar el dolor de los deudos y hacer justicia. Se recogieron impresiones campesinas sobre su sentimiento de abandono total frente al miedo y el impacto psicológico tan grande que este evento les produjo.

Finalmente, las entrevistas sostenidas con religiosos, una religiosa y laicos en la ciudad capital, en Jalapa y Jutiapa, invitan a reflexionar sobre la necesidad de realizar investigaciones que tomen en cuenta no solo los conflictos *per se*, sino distintas dinámicas del trabajo pastoral de la Iglesia católica a nivel regional y local. Es decir que, sin esquivar el hecho de que existieron ciertos conflictos, estos no pueden definir todo un trabajo evangelizador, social y educativo realizado por la Iglesia Católica y debe trabajarse sobre esto para evitar sesgos.

3. Las formas a través de las cuales los campesinos expresaron su resistencia frente a algunas actitudes o decisiones de la Iglesia Católica fueron las siguientes: La vía pacífica tuvo cuatro aristas: solicitud oral hecha al Arzobispo sobre su cambio de política; recurrir a la prensa escrita para dar a conocer su versión de los hechos; arreglo de los campesinos con los políticos y congresistas para hacer avanzar su posición; recurrir a los tribunales. La vía de resistencia violenta tuvo las siguientes expresiones: retención por la fuerza de individuos, golpes, empujones, planazos con machete y, la violencia verbal: insultos, ofensas, amedrentamiento y, amenaza de muerte. La vía violenta de resistencia, además incluyó, la irrupción en las casas de

los campesinos afectos a los religiosos, romper cosas o quemarlas. También sucedió a la inversa, los afectos a la Iglesia eventualmente atacan al bando contrario de manera similar.

En lo referente a la vía pacífica, los campesinos enviaron solicitudes escritas a las autoridades eclesiásticas, telegramas al presidente y cartas publicadas en la prensa, a través de las cuales ellos manifestaron su descontento. Es importante indicar que, acerca de las quejas enviadas a la Curia, se tuvo noticia por las fuentes hemerográficas y algunas a través de oficios depositados en el AHAG. Se requeriría de ulteriores investigaciones para trabajar otros archivos. Los telegramas y las cartas de aclaración de los campesinos fueron publicados por los diarios La Hora, Prensa Libre y otros, por lo que se tuvieron a la vista. Varios casos de tensiones entre los campesinos y un sacerdote (caso de La Laguneta, Jalapa y Jutiapa, ambos en 1965) llegaron hasta los tribunales. Es importante hacer notar que estas formas de resistencia o de reacción frente a una decisión eclesiástica aparecen como un hito histórico que aparece a raíz de la politización del medio rural desde finales de los años cuarenta.

Se identificó dos memoriales, de 1965, que los campesinos enviaron al diario La Hora. Ellos fueron los autores de las notas y en ellas explican los motivos para oponerse a la apertura de una nueva iglesia en la aldea La Laguneta. En estos documentos ellos expresaron los motivos por los cuales rechazaban la edificación de una capilla o iglesia en sus tierras comunales, así como también su versión de la manera en que se sucedió un evento a través del cual dos sacerdotes fueron expulsados de sus tierras y, uno de ellos herido. Se narra la manera en que los campesinos asociaban a un cura con los militares y el apodo que le habían puesto.

El análisis del conflicto anterior debe trascender la anécdota. El mismo no fue sino reflejo de una problemática más amplia. Desde la fundación de la diócesis, en 1951 se vio la necesidad de que el número de sacerdotes creciera en las áreas rurales porque había muy pocos evangelizando. Además desde la Santa Sede se percibe que la tensión entre Mons Rossell y Arellano con el gobierno de Árbenz y se piensa que debía ser diluida o matizada creando nuevas diócesis, con nuevos obispos entre quienes se distribuyera, por decirlo de alguna forma, el poder de la Iglesia con respecto a la población con la cual se relacionaba.

De forma indirecta, puede establecerse que la resistencia de los indígenas campesinos frente a las políticas de la Iglesia se manifestó también a través de la persistencia de la cofradía, la cual funcionó como un espacio organizativo social y religioso, que les permitía mantener cierta

autonomía en la ejecución de rituales y celebraciones. La jerarquía de la Iglesia Católica luchó en esta región (de la diócesis) por eliminar las celebraciones internas de las cofradías por considerar que tenían elementos “paganos”.

Si bien hubo acciones de resistencia abierta contra ciertas decisiones eclesiásticas, también es cierto que varios sectores de la población rural y en los centros urbanos (cabeceras municipales y departamentales) presentaron formas de aceptación frente a la presencia y labor evangelizadora por parte de la Iglesia Católica. Es decir, actitudes de mucho apego y simpatía hacia las actividades espirituales enseñadas y fomentadas por los sacerdotes, como lo arrojan las entrevistas realizadas en la cabecera de Jutiapa, en donde se tiene una buena imagen del trabajo realizado por los franciscanos. De igual forma, en Jalapa se cuentan historias favorables acerca de varios sacerdotes, como el padre Murphy, J.A. Rodas, Gil Blanco y otros, a quienes se reconoce y valora por haber promovido el Movimiento Familiar Cristiano, así como diversos grupos de catequistas. Los testimonios de las personas que apoyan el trabajo de la Iglesia resaltan los problemas que antes producía el excesivo consumo del alcohol en las fiestas religiosas tradicionales en la salud, la autoestima y sobre todo, en la economía familiar. Asimismo enfatizan el valor que han tenido las iniciativas católicas en pro de la juventud y según dicen, en enseñar los caminos correctos de Jesucristo. Los entrevistados en Jutiapa fueron proclives a promover un catolicismo ortodoxo apegado a las normas de la iglesia católica.

4. En cuanto a la articulación de los conflictos religiosos con los políticos entre 1951 y 1974 en la región de la diócesis de Jalapa, se analizó primero la tensión entre la iglesia Católica y el gobierno de la Revolución (1945 a 1954), para contextualizar, a nivel nacional, lo que podría haber sucedido en el nivel local. En esta década, algunos sacerdotes de la Diócesis que emitieron opinión política contra el gobierno fueron amonestados, a través de una carta firmada por el canciller de la curia, exhortándoles a permanecer apartados de las actividades políticas, cosa que no siempre se logró.

En algunos pueblos como San Luis Jilotepeque San Pedro Pinula y Mataquescuintla, la Iglesia Católica enfrentó problemas porque, desde mediados de los años cuarenta, los partidos políticos estaban utilizando a las cofradías como plataforma para captar adeptos. Este trabajo dialoga con el de Gómez (1994), en el sentido de que, a partir de los gobiernos de la Revolución, cuando había conflictos entre la Iglesia y las cofradías o comunidades indígenas, la gente apelaba

a la sociedad civil, a los sindicatos y a los medios de comunicación para buscar vías de solución u opiniones distintas. De alguna manera esto implica un debilitamiento de la autoridad de la Iglesia y un empoderamiento de las comunidades en el sentido de resolver sus problemas por la vía de las instituciones laicas que funcionaran como espacios intermedios.

En junio de 1954 el alcalde jalapaneco (Germán Morales) fue desaparecido y luego asesinado, en el contexto de la contrarrevolución. El evento fue motivado por razones políticas y los actores que intervinieron como victimarios y como víctimas fueron políticos también. La iglesia local toma partido por la Liberación. El obispo García Arauz y el padre Rodas, son descritos por la prensa como “amigos del extinto” alcalde liberacionista. Se identifica la creación *del Comité Cívico de Liberación en Jalapa* como una reacción a los eventos habidos entre el gobierno arbencista y la contrarrevolución.

El sacerdote David Arbizú tuvo relación directa con los llamados liberacionistas al mando del coronel Carlos Castillo Armas. Según referencias orales, Arbizú se encargaría de contactar a los campesinos y los convocaría a estar listos para que recibieran un lote de Biblias que serían entregadas en determinado lugar, pero en realidad era un mensaje presuntamente encubierto, que significaba que un lote de armas sería enviado a través de una avioneta. En este lugar, se evidencia una clara relación entre un agente religioso y la política. Asimismo, el sacerdote, quien también fue capellán del ejército, tenía un programa en Radio Ciroso en donde transmitía mensajes religiosos y otros de corte anticomunista. Algunas afirmaciones vertidas por los campesinos, en el sentido de que este sacerdote soliviantaba los ánimos entre la población rural, no pudieron corroborarse documentalmente.

Frente a la masacre de 17 campesinos, considerados como pro liberacionistas en la aldea La Toma, montaña de Jalapa, acaecida a fines de junio de 1954, se documentó la reacción de la Iglesia Católica ante dicho evento. Rossell Arellano y dos padres locales recaudaron y distribuyeron ropa, alimentos, medicina y dinero; realizaron una amplia lista de algunos de los fusilados en la montaña, los nombres de sus viudas, hermanos e hijos huérfanos. Se identificó también la manera en que la Iglesia Católica reaccionó frente a la masacre de Sansirisay, ejecutada por el ejército, en mayo de 1973; recaudando víveres y medicinas y enviándolas a Sansare, a través del personal de la Cruz Roja.

18. Impacto esperado

La investigación histórico-antropológica no tiene un impacto inmediato en la población. Sin embargo, los resultados de la presente investigación pueden valorarse de la siguiente manera: a) constituye un aporte para el conocimiento de la historia guatemalteca, particularmente de algunos fragmentos históricos regionales, de los cuales no se tenía conocimiento, o bien, uno fraccionado y sesgado; b) se produjo un documento que puede ser de utilidad en las clases de estudios sociales y/o historia, desde el nivel de educación básica hasta el universitario; c) el trabajo es una contribución al conocimiento antropológico del oriente de Guatemala y permite comprender, en parte, por qué se han dado transformaciones culturales en esa zona del país; b) la investigación es un aporte para la reconstrucción de la memoria histórica.

19. Referencias

- Acción Social Cristiana (1947). Por la libertad de la Iglesia Católica. *III* (127). Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise, p. 1.
- Acción Social Cristiana (1951). El Obispo de Jalapa, Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor Miguel Ángel García Arauz. *VII*, (299). Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise.
- Adams, R. (1964). *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública, José de Pineda Ibarra.
- Adams, R. N. (1970). *Crucifixion by Power: Essays on Guatemala National Social Structure 1944-1966*. Austin: University of Texas Press.
- Adams, R., & Bastos, S. (2003). *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- AHAG (1946). Oficio 129. Guatemala: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala. Fondo Diocesano.
- AHAG (1946). Oficio 147. Guatemala: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala. Fondo Diocesano.
- AHAG (1950). Carta sin título, firmada por Mons. Rosell y Arellano y depositada en el Archivo Histórico Arquidiocesano, Fondo Diocesano
- AHAG (1954). *Informe sobre la actuación del Comité nombrado por el Arzobispado para auxiliar a las víctimas en la lucha de liberación contra el comunismo. Recorrido por la zona oriental*. Guatemala: autor (mim).
- Aquino G, E (2016). *Estado de sitio e implementación del terror como mecanismo de control social del Estado guatemalteco. Santa María Xalapán, Jalapa, Guatemala (2011-2013)*. (Tesis de licenciatura). Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, 2016 (tesis de licenciatura en antropología).Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia. Guatemala.
- Alonzo, P. L. (1998). *En el nombre de la crisis: Transformaciones religiosas de la sociedad guatemalteca*. Guatemala: Artemis Edinter.
- Arquidiócesis de Santiago de Guatemala (1951 a). Alocución de Monseñor Vittore Ugo Righi, encargado de Negocios de la Santa Sede, el 15 de Agosto de 1851, en la Catedral Metropolitana, con ocasión de la lectura de la Bula de erección de las nuevas Diócesis de esta Provincia Eclesiástica de Guatemala. *Revista Eclesiástica*. *XXII* (2).691-696.
- Arquidiócesis de Santiago de Guatemala (1951 b). Bulas pontificias de erección de los cuatro nuevos obispos. *Revista Eclesiástica*. *XXII* (2). 687-690.
- Arquidiócesis de Santiago de Guatemala (1951 c). Las nuevas diócesis de Guatemala. *Revista Eclesiástica*. *XXII* (2). 681-682.

- Arquidiócesis de Santiago de Guatemala (1951 d). Provisión de la primera nueva diócesis. Jalapa con su primer obispo. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 683-685.
- Arquidiócesis de Santiago de Guatemala y de la Diócesis de Los Altos y de la Verapaz (1941). *Revista Eclesiástica* XII (1). Guatemala. 223-236.
- Bendaña, R. (2011). *La iglesia en la historia de Guatemala: 1500-2000*. Guatemala: Editorial Artemis Edinter.
- Bendaña, R. (1996). *La iglesia en Guatemala: síntesis histórica del catolicismo*. Guatemala: Artemis Edinter.
- Bonilla R., J.M. (1948). *Jalapa, emporio cultural del Oriente*. Guatemala: Tipografía Sánchez y De Guise.
- Bonilla C., T. (1953). *Opúsculo monográfico de Jilotepeque, Jalapa*. Jalapa: s.p.i.
- Bonpane, B. (1984). The Church in the Central American Revolution. *Thought: Fordham University Quarterly*, 59 (2), 183-194.
- Burke, P. (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bustos, G. (2010). La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria, Presentación del dossier ‘Memoria, historia y testimonio en América Latina’. *Historia crítica*, 40, 10-19.
- Cal, J. (2012). La iglesia Católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1879-1931. En D. Díaz A., & Viales H. (Eds). *Independencia, estados y política (s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario*. 89-101. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.
- Calder, B.J. (1970). *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca 1944-1966*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco/ José de Pineda Ibarra.
- Carbajo y López, D. (1974). *Medio siglo de servicio a Centroamérica de la Provincia Franciscana de Cartagena (España)*. Tomo II. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Cardoza y Aragón, L. (1994). *La revolución guatemalteca*. Antigua Guatemala: Editorial del Pensativo.
- Carmack, R. (1995). *Rebels of Highland Guatemala. The Quiche-Mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores.

- Castro R., X. (2003). *El Santo Ángel. Estudio antropológico sobre una santa popular guatemalteca: aldea El Trapiche, municipio de El Adelanto, departamento de Jutiapa*. (Tesis de licenciatura). Universidad de Sn Carlos de Guatemala, Escuela de Historia.
- Cazali, A. (2002). Historia de Guatemala: Siglo XX. ‘La contrarrevolución y los gobiernos del liberacionismo’ (1954-1958). Guatemala: Universidad de San Carlos, dirección General de Investigación, Escuela de Historia.
- Cerca de la Antigua se encontró el cadáver del alcalde de Jalapa. (21 de julio de 1954). *La Hora*, p. 1.
- Chaulón, M. J. (2016). Clemente Marroquín Rojas como operador político del anticomunismo guatemalteco: 1954-1978. *Estudios Digital*, 8(4).
- Chea, J.L. (1988). *Guatemala: La cruz fragmentada*. San José: DEI.
- Cifuentes, J.F. (1998). *Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica. Rebeliones y otros incidentes indígenas en el siglo XX*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.
- Dary, C. (2010). *Unidos por nuestro territorio. Identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Dary, C (2016). ¡Esta es nuestra fe y nuestra cultura! Relaciones históricas entre las cofradías de los xinkas y la iglesia católica en el suroriente de Guatemala. *Estudios Interétnicos*, 22 (27).pp. 55-80. ISBN: 24150703.
- Delegación de la Cruz Roja en auxilios a las Víctimas en Sansare (7 de junio de 1973). *El Imparcial*, Guatemala.
- Díaz, E. (1951). El enemigo número uno. *El Serafín de Asís*, 289. San Salvador: Tipografía La Unión.
- Diócesis de Jalapa (2015). *Proyecto Pastoral Misionero de la Diócesis de Jalapa, 2016-2021*. Recuperado de: https://issuu.com/diocesisdejalapa/docs/proyecto_pastoral_misionero_de_la_d
- Diócesis de Jalapa (2018). *Historia de la Diócesis de Jalapa*. Recuperado de: <https://diocesisdejalapa.com/diocesis/>
- Dirección General de Estadística (1950). *Sexto Censo de Población, 1950*. Guatemala: Departamento de Estadísticas Demográficas y Sociales. Autor.
- Dirección General de Estadística (1964). Departamento de Censos. *VII Censo de Población, 1964*. Tomo II. Guatemala: Departamento de Censos. Autor.

Dirección General de Estadística (1973). *VIII Censo de Población, 1973*. Tomo I Guatemala: Autor.

Donis M, A. (s.f). *Memorias de un comunero*. Mataquescuintla, Jalapa, Guatemala. S.p.i

_____ (2006). *Por los Caminos polvorientos del ayer. La historia de la Cooperativa Las Brisas*, R.L. Jalapa: Editorial Jumay.

Dove, C. (2012). *Local Believers, Foreign Missionaries, and the Creation of Guatemalan Protestantism, 1882-1944*. (Ph.D.Dissertation). The University of Texas, Austin.

Durston, J.(1972). *La Estructura de Poder en una Región Ladina de Guatemala, el departamento de Jutiapa*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca e Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas.

El Espectador. Guatemala, 9 de julio, 1954, págs. 1 y 5.

El coronel Germán Morales, alcalde mártir de Jalapa, yace ya entre los suyos. (30 de julio de 1954). *La Hora*, pp.1 y 4.

En doscientos se calcula el número de anticomunistas muertos por tortura. (9 de julio de 1954). *El Espectador*, pp. 1 y 5.

Estrada, A. (1979). *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Falla, R. (1972). La Evolución Político-Religiosa del indígena rural en Guatemala (1945-1965). *Estudios Sociales Centroamericanos 1*.

Falla, R. (1978). *Quiché Rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Flores A. G. (1974). *Memorias 1900-1970*. Tomo II. Guatemala: Editorial del Ejército.

Foucault, M. (1988). Sujeto y poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 5(3), 3-20.

Fry, M.F. (1988). Política agraria y reacción campesina en Guatemala: la región de la Montaña, 1821-1839. *Mesoamérica*, 9(15).

Fuerza de 100 soldados salió del M. Zavala hacia Jalapa. (16 de junio de 1965). *El Imparcial*,

500 campesinos intervinieron en una riña tumultuaria. (16 de junio de 1965). *El Imparcial*.

Garrard-Burnett, V. (2009). *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalén*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.

- Garrard-Burnett, V. (2013). *Terror en la tierra del Espíritu Santo. Guatemala bajo el general Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Guatemala. Asociación para el Avance de las ciencias Sociales en Guatemala.
- Gleijeses, P. (1991). *Shattered Hope, the Guatemalan Revolution and the United States 1944-1954*, Princeton: Princeton University Press.
- Gómez D., F. J. (1994). *El reformismo jesuítico en Guatemala durante la época de la Guerra Fría (1945-1970)*. (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, España.
- Gómez D., F. J. (1997). La debilidad y el miedo: factores condicionantes de la actitud de la Iglesia ante la Revolución, Guatemala (1945-1954). *Hispania Sacra*, 49 (99). 15-41.
- Gómez D, F. J. (1999). La iglesia Católica en Guatemala frente a la década revolucionaria y la liberalización (1944-1954). *Hispania Sacra*, 51 (103). 297-332.
- Gómez D., F.J. (2009). La iglesia en Guatemala (1955-1980): esperanzas, frustraciones y crisis. *Revista de Comunicación y Hombre*, 5. 3-15.
- González-Izás, M. (2014). *Territorio, actores armados y formación del Estado*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens.
- Ghidinelli, Azzo (1976). Reconstrucción histórica de las relaciones interétnicas en el área pocomam oriental durante el periodo colonial. *Guatemala Indígena* 11 (1-2).7-58.
- Gillin, J. (1958). *San Luis Jilotepeque: la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- Guzmán M, H. & Moscoso, B. (1969). *Diócesis de Jalapa. Homenaje de la Diócesis de Jalapa al excelentísimo y reverendísimo Monseñor Miguel Ángel García Arauz, Primer Obispo de la Diócesis de Jalapa, en el XXV Aniversario de su Consagración Episcopal 3 de septiembre de 1944 a 3 de septiembre de 1969*. Guatemala: Imprenta Ibería-Talleres Gutenberg.
- Handy, J. (1988a). National Policy, Agrarian Reform, and the Corporate Community during the Guatemalan Revolution, 1944–1954. *Comparative Studies in Society and History*, 30 (4), 698-724. doi:10.1017/S0010417500015498
- Handy, J. (1988b). The Most Precious Fruit of the Revolution: The Guatemalan Agrarian Reform, 1952-1954. *The Hispanic American Historical Review*, 68(4), 675-705. doi: 10.2307/2515678
- Handy, J. (1989). A Sea of Indians: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution, 1944-1952. *The Americas*, 46 (2), 189-204. doi:10.2307/1007082

- Handy, J. (1999). Comunidad y revolución. *Guatemala 1944-1954: los rostros de un país*. O Peláez (comp). Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de Trfpmso.1-53
- Handy, J. (2009). 'Almost idiotic wretchedness': a long history of blaming peasants, *The Journal of Peasant Studies*, 36 (2), 325-344, doi: 10.1080/03066150902928306
- Hernández S., B.L. (2019). *Guatemala's Catholic Revolution. A History of Religious and Social Reform, 1920-1968*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Holland, CL. (2010). *Enciclopedia de grupos religiosos en Las Américas y la Península Ibérica: religión en Guatemala*. San Pedro, Costa Rica: Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos (PROLADES).
- Hollander, J. A. & Einwohner, R. L. (2004). Conceptualizing Resistance. *Sociological Forum*, 19(4), 533-554.
- Holleran, M.P. (1949). *Church and State in Guatemala*. Nueva York: Columbia University.
- Ishlaj-Quetuc (29 de mayo de 1974). Jalapa está de duelo. *La Hora*. Guatemala.
- Johnston Jr., M. (5 de julio de 1954). Chiquimula no fue arrasada como se dijo; una jira (sic) de inspección. *Prensa Libre*. Guatemala.
- Krenn, M. L., & Streeter, S. M. (2008). Managing the Counterrevolution: The United States and Guatemala, 1954-1961. *The Journal of American History*, 89(1), 291.
- La desconfianza y el temor a la pérdida del estatuto comunal y la tierra provoca hechos de sangre en las montañas. (17 de junio de 1965). *El Gráfico*, pp A2,A8.
- Lara-Martínez, R. (2009). *Balsamera bajo la Guerra Fría. El Salvador -1932. Historia intelectual de un etnocidio*. Soyapango, San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.
- Los sucesos de Jalapa fueron así (18 de junio de 1965). *La Hora*. Pp.1-2.
- Mano dura contra el pillaje en P. Barrios. (26 de julio de 1954). *El Espectador*.
- Maliaño T., A. (2016). *Historia de las Misiones Franciscanas en el departamento de Santa Rosa, Guatemala*. Guatemala: Arte, Color y Texto, S.A.
- Marroquín, C. (17 de junio, 1965 a). Frente a los graves sucesos de Jalapa, *La Hora*. Guatemala.p.2
- Marroquín, C. (8 de julio de 1965 b). No prolonguen ese Estado caótico en Jalapa. *La Hora*. Guatemala.
- Marroquín, C. (1977). *Memorias de Jalapa o recuerdos de un reminchero*. Guatemala. Editorial del Ejército.

- Miller, H. J. (1976). *La Iglesia Católica y el Estado en Guatemala, 1871-1885*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Miller, H.J (1996). La iglesia católica y el protestantismo, 1945-1956. En J. Luján & J.D. Contreras (Eds.), *Historia General de Guatemala*, 6 (pp.235-250). Guatemala: Fundación para la Cultura y el Desarrollo & Asociación de Amigos del País.
- Ministerio de Comunicaciones y Obras Públicas (1955). *Urbanización de la ciudad de Jalapa*. Guatemala: Centro Editorial.
- MGRR (1986). *Memoria Anual de Labores 1986*. Guatemala: Movimiento Guatemalteco de Reconstrucción Rural.
- Morales D., A. (s.f.). *Memorias de un comunero*. Mataquescuintla, Jalapa.
- Ocaña, C. (8 de julio de 1965). El cura de Mataquescuintla quiere sangre. *La Hora*. Guatemala.
- Paz, T. (2003). *Sueños americanos, realidades guatemaltecas: migración transnacional y juventud en San Pedro Pinula, Jalapa* (Tesis de licenciatura). Universidad del Valle de Guatemala.
- Paz, Jorge (s.f.). *Perfil histórico de la custodia de San Antonio de Padua en Guatemala y El Salvador (Provincia Véneta de San Antonio de Padua/Venecia-Italia)*. Guatemala: inédito.
- Paz C., G. (2014). *Guatemala, Reforma Agraria*, 4^a. ed. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Pérez G., J. A. (s.f). *Historia y cultura jalapaneca*. Guatemala, Compress Impresos.
- Pintos de Cea-Naharro, J. (2015). Apreciaciones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Miradas* 13(1), 150-159. doi: 10.22517/25393812.12281
- Prensa Libre (16 de junio de 1965). Sangriento desorden en Montaña de Jalapa. Guatemala: autor.
- Programa de Desarrollo de la Comunidad de Guatemala, es el mejor de América. (18 de junio de 1965). *La Hora*.
- Promoción Social Cristiana del Indígena propónese el Arzobispo. (18 de junio de 1965). *La Hora*, p.1
- Proponen la creación de diez centros de desarrollo rural”. (18 de junio de 1965). *La Hora*.
- Putzeys R., G. (1976). *Así se hizo la Liberación*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Ramírez, O. (25 de septiembre de 2013). La fundación de la Diócesis de Jalapa. *La Hora*. Guatemala. <https://lahora.gt/hemeroteca-lh/la-fundacion-de-la-diocesis-de-jalapa/>

- Recomendaciones del Seminario sobre problemas de la mujer indígena que terminó anoche. (12 de junio de 1973). *Prensa Libre*.
- Riffo, J. I. (2016). Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales. *Comunic@ccion. Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo*, 7(1). 63-76.
- Rojas L., F. (1988). *La cofradía. Reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco.
- Ruiz, J. L. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto
- Ruz, M. H. (2005). De Iglesias, conversos y religiosidades mayas. En M. Ruz & C. Garma N. (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp.5-24). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SAA (2015). *Investigación histórico-catastral de los conflictos territoriales entre la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, Jalapa con vecinos de la cabecera y aldeas de Sansare, El Progreso*. Informe Final. Guatemala: Secretaría de Asuntos Agrarios de la Presidencia de la República.
- Sáenz de Tejada, R. (2017). Revolución, guerra y democracia (1944-1996). En E. Torres- Rivas (Coord). *Historia de Guatemala, Un resumen crítico*. (pp. 151-203). Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Sangrientos desorden, un muerto y varios heridos en las montañas de Jalapa. (16 de junio de 1965) *Prensa Libre*. pp. 1, 15 y 41.
- Sangrientos sucesos de Jalapa confirman lo que tanto ha combatido nuestro director (16 de junio de 1965). *La Hora*. Pp1,8.
- Schlessinger, S. & S. Kinzer (1982). *Fruta amarga. La CIA en Guatemala*. México: Siglo Veintiuno.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven, CT, Estados Unidos: Yale University Press.
- Segura, O. (2001). *Memorias de un condueño*. Jalapa, Guatemala: Imprenta Jumay.
- Sichar M, G. (2000). *Masacres de Guatemala. Los gritos de un pueblo entero*. Guatemala, Grupo de Apoyo Mutuo.
- Terga, R.(1982). *El valle bañado por el río plata: un estudio etnohistórico de los pueblos del valle medio del Motagua, desde Morazán hasta Gualán*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Thompson, P. (2004). *Historia, memoria y pasado reciente*. Rosario, Argentina: Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Torres-Rivas, E. (2008). Crisis y coyuntura crítica: la caída de Árbenz y los contratiempos de la revolución burguesa. *Centroamérica: entre revoluciones y democracia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Tumin, M. (1952). *Caste in a Peasant Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vela, M. (2005). Guatemala, 1954: las ideas de la Contrarrevolución. *Foro Internacional*, XLV (1).89-114.
- Villagrán K., F. (1993). *Biografía política de Guatemala: los pactos políticos de 1944-1970*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Woodward, R. (1982). Liberalismo, conservadurismo y la actitud de los campesinos de la montaña hacia el gobierno de Guatemala, 1821-1850. *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, 56; 195-210.
- Zapata, V. (1982). *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*. Guatemala: Génesis Publicidad.

20. Apéndice

20.1. Fotografías de los talleres colectivos y de algunos colaboradores



Figura 24. Participantes de Santa Ma. Xalapán del taller colectivo celebrado en Jalapa el 5 de octubre de 2019.



Figura 25. Participantes en el taller colectivo celebrado en la aldea Palo Verde, Jalapa el 27 de julio de 2017.

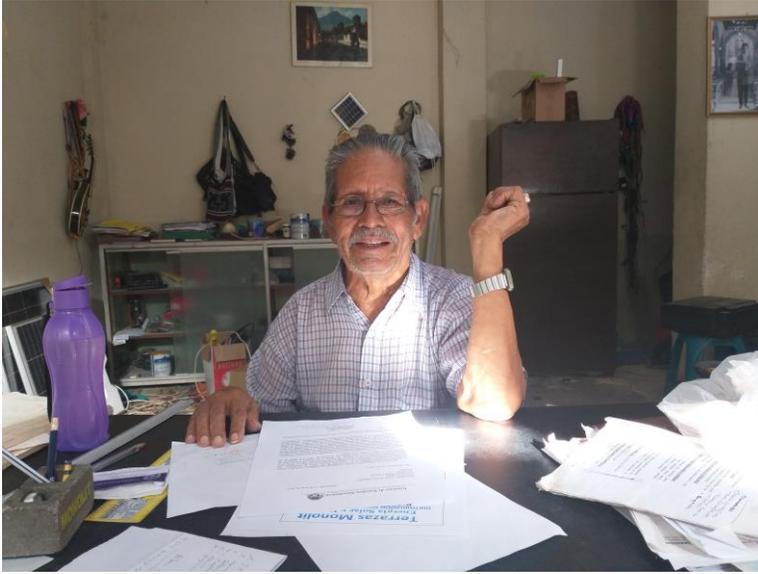


Figura 26. Sr. Enrique Quintanilla, cursillista, catequista y delegado de la Palabra. Ciudad de Jutiapa.



Figura 27. Padre Juan Celestino Alvizúrez Cruz (parroquia de El Carmen, Jalapa) y su asistente secretarial

Listado de los integrantes del equipo de investigación (en una sola hoja)

Contratados por contraparte y colaboradores

Nombre	Firma

Contratados por la Dirección General de Investigación

Nombre	Categoría	Registro de Personal	Pago		Firma
			SI	NO	

Guatemala _____ 13 _____ de noviembre 2019. _____

Dra. Claudia Dary Fuentes, coordinadora del
Proyecto de Investigación

Ing. Agr. MARN Julio Rufino Salazar
Coordinador del Programa Universitario en Investigación

Dra. Sandra Elizabeth Herrera
Coordinadora del programa Universitario en Historia y
Asentamientos Humanos