

Un misionero en medio de la tormenta. Marcelo Rotssaert: la guerra civil en Guatemala, sacerdotes refugiados y lucha agraria en Chiapas, 1983-1990

A Missionary in the Midst of the Storm. Marcelo Rotssaert: The Civil War in Guatemala, Refugee Priests, and the Agrarian Struggle in Chiapas, 1983-1990

Ulises Antonio Gómez Vázquez
 <https://orcid.org/0000-0003-0386-1220>
El Colegio de Michoacán, México
ulises.gvazquez@colmich.edu.mx

Resumen

Huyendo de la persecución que el gobierno de Guatemala perpetraba contra la población durante la guerra civil, el sacerdote católico belga Marcelo Rotssaert cruzó la frontera sur de México en 1983 para refugiarse en Chiapas. Aunque el tema de los refugiados ha sido abordado en numerosos estudios, aún falta analizar trayectorias individuales que no pueden desligarse del horizonte colectivo de ese conflicto que traspasó fronteras y conectó múltiples acontecimientos y experiencias. Considerando un marco local, regional y transnacional, el objetivo de este artículo es examinar la trayectoria de Rotssaert en el escenario bélico de Guatemala y durante su exilio en Chiapas. Para ello, presentamos un breve recorrido histórico y se plantea el enfoque teórico y metodológico a utilizar. Posteriormente, nos centramos en la trayectoria de nuestro protagonista y su congregación, explicando el contexto guatemalteco y chiapaneco desde la década de 1970 hasta la expulsión del sacerdote de México en 1990.

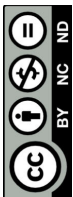
Palabras clave: refugiados, exilio, misioneros católicos, guerra civil.

Abstract

Fleeing the persecution carried out by the Guatemalan government against the population during the civil war, Belgian Catholic priest Marcelo Rotssaert crossed Mexico's southern border in 1983 to take refuge in Chiapas. Although the topic of refugees has been addressed in numerous studies, there is still a need to analyze individual trajectories that cannot be separated from the collective horizon of that conflict: a conflict that crossed borders and connected multiple events and experiences. Taking into account local, regional, and transnational frameworks, the aim of this article is to examine Rotssaert's path both in the context of the Guatemalan war and during his exile in Chiapas. To this end, we present a brief historiographical overview and outline the theoretical and methodological approach employed. We then focus on the trajectory of our protagonist and his congregation, explaining the Guatemalan and Chiapas contexts from the 1970s up to the priest's expulsion from Mexico in 1990.

Key words: refugees, exile, Catholic missionaries, civil war.

Recibido: 19/03/2025
Aceptado: 01/09/2025
Publicado: 11/11/2025



Introducción

En 1990, el padre Marcelo Rotssaert, originario de Bélgica y misionero de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM), con sede en Guatemala, fue expulsado de México acusado de varios delitos: 1) realizar actos religiosos no autorizados por la Dirección General de Servicios Migratorios (DGSM), 2) tener vínculos con la guerrilla guatemalteca y 3) «apoyar» las invasiones de tierras que un grupo de campesinos emprendió en la zona cañera del Ingenio Pujiltilic, Chiapas, a finales de 1990.

Antes de su llegada a México en 1983, Rotssaert estuvo varios años en la Costa Sur de Guatemala participando en un proyecto pastoral que la CICM inició en 1954. Sin embargo, al igual que miles de civiles, religiosos, políticos y campesinos, tuvo que huir del país cuando el gobierno de Efraín Ríos Mont (1982-1983) emprendió una exacerbada persecución contra todo individuo que apoyara cualquier movimiento popular o estuviera imbuido en la teología de la liberación.

En este escenario de violencia, que ocasionó cientos de miles de muertos y desaparecidos en Guatemala, enmarcado en el conflicto de la Guerra Fría en América Latina, Rotssaert ingresó a Chiapas. Como parte de su experiencia, no solo fue testigo del exilio que experimentaron los religiosos en Centroamérica, sino que su presencia en la costa de Escuintla, Guatemala, y en los valles centrales de Chiapas, México, también le permitió observar las luchas campesinas iniciadas durante los años setenta y ochenta en ambas geografías.

En este contexto, Rotssaert llegó a Chiapas, donde fue recibido por el obispo Samuel Ruiz, quien lo asignó a una de las parroquias de su diócesis; primero a la de Chicomuselo, cerca de la frontera, y después a la de Soyatitán, administrada por la de Venustiano Carranza, donde permaneció hasta su expulsión de México en 1990.

A la luz de estos acontecimientos, y con el respaldo de fuentes bibliográficas, archivísticas y orales, nuestro objetivo es describir y analizar la trayectoria individual y colectiva en la que se vio involucrado nuestro protagonista. Para ello, recurrimos a una mirada histórica que articula las escalas local y transnacional, con el fin de explicar cómo los procesos sociales y políticos influyeron en la vida de un individuo y en una región específica.¹

¹ Cabe mencionar que la reproducción de los testimonios orales presentados fue autorizada por sus autores, ya que consideran importante no olvidar la historia del padre Marcelo y la lucha agraria en Chiapas.

La elección de un sujeto religioso que se desplaza de un lugar a otro se justifica por su papel como eje de circulación entre eventos que se conectaron con escenarios regionales, continentales y globales. La llegada a Guatemala de misioneros provenientes de Bélgica fue resultado del «efecto mariposa» derivado de un conjunto de acontecimientos como la Guerra Fría, el neoliberalismo estadounidense, la expansión del comunismo, la teología de la liberación, los movimientos populares y campesinos, y las dictaduras y los golpes de Estado en Latinoamérica que terminaron por afectar e involucrar a diversas naciones, instituciones eclesiásticas y a amplios sectores de la sociedad.

La trayectoria de movilidad de Marcelo Rotssaert nos permite, por un lado, vislumbrar el exilio de religiosos de Guatemala y su refugio en Chiapas, y, por otro lado, conectar su experiencia con otras que se desarrollaron paralelamente en los lugares en los que estuvo. De esta manera, la importancia de analizar la experiencia de Rotssaert obedece a su conexión con problemáticas como el refugio guatemalteco en Chiapas, la persecución contra los religiosos partidarios de la teología de la liberación y el apoyo de la Iglesia católica a la lucha agraria.

Para construir una historia conectada de la guerra civil en Guatemala, los sacerdotes refugiados y la lucha agraria en Chiapas, consideramos necesario estructurar este texto de la siguiente manera. Partimos de un debate teórico e historiográfico sobre la problemática para situar nuestro estudio y enfoque. Después, seguimos la trayectoria individual y colectiva de Marcelo Rotssaert en Guatemala y Chiapas, en una especie de historia de vida y biografía colectiva de su congregación. Finalmente, nos centramos en la experiencia del sacerdote en la parroquia de Soyatitán, en su papel en la lucha agraria de Chiapas y en los motivos de su expulsión de México.

Guerra y refugio. Una mirada conectada e historiográfica en escala local y transnacional

No cabe duda de que hoy en día se observa un auge de nuevos enfoques para analizar los procesos locales, regionales y transnacionales ocurridos durante el siglo XX. Como señaló Conrad (2017), al final de la Guerra Fría se produjo un apogeo de las historias conectadas, transnacionales y globales que surgieron como consecuencia de las problemáticas y los desafíos de la época, muchas de las cuales nos siguen afectando en la actualidad. Ya Benedetto Croce (2005) recordó que «toda historia es necesariamente contemporánea», aludiendo a que todo planteamiento epistemológico se genera en el marco de las incertidumbres co-

lectivas del horizonte en el que se inscribe. En el caso que nos ocupa, el desborde de los problemas nacionales ha impulsado la búsqueda de explicaciones más amplias que desafíen no solo las fronteras políticas, sino también las fronteras epistémicas (Barriera, 2022: 10-19), pues fenómenos como la guerra, el refugio, la teología de la liberación y los movimientos populares se configuran como preocupaciones que demandan perspectivas historiográficas integradoras, como la historia conectada o transnacional.

Por un lado, la historia conectada rompe con los espacios nacionales al vincular múltiples narrativas individuales y plurales, revelando cómo un mismo acontecimiento —como la guerra civil en Guatemala o el refugio en Chiapas— genera efectos diversos que se entrelazan. Por el otro, la historia transnacional, desde un punto de vista político y social, exalta las interconexiones más allá de las fronteras, acentuando las redes y los procesos que atraviesan a los sujetos que se movilizan entre diferentes territorios, ya sea a la fuerza o por voluntad propia; o incluso a partir de la circulación de proyectos, como las interlocuciones entre los simpatizantes de la teología de la liberación en Latinoamérica (Coelho, 2012: 16-19).

Tanto la historia conectada como la transnacional tienen la virtud de observar a los actores a través de redes de conexión que trascienden el espacio local donde surgieron, para lo cual no es necesario que los sujetos circulen físicamente de un lado a otro, ya que también pueden hacerlo a través de ideas, correspondencia o influencias. Siguiendo a Jaime Vito, desde estas perspectivas es posible observar el mundo contemporáneo como un mundo acelerado, «donde el espacio y el tiempo se interconectan de tal manera que su fusión parece alterar las coordenadas del tiempo sobredimensionando el ahora del presente y diluyendo el pasado y el futuro» (Vito, 2023: 25-26).

Como mencionamos, en la década de 1980 se experimentaron procesos simultáneos en los países de Centroamérica derivados de dinámicas continentales como la Guerra Fría y el anticomunismo. Guatemala no fue ajeno al conflicto social y político, que se intensificó con el surgimiento de organizaciones guerrilleras —el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA)— y la agresiva respuesta militar del Estado, que culminó con una campaña de violencia que obligó a la población afectada a desplazarse a zonas selváticas o al otro lado de la frontera mexicana para salvar la vida (Kauffer, 2000: 7).

Para algunos especialistas, tal y como se expone en la obra coordinada por Martínez de León (1995), *Guatemala. Entre el dolor y la esperanza*, el sistema político, las desigualdades económicas y la precariedad social jugaron un papel crucial durante el conflicto, lo que se reflejó en la intervención de las elites, la militarización del territorio y la resistencia de las guerrillas. Como cimiento de la violencia ejercida por el Estado guatemalteco, Aguilera y Romero (1981) centran su mirada en las distintas formas y discursos en que se usó el terror como herramienta de control para asesinar y desaparecer a los opositores de las dictaduras, iniciadas con el golpe contra el gobierno de Miguel Ydígoras (1958-1963) y continuadas hasta el de Humberto Mejía Vítores (1983-1985).

Es sabido que las guerrillas respondieron a la exacerbación de esta violencia con una contraofensiva que fortaleció vínculos sociales, intelectuales y transnacionales a través de redes, discursos y estrategias de poder más allá de los países. El espectro de trayectorias, contactos y transferencias que contribuyeron en las decisiones de cada agente revolucionario y contrarrevolucionario fue analizado por Berthol Molden (2015). Prestando especial atención a las historias «cruzadas», este autor demostró cómo los diferentes protagonistas articularon experiencias que trascendieron su ámbito de origen. Un ejemplo destacado es el de los «curas guerrilleros», como Ricardo Falla, jesuita, antropólogo y simpatizante de la teología de la liberación, quien se sumó a las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) y se relacionó con sectores progresistas de Europa y Estados Unidos (Molden, 2015: 77-78).

En este punto, siguiendo a Caballero y Marín (2011), la participación de miembros de la Iglesia católica en el escenario de la lucha armada fue ineludible. A finales de 1970, el compromiso de curas y catequistas con la realidad social y política aumentó. De hecho, desde 1954, debido al rol que desempeñó el arzobispo Mariano Rosell en la contrarrevolución, algunos sectores de la Iglesia fueron perseguidos. Aunque en un inicio la Iglesia apoyó los regímenes dictatoriales, los cambios internos derivados del Concilio Vaticano II y la violencia desatada por el conflicto ocasionaron en ciertos grupos eclesiásticos un cambio de actitud en pro de las demandas indígenas y campesinas.

En esta misma línea, Juan Monroy García (2016) y Jorge Barrientos (2022) analizan el antagonismo en las Iglesias guatemalteca y salvadoreña antes y después del surgimiento de la teología de la liberación. Ambos autores destacan cómo los «sacerdotes rebeldes» de ambos países se enfrentaron a los obispos, apoyaron los movimientos populares como la Coordinadora Revolucionaria de Masas

(CRM) en El Salvador y el Comité de Unidad Campesina (CUC) en Guatemala, y denunciaron la intervención estadounidense y la participación de las corporaciones transnacionales, los terratenientes y los grandes empresarios en la represión.

Como señala Pablo Romo (2006), muchos de los teólogos latinoamericanos que impulsaron esta filosofía liberacionista partieron de una relectura del pensamiento de fray Bartolomé de las Casas y otros misioneros del siglo XVI, así como de la experiencia de lucha y despojo que se vivía en el continente a mediados del siglo XX. Por ende, el origen de esta corriente cristiana se asentó en el compromiso social y político, que estuvo imbricado por nuevos procesos libertarios, prácticas cristianas de transformación social y la creación de una red de relaciones de familiaridad con las movilizaciones a nivel continental (Romo, 2006: 2-6).

Para María García (2020), las redes religiosas fueron trascendentales en la promoción de una pastoral indigenista en Latinoamérica, ya que considera la religión como un espacio de circulación multiescalar «formado por relaciones sociales multifacéticas, pero también multisituadas, que vincularon lugares, procesos e individuos pertenecientes a dos o más países». De este modo, las reuniones, las discusiones y la cooperación entre miembros de la Iglesia católica de México y Guatemala fueron impulsadas por el Departamento de Misiones (DMC) del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) y por Samuel Ruiz, obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, quien formaba parte de la Comisión Episcopal para Indígenas de México (CEI) y del DMC (García, 2020: 11-13).

Sobre el trabajo pastoral de la CICM y la lucha campesina en la Costa Sur de Guatemala, contamos con el trabajo de Lizbeth Gramajo, Karen Ponciano y Juan Vandevreire (2016), quienes, a través de los testimonios de religiosos y campesinos, reconstruyen la formación del sujeto misionero, los proyectos de la teología de la liberación y la organización campesina con base en las cooperativas sociales, los grupos de apoyo, las bases eclesiales y los comités de catequistas y feligreses. En su obra encontramos una breve biografía colectiva de la CICM en la que se aprecia la conformación de redes sociales conectadas por la situación crítica social y política que estimuló el desplazamiento de un alto número de civiles y sacerdotes que se vieron obligados a huir de esta región parroquial.

A manera de biografía, Luis Banegas (2012), misionero hondureño y miembro de la CICM, coordinó la obra *Sergio Berten. Un compromiso sellado con su vida*. Esta contribución, basada en entrevistas a familiares y religiosos que fueron testigos de la persecución y el exilio de integrantes de la CICM con rumbo a otros

países, como México, recoge la historia de vida de este sacerdote belga, secuestrado y desaparecido por las fuerzas militares en 1982.

De acuerdo con el historiador Joel Pérez (2022), el siglo XX ha sido considerado «el siglo de los que huyeron» debido a conflictos sociales, guerras geopolíticas, violencia institucionalizada y desplazamientos masivos a nivel mundial. Históricamente, México ha funcionado como un lugar de refugio y asilo, desde la llegada de los transterrados españoles que huyeron del franquismo en 1930, pasando por los expatriados políticos norteamericanos hacia 1948, hasta los refugiados guatemaltecos que llegaron en 1980. Todos estos sujetos encontraron en México, a pesar de la ambigüedad de su gobierno, un refugio temporal o bien un hogar en el que residir de forma permanente (Pérez, 2022: 15).²

Aunque Chiapas se incorporó políticamente a México en 1824, la población fronteriza siguió conservando lazos sociales, económicos y culturales con Guatemala. Desde inicios del siglo XX, los guatemaltecos cruzaban para emplearse en las haciendas y fincas cafetaleras del Soconusco. Por ese motivo, a decir de Sandra Gerardo (2013), no sorprende que, durante la represión guatemalteca, gran parte de la población chiapaneca brindara comida y techo a los refugiados. Asimismo, como apuntan Erasmo Sáenz (2013) y María Inés Rojano (1988), este conflicto generó diferencias entre México, Estados Unidos y Guatemala, e interpeló a la comunidad internacional, al gobierno mexicano y a la sociedad civil, especialmente a la Iglesia católica y a la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), que se unieron para auxiliar a los refugiados.

El éxodo guatemalteco conllevó la apropiación del territorio, la modificación de las condiciones de vida y nuevas dinámicas fronterizas que implicaron diferentes procesos y relaciones asociadas con el refugio y la repatriación. Como sugieren Rosalva Hernández et al. (1993), el refugio constituyó un encuentro entre dos procesos nacionales que se incrustaron dentro de dinámicas a escala continental, ligando experiencias regionales con repercusiones locales. Fue en la historia local y en las relaciones entre mexicanos y refugiados donde se entretajeron vínculos atravesados por coyunturas políticas regionales —lucha agraria—, centroamericanas —guerra civil y movimientos populares— y latinoamericanas —Guerra Fría y teología de la liberación— (Hernández et al., 1993: 10-13).

² Observar México como un lugar de refugio implica considerar la reacción y las conductas sociales que pueden endurecer las fronteras imaginadas entre nosotros y los otros, como la actitud negativa hacia las recientes caravanas de personas centroamericanas o las «políticas de solidaridad fincadas en el respeto a un robusto sistema normativo de Derechos Humanos», como ocurrió con los refugiados guatemaltecos en Chiapas a finales del siglo XX (Yankelevich, 2019: 14-15).

Como bien anota Pérez, «la llegada de miles de personas guatemaltecas a la frontera sur tomó desprevenidos tanto al gobierno mexicano» como a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, lo que condujo a que fuera la población civil la primera en brindar ayuda a los refugiados (Pérez, 2022: 103). En lo que respecta a la diócesis, esta se encargó de gestionar recursos externos a través del Comité Cristiano de Solidaridad (CCS) y las Comunidades Eclesiales de Base mediante la creación de redes de solidaridad nacionales e internacionales con otras Iglesias, el establecimiento de centros de acopio y la provisión de ayuda humanitaria (Pérez, 2022).

Como anticipamos, Samuel Ruiz permitió que la diócesis funcionara como un canal de comunicación dentro de una trama más amplia de religiosos liberacionistas. Estos lazos sirvieron para informar o denunciar atropellos contra la población refugiada, las organizaciones populares y los religiosos exiliados. Ruiz no solo conformó el CCS con miembros de su diócesis, también con mexicanos y extranjeros que deseaban unirse al trabajo diocesano. Aunque no hay evidencia de relación entre la diócesis y la guerrilla guatemalteca, es muy probable que la primera tuviera conocimiento del apoyo que los refugiados enviaban a las fuerzas insurgentes (Pérez, 2022: 266).

Desde el punto de vista de Martha Tapia (2004), la relación de los refugiados con la diócesis fue una consecuencia indirecta de la limitada capacidad del gobierno mexicano para gestionar los problemas relacionados con el refugio. La presencia activa de la Iglesia fue resultado de la formación teológica de Samuel Ruiz y de la influencia que recibió del Concilio Vaticano II y de los congresos católicos de Colombia y México (Tapia, 2004: 83-85). Sobre este tema, como sugiere García Vettorazzi, tanto en Chiapas como Guatemala «las redes de catequistas intercomunitarias e interregionales animadas inicialmente por los agentes pastorales» se convirtieron en plataformas de acción política y religiosa (García, 2020: 34).

De estas plataformas surgieron las voces del exilio, las cuales se situaron en dos polos que estructuraron las experiencias en el país de origen y en el de acogida, tal y como lo hizo notar Nathalie Ludec (2001) al recuperar las imágenes del destierro guatemalteco en la Ciudad de México con base en los testimonios de protagonistas como: Óscar Palma, político, maestro y periodista; Gustavo Meoño, exguerrillero, y Laura Solorzano Foppa, hija de Alaíde Foppa, escritora desaparecida en 1989 en Guatemala, quienes crearon relaciones con sujetos políticos y religiosos latinoamericanos y estadounidenses y los movimientos guerrilleros.

Como consecuencia de los desplazamientos forzados surgió la Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE), conformada por agentes pastorales desterrados en México. A partir de los documentos publicados por el IGE entre 1980 y 1990, Guadalupe Rodríguez de Ita (2022) observa cómo los sacerdotes en el exilio colaboraron con diversas Iglesias y comités de solidaridad promoviendo la asistencia a más de 1.5 millones de refugiados guatemaltecos y solicitando «a los gobiernos y a las fuerzas insurgentes» adoptar las medidas necesarias «para la humanización de los conflictos armados» (Rodríguez de Ita, 2022: 53-56).

Como vemos, en este breve y complejo escenario historiográfico se vislumbran tanto las posibilidades como los vacíos de la problemática trazada, lo que evidencia que aún es posible aportar a los estudios sobre el horizonte individual de los religiosos extranjeros perseguidos. Dichos aportes podrían realizarse mediante historias de vida o a partir de un enfoque de historia conectada y transnacional, como lo han hecho los autores mencionados con anterioridad.

Es evidente que la presencia de sacerdotes extranjeros como actores locales, regionales y globales plantea una serie de interrogantes derivadas de sus múltiples experiencias en un contexto de violencia que traspasó fronteras. De la guerra civil surgieron miles de vivencias que pueden ser articuladas con los espacios sociales, las fronteras políticas y los territorios eclesiásticos, las cuales nos invitan a repensar los escenarios que se produjeron en una misma época de cambio y conflicto.

En este sentido, este texto busca conectar la historia de un sacerdote belga exiliado en Chiapas, Marcelo Rotssaert, con procesos transnacionales —la guerra civil y la teología de la liberación—, regionales —la lucha campesina y el trabajo pastoral en la Costa Sur de Guatemala— y locales —el refugio y la lucha agraria en Chiapas—. Particularmente, mediante una especie de historia de vida, nos interesa trazar la trayectoria del padre Marcelo en Chiapas entre 1983 y 1990, periodo que abarca su llegada a México, su permanencia en la parroquia de Soyatitán y su expulsión del país.

La historia de vida constituye un método para situar a un individuo en diversas escalas que dan sentido al horizonte que le tocó vivir, fundamentalmente si se trata de un sujeto que se traslada de un espacio geográfico a otro. Para Franco Ferrarotti:

La historia de vida es un texto [...] Es algo 'vivido': con un origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su

significado»; es decir, se nos presenta como un método que hilvana una historia de constricciones que pesan sobre el individuo y, al mismo tiempo, «como un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego (Ferrarotti, 2007: 28).

Finalmente, si consideramos que los hombres y las mujeres son «los actores de una historia que es al mismo tiempo política, económica, cultural y religiosa», debemos partir de que es «posible construir una historia que aporte una percepción conectada de las dimensiones plurales de su devenir» (Imízcoz, 2017: 2-3). En otras palabras, una historia que conecte y relacione acciones, interacciones y dinámicas colectivas dentro de una pluralidad de dimensiones que le da sentido a un mundo local, transnacional y globalizado.

«Curas comunistas extranjeros, go home». Los misioneros de Scheut en la Costa Sur de Guatemala, 1953-1985

En 1979 apareció en una barda de una calle principal de Santa Lucía Cotzumalguapa, en el departamento de Escuintla, Guatemala, la siguiente frase: «Walter, go home / Curas comunistas extranjeros». Días después, otros mensajes de advertencia fueron pintados en la casa parroquial: «Comunistas con sotana», «Curas comunistas extranjeros, go home». En una clara intimidación, las amenazas estaban dirigidas al párroco belga Walter Voordeckers y a los misioneros de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM), que cubría principalmente la Costa Sur del país (Gramajo, Ponciano y Vandevreire, 2016: 193).

El 12 de mayo de 1980, casi un año después de este incidente, el padre Voordeckers se dirigía a la oficina de correos, situada a 100 metros de la parroquia, cuando fue acibillado desde un carro que le cerró el camino, en un ataque organizado por el Ejército Secreto Anticomunista (ESA). Walter era uno de los religiosos que habían participado en la creación del Comité de Unidad Campesina (CUC), organización constituida con el objetivo de llevar a cabo una «lucha de manera pacífica» a favor de los pobres y campesinos de Guatemala (Banegas, 2012: 86).

Si bien a partir de 1960 los golpes de Estado provocaron diferentes conflictos que derivaron en el surgimiento de guerrillas, fue durante la presidencia de Ríos Montt, ministro de la Iglesia pentecostal, cuando la violencia contra la población alcanzó su punto más álgido. Entre 1970 y 1980, el problema enfrentó a grupos sociales campesinos y urbanos, con otros vinculados al aparato de clientelismo, corrupción, racismo e intervención extranjera. La excesiva fuerza militar reprimió

cualquier movimiento popular que se opusiera al modelo de sobreexplotación de materia prima y mano de obra dentro del nuevo mercado neoliberal (López, 2021: 325-329).

Las agresiones y asesinatos contra los sacerdotes que denunciaron esta violencia contra los movimientos campesinos, la población maya y los simpatizantes de la teología de la liberación suscitaron el desarrollo de consejos populares y la promoción de acuerdos de paz por parte de la Iglesia. Estos cuestionamientos y acciones que fueron interpretados por el Estado como «ideas comunistas» que debían ser erradicadas (Caballero y Marín, 2011: 33). La celebración del Concilio Vaticano II en 1962 dio pie a que, en países como Colombia, Guatemala y México, germinaran movimientos cristianos de corte izquierdista que renovaron teórica y teológicamente a la Iglesia y confrontaron su estructura más conservadora. Esto condujo a que en algunos países de Latinoamérica surgieran divisiones internas entre los religiosos inclinados por la visión anticomunista de Juan Pablo II y los disidentes, quienes creían que la Iglesia debía abogar por los pobres y hacer frente al sistema burgués-capitalista (Barrientos, 2022: 3-4).

La promoción y el desarrollo de este sistema pastoral coincidió con un intenso escenario en Guatemala que se configuró en el marco de un contexto continental y global marcado por los siguientes eventos: los programas de incidencia social impulsados por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional en 1961, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia, en 1968, el nacimiento de la Confederación Anticomunista Latinoamericana en 1972, el Movimiento Cristiano Revolucionario de Nicaragua en 1973, el surgimiento de la Unión Guerrera Blanca en El Salvador en 1979 y la III Conferencia General del Episcopado de América Latina que se llevó a cabo en Puebla, México, en 1979 (Molden, 2015: 76-77).

Bajo esta atmósfera, muchos misioneros europeos, especialmente de España, Italia y Bélgica, llegaron a Latinoamérica en la década de 1960. El joven Marcelo Rotssaert, que se había formado bajo estas nuevas ideas, llegó a Guatemala en 1966 junto con un grupo de sacerdotes belgas que se integraron a un proyecto impulsado por la Iglesia y la CICM en el departamento de Escuintla, en la Costa Sur, esta última, un área que corresponde aproximadamente a un 10.75 % de la extensión del país y que pastoralmente estaba abandonada (Ponciano, 2017: 69-71).

Dicha congregación había sido fundada por el sacerdote diocesano Teófilo Verbist en Scheut, Bélgica, hacia 1862, con el objetivo de evangelizar China a

través del Provicariato de Mongolia. A inicios del siglo XX, la congregación se extendió al Congo, Filipinas, Estados Unidos, Indonesia y Japón. En China permanecieron hasta la década de 1940. Cuando el régimen comunista llegó al poder, el gobierno de Mao Zedong persiguió, arrestó y expulsó a religiosos, confiscando los bienes eclesiásticos, cerrando las fronteras y prohibiendo la presencia de cualquier congregación. 239 misioneros, incluidos los de Scheut, fueron encarcelados y desterrados del país (Verhelst y Pycke, 1995; Guodon, 1998).

Este trágico escenario abrió la posibilidad para que la CICM se expandiera a otras latitudes. Así, en marzo de 1952 el arzobispo de Guatemala, monseñor Rossell y Arellano, remitió una carta al superior general en la que invitaba a la congregación para que se estableciera en Centroamérica. Para 1940, la Iglesia contaba únicamente con una provincia eclesiástica compuesta por tres diócesis: Guatemala, Los Altos y Verapaz. En aquella época existía en Guatemala un sacerdote por cada 30 000 habitantes y muchas parroquias estaban vacantes o desatendidas. Para paliar esta situación, las autoridades eclesiásticas iniciaron una reestructuración administrativa e invitaron a congregaciones extranjeras para que llegaran a cubrir los departamentos de El Quiché y Escuintla (Gramajo, Ponciano y Vandeveire, 2016: 83).

Históricamente, el departamento de Escuintla, que abarcaba las parroquias de Cotzumalguapa, Palín, La Democracia, Puerto San José y Tiquisate, se destacaba por la presencia de fincas cañeras, inversión extranjera y una constante lucha por la tierra. Por un lado, era una región influenciada económicamente por la United Fruit Company, empresa estadounidense que había apoyado el golpe de Estado contra Jacobo Árbenz en 1954 y que entonces dominaba la agricultura centroamericana. Por el otro, desde 1930, el comercio azucarero era liderado por la elite guatemalteca e inversionistas ingleses, quienes emprendieron un proceso de modernización agroindustrial durante 1950 que condujo a que en 1978 se triplicara la superficie cultivada, lo que contribuyó a precarizar las condiciones laborales de trabajadores y campesinos (Molina, 2005: 29-41).

Como resultado de las negociaciones entre el Pbro. Jozef Vloeberghs, representante de la CICM, y monseñor Rossell, en diciembre de 1954 se asignó a esta congregación el departamento de Escuintla. Cuatro meses después, el 13 abril de 1955, arribaron los primeros misioneros belgas —Jozef Vloeberghs, Andre Eerenbeemt, Jan Gielen y Ferdinand Leyns— al Puerto de San José, ubicado en las costas del Pacífico. El 7 de marzo de 1956 se formalizó el convenio y se acordó que la CICM administraría dicho departamento durante 15 años, con el compro-

miso de que, a partir de entonces, llegarían anualmente de tres a cuatro religiosos. Esto permitió una cobertura parroquial en la Costa Sur que haría frente a dos asuntos que monseñor consideraba peligrosos: la «infiltración comunista» y el proselitismo activo de los protestantes (Ponciano, 2017: 78).

Desde su entrada a Guatemala y hasta mediados de 1960, la orientación pastoral de la CICM replicó, de cierto modo, la tradición católica que apoyaba la ortodoxia doctrinal, la defensa de la autoridad jerárquica, el mantenimiento del *statu quo*, la neutralidad ante los problemas sociales y el respaldo a las políticas del Estado y las oligarquías locales. Sin embargo, la llegada de misioneros recientemente ordenados y con una propuesta pastoral más humanista marcó un antes y un después en el proyecto misionero de la CICM, de tal modo que su pastoral no se limitó a la enseñanza doctrinal, pues tuvieron la necesidad de interferir de algún modo en la situación social que observaban, compartiendo espacios cotidianos con los feligreses y relacionándose de manera cercana con los mozos y campesinos de las fincas. En 1967, los padres Antonio de Vocht y Pedro Van Santvoort describían la situación social y económica del departamento de Escuintla como «desastrosa», principalmente por las circunstancias de pobreza y desigualdad en las que vivían los campesinos de las fincas bananeras, cafetaleras, algodoneras y cañeras (Gramajo, Ponciano y Vandevaire, 2016: 91-103).

Como respuesta a esta realidad, muchos religiosos y feligreses optaron por practicar la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido. Algunos se unieron a las guerrillas y otros se comprometieron con el CUC, combinando «la lectura de la Biblia con la de la realidad sociopolítica» e interviniendo tanto en la conformación de cooperativas como en los programas de alfabetización y educación (Banegas, 2012: 38).

El aprendizaje empírico pastoral, la influencia de la teología de la liberación y el impulso para que estudiaran en institutos mexicanos y latinoamericanos fueron elementos que estimularon a los misioneros de Escuintla —por ejemplo, Antonio Van de Meulebroucke fue enviado en 1963 al Centro Intercultural de Documentación en Cuernavaca, México, para mejorar su español y replantear los objetivos pastorales— a seguir consolidando la formación de equipos parroquiales y de centros de capacitación comunitaria y grupos eclesiales que se conocieron como «Familia de Dios» (Gramajo, Ponciano y Vandevaire, 2016: 106-110).

Desde un punto de vista socioantropológico, como afirman Gramajo, Ponciano y Vandevaire (2016), la «Familia de Dios» podía considerarse un movimiento de acción reivindicativa; sin embargo, en términos pastorales no se definía como tal,

sino que se llamaban Comunidades Eclesiales de Base. De hecho, estas comunidades funcionaban como organizaciones que estimulaban la creación de redes de apoyo y una actitud crítica frente a la realidad, pues, junto con los asuntos de la fe católica, se trataban cuestiones de política y economía (Banegas, 2012: 38).

Para echar a andar el proyecto de la «Familia de Dios», dirigido por Antonio de Vocht, Jozep Vloeberghs, Pedro Van Santvoort y Antonio Van de Meulebroucke, se eligieron dos parroquias, Escuintla en 1966 y Santa Lucía Cotzumalguapa en 1969, que estuvieron a cargo de dos grupos de misioneros jóvenes recién llegados. El grupo de Escuintla estaba formado por Van de Meulebroucke, párroco de 33 años, Manfredo Denolf de 32 años, Juan Vandevreire de 20 años y Marcelo Rotssaert de 31 años; y el de Cotzumalguapa por Guido de Schrijver, párroco de casi 50 años, Antonio Coolen de 28 años y Juan Racquet de 29 años. De estos, algunos contaban con experiencia y otros no. Para Marcelo, al igual que para otros de sus compañeros, este programa pastoral marcaba su salida al ruedo, por eso decidió trabajar en equipo, hablar español en todo momento para familiarizarse rápidamente con el entorno e integrarse a los grupos de reflexión que reunían a colonos, jornaleros y trabajadores temporales, especialmente a los cortadores de caña y algodón (Gramajo, Ponciano y Vandevreire, 2016: 113-115).

La mayoría de los religiosos se había formado después del Concilio Vaticano II en Bélgica, Holanda, Estados Unidos, Camerún y Filipinas, por lo que era evidente que durante su formación se habían empapado de ideas filosóficas y teológicas modernas, atendiendo a una praxis pastoral que involucraba asesoramiento, educación en catequesis y formación de líderes parroquiales; sin embargo, las oportunidades para poner en práctica estas enseñanzas en Bélgica u Holanda eran limitadas, por lo que encontraron en Guatemala un espacio favorable para iniciar su vida pastoral, a excepción de los misioneros provenientes de Filipinas, quienes ya habían tenido «entrenamiento pastoral» y acercamiento con organizaciones campesinas, obreras y juveniles (Ponciano, 2017: 96-97).

En una entrevista, Enrique Corral —sacerdote jesuita que había llegado a Guatemala desde España en 1970 y que fue exiliado en 1980— declaró que en 1972, cuando el EGP, organización que él mismo fundó, llegó a la costa, encontró apoyo entre los sacerdotes de la CICM:

Aquí encontramos a los mejores aliados, no solo aliados sino maestros: a los Scheut, la congregación de los padres belgas y filipinos. Ellos llevaban unos cuatro años queriendo transformar la pastoral tradicional, jerarquizada, repetitiva, que no enraizaba en la vida real de la gente, que solo trabajaba lo sobrenatural. Desde un encuadre pastoral,

querían ya entrar a lo social, a lo que está aquí abajo, a la gente, a su situación social, económica, etcétera... Ellos fueron la puerta de entrada para nuestro trabajo en la Costa Sur: en los municipios de Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla y Tiquisate. Estaban enraizados ahí: día a día visitaban y acompañaban a las comunidades y estudiaban los casos. Eran contactos, enlaces y fuentes excelentes para nosotros porque iban aldea por aldea, preguntaban, sabían datos de los salarios en las fincas, de la situación de la tierra y de los trabajadores migratorios del altiplano (Escobar, 2024: 145-146).

Debido al tipo de trabajo de la CICM, cercano a la filosofía del cristianismo de liberación y el marxismo revolucionario, la elite de comerciantes, políticos y finqueros no vio con buenos ojos el proyecto pastoral, más aún porque parte de quienes engrosaban las filas de los movimientos populares y revolucionarios eran catequistas, líderes campesinos y miembros de la «Familia de Dios». Por ese motivo, muchos civiles y religiosos fueron tildados de «comunistas» y comenzaron a ser hostigados. El 6 de mayo de 1978, los campesinos de Cotzumalguapa remitieron una carta a los obispos que estaban por reunirse en Puebla, México, en la que expusieron los problemas que experimentaban diariamente. Ese mismo año, como se mencionó previamente, el Ejército Secreto Anticomunista pintó un mensaje en la casa parroquial contra el padre Voordercker y la congregación, acusándolos de ser «comunistas con sotana» (Gramajo, Ponciano y Vandeveire, 2016: 104-125; Molden, 2015:78-79).

La situación se tensaba cada vez más para los misioneros de la CICM. Para entonces, «miles de campesinos, trabajadores e intelectuales» supuestamente vinculados a la guerrilla fueron torturados y asesinados; por ejemplo, el 29 de mayo de 1978 el ejército masacró a más de 50 campesinos indígenas en lo que se conoce como la masacre de Panzós. El 30 de junio de ese mismo año fue asesinado el sacerdote Hermógenes López, «por haber defendido a los campesinos» y haberse opuesto a la manera en que el ejército reclutaba a los jóvenes para el servicio militar (Banegas, 2012: 46).

No es casualidad que este contexto coincidiera con la irrupción y el desarrollo de las Iglesias evangélicas estadounidenses en Guatemala, fomentadas por el ejército para contrarrestar la fuerza de la Iglesia católica, que se asociaba a la guerrilla (Caballero y Marín, 2011: 37). De hecho, cuando la guerra se endureció, bautizarse como pentecostés se convirtió en una salida para evitar la persecución

por ser católico o guerrillero, esto derivado de la relación política entre el conservadurismo pentecostal y el Estado (Cantón, 1988).³

El declive de la «Familia de Dios» inició hacia 1980, cuando los militares desataron el terror entre la población, especialmente contra religiosos y campesinos. Aunque las reuniones eclesiales no fueron prohibidas, se dejaron de hacer públicamente por seguridad. Debido a las amenazas del gobierno y las elites, muchos misioneros huyeron fuera del país dejando las parroquias sin sacerdotes; incluso el ejército quemaba las biblias porque las consideraba «artefactos subversivos». Los que se quedaron fueron reubicados en otras parroquias o tomaron las armas junto a las guerrillas, convirtiéndose en «promotores de la teología de la revolución». La situación se complicó con el asalto en 1980 a la embajada de España, que protegía a los religiosos residentes en Guatemala. En dos años, más de 20 sacerdotes y religiosas, extranjeros y guatemaltecos, principalmente de El Quiché y la Verapaz, fueron asesinados (Caballero y Marín, 2011: 38-39; Gramajo, Ponciano y Vandeveire, 2016: 158).

Mientras tanto, en la Costa Sur, principalmente en las fincas cañeras y algodonerías de Escuintla, se incrementaron los conflictos entre trabajadores y finqueros, los cuales derivaron en la creación del CUC y en la posterior «huelga de la caña» de 1980. Entre 1976 y 1982, la industria azucarera enfrentó ataques de la guerrilla y de organizaciones campesinas que buscaban mejorar las condiciones laborales. La gran huelga del 18 de febrero 1980, con epicentro en Cotzumalguapa, congregó cerca de 80 000 trabajadores, entre obreros, cortadores y campesinos, obligando al cese de labores en 80 fincas de caña, 14 de algodón y 15 ingenios (Molina, 2005: 133-134; Escobar, 2024: 157-158, 171).

Conforme la tensión aumentaba, otras organizaciones populares y estudiantiles se unieron a la movilización convocada por el CUC, mientras los sacerdotes de la CIMC intervenían llevando alimentos a los manifestantes. Después de semanas de negociación, el ministro de Trabajo anunció un aumento salarial para los trabajadores, el cual fue aceptado, por lo que el 4 de marzo de ese mismo año retornaron a sus labores. Aunque la huelga representó un logro campesino, la represión en contra de líderes comunitarios y «sacerdotes comunistas» continuó. Por ese motivo, el CUC convocó nuevamente a una movilización el 1 de mayo, Día del Trabajo. Durante ese evento, Conrado de la Cruz, misionero filipino de la

³ Después del golpe de Ríos Montt, los evangélicos se dividieron entre informadores del Ejército y simpatizantes de las guerrillas. Hacia 1983, la represión también les afectó y muchos huyeron a Costa Rica, México y Nicaragua; durante un culto en Quiché, 30 miembros de una Iglesia pentecostal fueron asesinados (Cantón, 1988).

CICM, y el catequista Herlindo Cifuentes, fueron secuestrados y desaparecidos. Al siguiente día, el sacerdote belga Walter Voordeckers fue asesinado (Gramajo, Ponciano y Vandeveire, 2016: 188-189).

La expresión «curas comunistas extranjeros, *go home*» comenzó a retumbar en la mayoría de los departamentos de Guatemala. Entre 1980 y 1982, la situación contra los sacerdotes, especialmente belgas, estadounidenses y españoles, llegó al límite.

Tabla 1. Agresiones contra los misioneros de la CICM entre 1980 y 1982

Fecha y lugar	Nombre	Adscripción parroquial
01/05/1980, Ciudad de Guatemala	Desaparición de Conrado de la Cruz (filipino)	CICM, párroco de Tiquisate, Escuintla
12/05/1980, Santa Lucía Cotzumalguapa	Asesinato de Walter Voordeckers (belga)	CICM, párroco de Santa Lucía Cotzumalguapa
22/10/1981, San Lucas Sacatepéquez	Asesinato de Ward Capiou (belga)	CICM, Congregación Pastoral de Escuintla
04/01/1982, Nueva Concepción	Secuestro y tortura de Paul Schildermans (belga) y Roberto Paredes (guatemalteco) (liberados)	Parroquias de Nueva Concepción y Tiquisate, Escuintla
19/01/1982, Ciudad de Guatemala	Desaparición de Serge Bertén (belga)	Parroquia de Santa Lucía Cotzumalguapa

Fuente: Escobar (2024: 184-185).

El 15 de junio de 1980, durante la Misa Panamericana oficiada en la catedral de Cuernavaca, Morelos, México, el sacerdote belga François Houtart denunció el asesinato de varios religiosos en Guatemala, subrayando que, aun cuando la política no era una actividad propia del clero, su participación en ella no debía ser motivo de tales atropellos.⁴ El 24 de octubre de ese mismo año, la Conferencia Episcopal Guatemalteca consideró conveniente que todos los sacerdotes y religiosos salieran provisionalmente de El Quiché,⁵ pues el 22 de octubre había sido acribillado Ward Capiou, religioso de la CICM (Banegas, 2012: 174).

El 13 de agosto de 1981 la Iglesia guatemalteca subrayó que no temía la orden presidencial que instruyó investigar a las instituciones eclesiásticas por su posi-

⁴ AGN, Informe sobre la Misa Panamericana respecto a la guerra en Guatemala, 15 de junio de 1980, Fondo Secretaría de Gobernación, S. XX, Sección Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 48, cajón 1.

⁵ AGN, Informes sobre la República de Guatemala, 24 de octubre de 1980, Fondo Secretaría de Gobernación, S.XX, Sección Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 46, cajón 3.

ble relación con la guerrilla. En este marco, el obispo auxiliar y miembro de la Conferencia Episcopal, monseñor Ramiro Pellecer, acusó al ejército de construir una campaña de desprestigio contra los religiosos y denunció que el estadounidense Stanley Rother había sido asesinado por «escuadrones de la muerte» y no «a manos de ladrones», como se informó a la opinión pública.⁶

El 26 de octubre, Francisco Medina, obispo de El Salto, Durango, México, junto con la Coordinadora Cristiana de Solidaridad con Guatemala, encabezó un acto ecuménico en el Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Ciudad de México en el que pidió orar por los religiosos que se encontraban en Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Durante el evento, una estudiantina de jóvenes interpretó cantos alusivos a la Revolución Cristiana de Guatemala, se colocó una manta con la frase «El cristianismo consciente en la solidaridad está presente» y se repartieron revistas y un poster titulado «Guatemala, persecución y esperanza».⁷

A inicios de 1982, el gobierno guatemalteco, a través del canciller Rafael Castillo Valdés, prohibió la entrada de religiosos extranjeros alegando que dañaban la imagen exterior del país. Además, la prensa informó que todas las agencias de turismo y aviación tenían prohibido trasladar a religiosos fuera del territorio, pues el general mayor del ejército, Benedicto Lucas García, acusaba a los sacerdotes y monjas de colaborar con las guerrillas.⁸

El 25 de enero de ese año, la Cancillería de Bélgica denunció los asesinatos de 11 religiosos en los 18 meses previos, perpetrados por bandas paramilitares que actuaban en coordinación con el ejército y la policía. El canciller Leo Tindemans citó a su despacho al embajador guatemalteco Edmundo Mulet a fin de solicitarle garantías de seguridad para los ciudadanos belgas residentes en el país, sin éxito alguno.⁹

Finalmente, al no haber ninguna garantía para la seguridad de los religiosos, a inicios de 1983 los misioneros de la CICM abandonaron completamente la Costa Sur, cerrando iglesias, casas parroquiales, seminarios, oratorios y centros de catecismo. Muchos de ellos habían recibido información confidencial de que «apa-

⁶ AGN, Conferencia Episcopal de Guatemala, 13 de agosto de 1981, Fondo Secretaría de Gobernación, S.XX, Sección Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 37, cajón 8.

⁷ AGN, Coordinadora Cristiana de Solidaridad con Guatemala, 26 de octubre de 1981, Fondo Secretaría de Gobernación, S.XX, Sección Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 38, Cajón 2.

⁸ AGN, Informes de Guatemala, 1982, Fondo Secretaría de Gobernación, S.XX, Sección Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 46, Cajón 3.

⁹ AGN, Denuncia de la Cancillería de Bélgica por secuestro del sacerdote Serge Berten en Guatemala, 25 de enero de 1982, Fondo Secretaría de Gobernación S.XX, Serie Dirección Federal de seguridad, Serie Fichero 46, Unidad de Instalación Cajón 3.

recían en la lista» del ejército y podrían ser asesinados en cualquier momento. De esta forma, Marcelo Rotssaert, junto con Antonio Van de Maulebrok, salió de Guatemala para refugiarse en México (Rodríguez, 2022: 54; Díaz, 2005: 17).

¿De misionero refugiado a promotor de la lucha agraria? La experiencia de Rotssaert en la parroquia de Soyatitán, Chiapas, 1983-1990

Según el informe Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), Marcelo León Jerom Rotssaert Duimslaegher nació el 25 de agosto de 1932, es decir, cuando llegó a territorio mexicano tenía 49 años.¹⁰ De acuerdo con los expedientes de la Dirección General de Servicios Migratorios, Marcelo Rotssaert ingresó en México el 11 de agosto de 1983 por Chetumal, Quintana Roo, en calidad de «no inmigrante turista», con un permiso de 180 días.¹¹

Evidentemente, su llegada coincidió con la de miles de familias campesinas guatemaltecas que buscaron refugio en la frontera sur de México, a las que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas brindaba apoyo desde 1981. Un año antes, en 1980, el EGP había enviado a un representante para reunirse con el obispo, Samuel Ruiz, y convencerlo de que la diócesis brindara ayuda humanitaria ante el éxodo que se avecinaba. Si bien la diócesis accedió a socorrer a los refugiados a través del Comité Cristiano de Solidaridad (CCS), fueron los campesinos chiapanecos, ejidatarios y dueños de ranchos y fincas, los primeros en ayudar en la formación de campamentos provisionales (Pérez, 2022: 47-125).

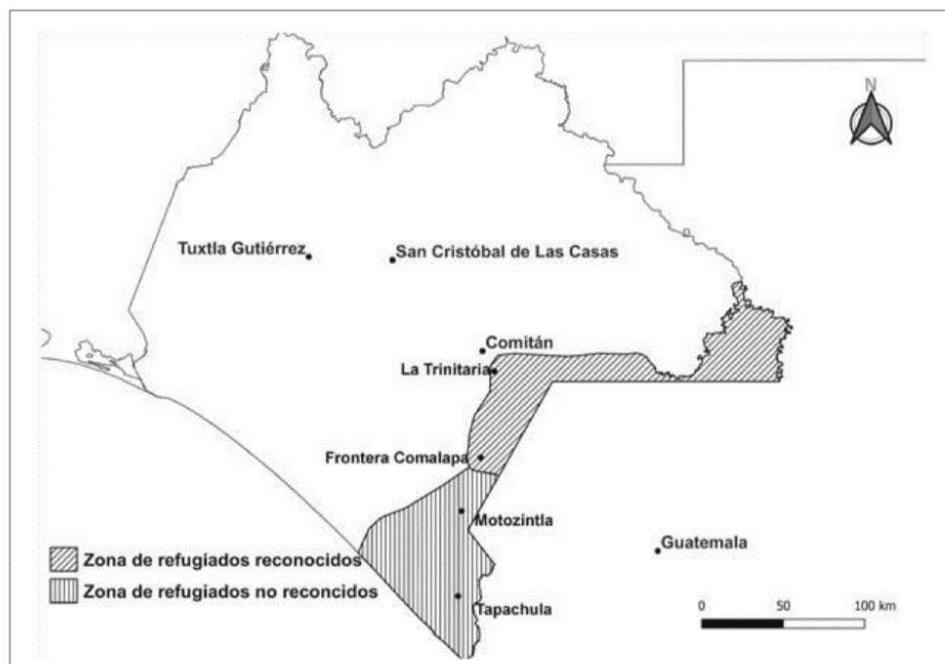
Posteriormente, la diócesis, con el apoyo de diversas organizaciones nacionales e internacionales, como la Asociación Belga de Servicios sin Fines Lucrativos, el CCS y algunas Iglesias evangélicas, respondió ante dicha emergencia. Después de la presión de la sociedad civil y la prensa nacional, el gobierno estableció la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) en 1980 y en 1982 firmó un convenio con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), de tal modo que se declaró oficialmente el asilo guatemalteco (Pérez, 2022: 17, 59, 150).

¹⁰ Véase https://www.remhi.org.gt/bd/ver_victima.php?Cual=7521

¹¹ AHDSC, Fondo Diocesano, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248. Las personas que obtenían el estatus de «no inmigrante» podían permanecer temporalmente en el país en calidad de turistas, transmigrantes, visitantes, ministros de culto o asociados religiosos, asilados políticos, refugiados, estudiantes o corresponsales (Morales, 2012).

De esta manera, entre 1981 y 1984, se crearon campamentos en cuatro zonas de Chiapas: 1) Comalapa y Trinitaria, 2) Lagos de Montebello y la Selva de Margaritas, 3) Marqués de Comillas, en Ocosingo, y 4) Tapachula y Motozintla (véase mapa 1). No obstante, el gobierno mexicano y las autoridades migratorias reconocieron oficialmente a la población refugiada en las tres primeras zonas, los de la última quedaron en calidad de trabajadores temporales (Pérez, 2022).

Mapa 1. Zonas de refugio: población refugiada reconocida y no reconocida

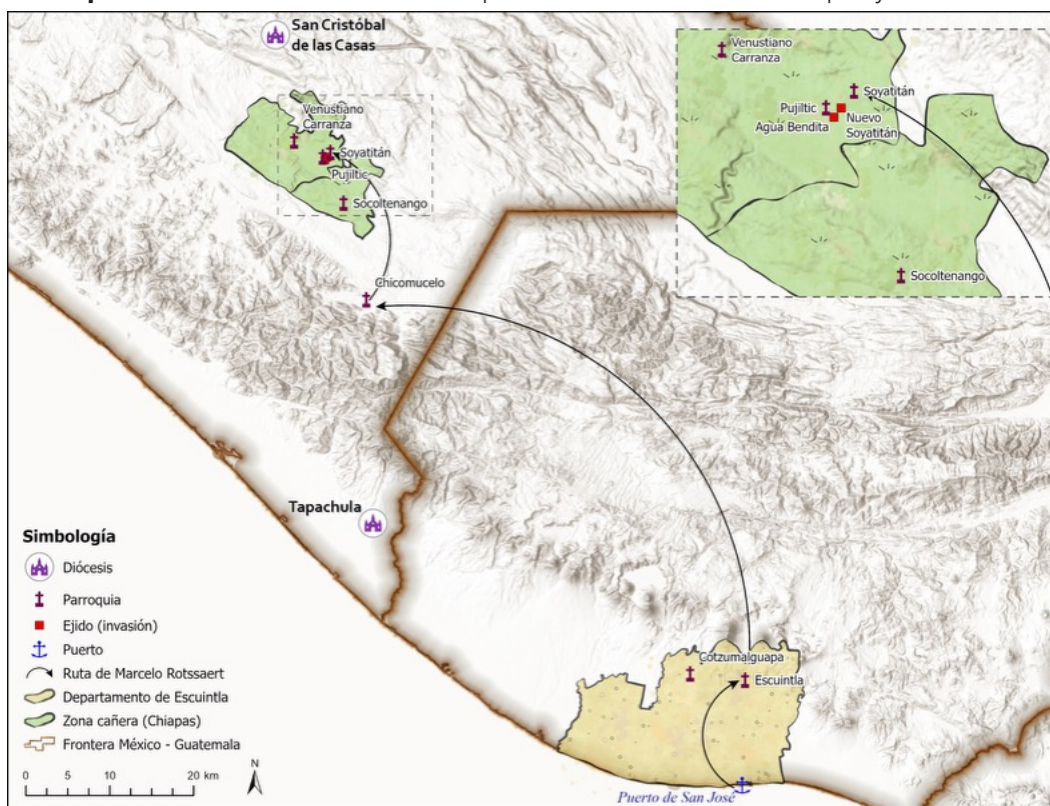


Fuente: elaborado por Joel Pérez (2022: 57).

Según los datos obtenidos, Rotssaert no ingresó a México por la frontera chiapaneca, sino que lo hizo por la de Quintana Roo. Pese a esto, acompañado de Antonio Van de Meulebroucke se refugiaron en Chiapas, donde los esperaba el obispo Samuel Ruiz, quien inmediatamente los asignó a la parroquia de Chicomuselo, cerca del campamento de Motozintla, para colaborar con el párroco Javier Inda y las religiosas de la Compañía de María. Sin embargo, como el ejército guatemalteco estaba incursionando en el territorio mexicano fronterizo con el objetivo de destruir campamentos y asesinar a personas refugiadas, especialmente cerca de los Lagos de Montebello, Las Margaritas y Ocosingo, Samuel Ruiz consideró que los misioneros corrían peligro y prefirió alejarlos de la frontera, reubicándolos más al interior del estado. Rotssaert fue designado a la

parroquia de Soyatitán, en Venustiano Carranza, y Van de Meulebroucke a la de Socoltenango, pueblos ubicados en el territorio cañero de la Depresión Central (Díaz, 2005: 17-18).

Mapa 2. Ruta de Marcelo Rotssaert: puntos de encuentro en Chiapas y Guatemala



Fuente: mapa realizado en colaboración con Marco Hernández, 2024.

Desde 1970, el equipo pastoral de estos pueblos trabajaba de manera conjunta, «especialmente dando cursos y promoviendo una pastoral liberadora». El entonces párroco de Venustiano Carranza, Antonio Suarez, impulsaba esta nueva pastoral a través de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE). Por su parte, el párroco de Socoltenango, Aureliano Zapata, había realizado un curso de comunicación social en los tiempos del CELAM en Colombia. Roberto Figueroa, padre de Soyatitán, también estaba inmiscuido en esta renovación misionera y fomentaba entre sus feligreses iniciativas de desarrollo agrícola, como proyectos de apicultura, porcicultura y mecanización del campo (Díaz, 2005).

Marcelo llegó a Soyatitán el 4 de septiembre de 1983. Esta parroquia se encontraba vacante por la muerte del padre Figueroa ocurrida en 1981 y desde entonces

ces era administrada por la parroquia de San Bartolomé, ubicada en la cabecera de Venustiano Carranza. Cinco meses después de su arribo, el 6 de febrero de 1984, solicitó su cambio de estatus de «no inmigrante turista» a «inmigrante cargo de confianza» para desempeñarse como asesor de la cabecera parroquial en temas como ética, moral y servicios asistenciales. El 12 de marzo, la DGSM le negó la solicitud en virtud de que las actividades que deseaba realizar no eran de «Dirección o de Absoluta confianza, tal y como lo establecía el Artículo 46, Fracción IV, de la Ley General de Población». No obstante, días después, el 5 de abril, su petición fue autorizada.¹²

Desde sus primeros años en México, y con la asistencia de las hermanas de la Divina Providencia, el misionero belga impulsó grupos de reflexión cristiana para atender «las necesidades de los pobres», tanto de Soyatitán y Pujiltic como de los ejidos vecinos que pertenecían a Venustiano Carranza. Según su cronograma de actividades, en la semana atendía varias parroquias, y confesaba y visitaba personas enfermas en Pujiltic, Abasolo, San Isidro, Los Pinos y Estrella Roja, entre otras comunidades.¹³

Doña Ana Girón, quien formaba parte del comité de feligreses de Pujiltic, recuerda que:

Desde que vino, en aquel tiempo, el padre Marcelo me invitó a participar en las pláticas de la iglesia; cada lunes en la mañana nos reuníamos en la parroquia de San Francisco. Poco después, formamos un grupo de reflexiones con otras señoras y de vez en cuando lo acompañábamos a predicar en las colonias que se acababan de fundar cerca de aquí y ver qué se podía ofrecer. El padre era muy querido por la gente de Pujiltic, aunque también criticaba las injusticias que se cometían contra los más necesitados, los cortadores de caña y los guatemaltecos, también criticaba el vicio del alcohol porque destruía familias y generaba violencia (entrevista, María Girón, ama de casa, Pujiltic, 66 años, 2019).

En una entrevista a un poblador de Soyatitán, que recordaba la historia de Rotssaert, expresó lo siguiente:

¹² AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

¹³ AHDSC, Fondo Refugiados, C.3558, E.65, Cronograma de actividades de Marcelo Rotssaert, cura de Soyatitán, año de 1990.

El padre Marcelo brindaba servicio misionero en Guatemala antes de llegar a Soyatitán, pero su vida estaba en peligro, ya que el gobierno estaba asesinando sacerdotes. Él era alto, rostro largo, de unos 60 años, ojos azules, acento claro, pero sin pronunciar, muy querido por el pueblo, mucha gente le llevaba a la parroquia huevos de pato, naranjas y algunos dulces. La gente lo quería mucho porque siempre ofrecía su apoyo para cualquier enfermo. Como Pujiltic está cerca de Soyatitán, el padre bajaba a decir misa los domingos, bautizar niños, realizar casamientos o alguna necesidad que se pudiera tener en los pueblos. Fue párroco hasta 1990, cuando el gobierno lo expulsó del país, según por atender a refugiados y tener relación con guerrillas (entrevista, Omar Ozuna, exagente municipal, Soyatitán, 48 años, 2023).

Para 1984, el padre Marcelo atendía además a tres grupos de refugiados que fueron acogidos por los ejidatarios de Agua Bendita, Los Pinos y Abasolo, quienes facilitaron las condiciones para instalar galeras cerca de los ejidos y los cañaverales. Estos grupos se habían trasladado a la zona cañera de Pujiltic con ayuda del Comité Cristiano de Solidaridad (CCS) desde 1983. De hecho, en noviembre de 1982 llegaron los primeros 46 refugiados provenientes de los campamentos de Tzisco, Benito Juárez, Santa Elena y Cuauhtémoc, trasladados por la Unión Campesina 28 de Septiembre para el corte de caña de azúcar. Sin embargo, tres días después no quedaba ni uno solo en el lugar debido a la desorganización de los ejidatarios, la falta de infraestructura para atenderlos y la inexperiencia de los refugiados en el corte de caña (Sánchez, 1988: 170).

Pese a esto, los ejidatarios, quienes pertenecían a la Unión Campesina 28 de Septiembre, constituida en 1978, «sentían una especie de obligatoriedad moral motivada en su ideología fuertemente cristiana ligada a la teología de la liberación», pues no solo pensaban en el beneficio económico que se obtendría a partir del trabajo de los refugiados, sino que «confiaban y creían verdaderamente en el apoyo y la solidaridad con grupos sociales que se asemejaban mucho a su condición social» (Sánchez, 1988: 170).

De acuerdo con un ejidatario de la Unión Campesina que fue testigo de ese periodo:

Los guatemaltecos llegaron a Chiapas a cortar caña porque su gobierno los estaba masacrando. En ese entonces, nosotros los ejidatarios necesitábamos obreros, cortadores de caña, y nos informaron que muchos andaban buscando un lugar donde establecerse para vivir. Entonces nos fuimos, yo y una comisión como de tres personas a Ciudad Cuauhtémoc para tramitar los documentos, legalizarlos con su FM3 y poder

traerlos a Venustiano Carranza. Trajimos aproximadamente a 80 varones, aparte sus mujeres y sus hijitos. Nosotros les dimos unos terrenitos y casitas para que las poblaran, eran unas cuantas galeras donde dormían y cocinaban. Durante la zafra se dedicaban al corte y terminando nos ayudaban a fertilizar y a limpiar las parcelas. Tardaron trabajando con nosotros, entre unos tres y cuatro años, es decir entre 1982 y 1985 más o menos (entrevista, Carlos Bautista, 71 años, ejidatario, Pujiltic, 2021).

Desde finales de 1982, acudieron a los campamentos en busca de refugiados que quisieran trabajar durante la zafra en el Ingenio Pujiltic. Como informaron los representantes Andrés López y Maximiliano Rojas, el 15 de diciembre de 1982, 454 «indocumentados» fueron conducidos en cinco camiones por el líder agrarista José Rodríguez, con rumbo a los cañaverales de Pujiltic. Según ellos, Rodríguez también los utilizaba para que participaran en las manifestaciones campesinas en contra de las autoridades mexicanas, prometiéndoles darles tierras.¹⁴

En marzo de 1983, las autoridades reportaron la presencia de un grupo de 99 familias guatemaltecas ocho kilómetros antes de llegar al Ingenio Pujiltic. En junio de ese año, se elaboró un proyecto para construir tres galeras y una cocina comunitaria en beneficio del campamento nombrado Paso Barro, ubicado cerca de Pujiltic,¹⁵ y dos años después, en 1985, el CCS de la diócesis de San Cristóbal le escribió al representante de la Acción Ecuémica Sueca para destinar 25 000 dólares a las personas refugiadas de la zona cañera.¹⁶

De manera similar a lo ocurrido en la Costa Sur de Guatemala, desde el siglo XVI los españoles empezaron a apropiarse de tierras comunales en la Depresión Central para la ganadería y el cultivo de caña de azúcar. A lo largo de los siglos siguientes, gran parte de esas tierras pasaron a manos privadas mediante diversos mecanismos. Para 1970, existían grandes latifundistas, como los dueños del Ingenio Pujiltic. A finales de esa década, la lucha agraria estalló en los valles cañeros. Así, cuando el gobierno expropió el ingenio en 1976, muchos campesinos tanto de la zona cañera como de otros puntos del estado vieron la oportunidad de recuperar u obtener tierras a través de la Unión Campesina. De esta forma, entre 1979 y 1987 se crearon 22 ejidos en la zona cañera que beneficiaron

¹⁴ AGN, Informe sobre guatemaltecos en Pujiltic, 30 de marzo de 1983, Fondo Secretaría de Gobernación S.XX, Serie Dirección Federal de Seguridad, Serie Fichero 62, Unidad de Instalación Cajón 4.

¹⁵ AHDSC, Fondo Refugiados, C. 897, E.3, Expediente sobre proyecto de construcción de 3 galeras para el campamento Paso Barro, Pujiltic, Venustiano Carranza, 23 de junio de 1983, f. 3.

¹⁶ AHDSC, Fondo Refugiados, C.361, E.2, Cartas del Comité Cristiano de Solidaridad de la Diócesis de San Cristóbal al representante de la Acción Ecuémica Sueca, San Cristóbal de Las Casas, 22 de junio de 1985, f. 5.

a los solicitantes; tan solo en Socoltenango se fundaron ocho ejidos, y dos en Venustiano Carranza con la expropiación de 15 000 hectáreas a los terratenientes (Sánchez, 1988; Renard, 1985; Villafuerte et al., 2002).

Parte de esta lucha campesina fue atestiguada por el padre Marcelo, quien, si bien «mantuvo una postura muy prudente» ante dicho escenario, tras su experiencia en Guatemala, «su solidaridad con el pueblo y con sus luchas no ofuscaban su mirada crítica» (Díaz, 2005: 19). Sin embargo, entre 1989 y 1990, se produjeron nuevas «invasiones» de tierras en Nuevo Soyatitán y Hernández Hernández, además de una huelga laboral iniciada por los obreros del Ingenio Pujilic, en la que, según las autoridades, se había involucrado directamente. No obstante, Marcelo no tuvo nada que ver con las invasiones, aunque «sí atendía espiritualmente estos asentamientos». Por este motivo, muchos terratenientes lo culparon de promover las invasiones a través de sus grupos de reflexión, pues percibían que era un incitador y que «su predicación y práctica evangélica estaban lejos de ser una condenación de las luchas del pueblo» (Díaz, 2005: 19).

El 22 de julio de 1990, el padre se encontraba en la parroquia cuando le solicitaron atender a una moribunda en la entrada de Soyatitán. En el trayecto, la policía judicial lo detuvo y sin orden de aprehensión lo llevó a Tuxtla Gutiérrez. En la Procuraduría de Justicia fue sometido a un intenso interrogatorio en el que se le pretendía acusar de ser el principal alborotador de las invasiones campesinas y de promover entre la población refugiada la adhesión al movimiento guerrillero guatemalteco.¹⁷

Resulta significativo que, un día antes de su detención, los campesinos mexicanos vinculados a la Central Campesina Cardenista, que habían ocupado los ranchos Guanacaste y El Gorrión desde el 17 de junio, fueran desalojados. Ese mismo día, también fueron expulsados 20 refugiados —cuatro menores de edad y 16 adultos— del campamento establecido en Agua Bendita, acusados de «invadir» dichas tierras. Ante el desalojo, tanto el periódico *Ámbar Semanal* relató que los ejidatarios de Agua Bendita precisaron que los refugiados eran «gente de paz» y estaban ahí desde 1982 por un acuerdo que se estableció entre los ejidatarios y la COMAR. El compromiso consistía en que trabajaran para el ejido a cambio de un sueldo mínimo: «los 23 ejidatarios estamos contentos con ellos porque son gente responsable, trabajadora, que al terminar sus faenas en el campo se recogen en sus galeras. Allí son felices, aunque por dentro llevan

¹⁷ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

una gran tristeza por regresar a su país», recordaba un ejidatario entrevistado por este medio de información.¹⁸

Como sostienen algunas fuentes orales y documentales, en la detención del padre belga y en el desalojo de los campesinos mexicanos y los refugiados guatemaltecos estuvieron involucrados terratenientes de Pujilic y Soyatitán. Los refugiados desalojados fueron encarcelados en Tuxtla Gutiérrez. El periódico *La Jornada* informó que, a pesar del apoyo legal que brindó la COMAR, el gobierno aplazó su liberación, sosteniendo la acusación de «asociación delictuosa, ataques a las vías de comunicación, despojo, daños y plagio o secuestro». De los 30 chiapanecos detenidos durante los desalojos, 26 fueron liberados y solo cuatro consignados; en cambio, los 16 refugiados permanecieron encarcelados en el penal de Cerro Hueco.¹⁹

Inmediatamente después de la detención de Marcelo, la diócesis de San Cristóbal emitió un comunicado en el que expresaba que, con la detención del padre, el desalojo de los campesinos de Nuevo Soyatitán y el encarcelamiento de los refugiados de Agua Bendita, el gobierno manchaba «la tradicional política de asilo de México». A su vez, la Organización Campesina Emiliano Zapata hizo un llamado «a todo el pueblo para repudiar estas injusticias que los ricos están haciendo con nuestro pueblo», afirmando que el padre era inocente y nada tenía que ver con las invasiones agrarias.²⁰

Gracias a la presión de los medios de comunicación, las organizaciones, la diócesis y la feligresía, Marcelo fue liberado por no «encontrársele prueba de las falsas acusaciones», no sin antes ser «fichado como un delincuente común (huellas dactilares, fotografías con un número en el pecho, etc.) y despojado de su documentación migratoria». A pesar de que fue declarado inocente, el 31 de ju-

¹⁸ AHDSC, C. 2124, E. 3. Artículo publicado en el periódico *Ámbar Semanal* titulado «A golpe de maquina», sobre el desalojo de campesinos, Chiapas, 1990, f. 1. En la misma nota se describía la dura situación de los cortadores de caña de Pujilic. Se denunciaba que los guatemaltecos y chiapanecos cortaban de cuatro a cinco toneladas diarias de caña en condiciones inhumanas de «miseria, hacinamiento e insalubridad», y que los trabajadores que producían «la riqueza» eran sumamente «explotados», pues dormían «en galeras intestas» y «doblando el lomo» hasta 12 horas diarias en el corte, «a ras del suelo, con el machete en la mano, con el polvo vegetal que produce ceguera, soportando el calor y el tizne».

¹⁹ Como muestra de apoyo, las monjas del CCS les enviaron paquetes de azúcar, galletas, camisas y pantalones «en los que sus esposas habían zurcido unos cuantos billetes», pero esta ayuda nunca les llegó». AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248

²⁰ AHDSC, C. 2124, E. 3. Artículo publicado en el periódico *Ámbar Semanal* titulado «A golpe de maquina», sobre el desalojo de campesinos, Chiapas, 1990, f. 1.

lio se le citó nuevamente en las oficinas de Servicios Migratorios de la Ciudad de México, supuestamente para entregarle su documentación, pero fue detenido.²¹

La CICM informó que Rotssaert se hospedaba en el hotel Flening en compañía del padre Javier Ruiz Velasco, quien había trabajado con los refugiados de La Trinitaria como miembro de la CCS: «parecía muy tranquilo e incluso insistió en que no se haría ninguna agitación sobre lo sucedido. Se le vio convencido de que como había llegado sin escolta de las autoridades todo estaría bien. Se le veía ansioso por regresar a Chiapas, pues su sobrino lo estaba visitando allí». Sin embargo, después de casi diez horas, la CICM, la diócesis y el padre Javier perdieron toda comunicación con él.²²

En esta ocasión se le acusó de violar los artículos 100 y 104 de la Ley General de Población; en otras palabras, de desempeñar funciones como ministro de culto religioso, tales como bautizos, bodas, misas «y todo inherente a su sacerdocio», mientras que en su estatus migratorio figuraba que su cargo era como «asesor en servicios asistenciales [...] por lo que a todas luces» había quebrantado dicha ley. Por esa razón, al haberse declarado «viciada en nulidad» su forma migratoria, se le encontró culpable, siendo obligado a abandonar inmediatamente el territorio nacional para ser deportado a su país natal.²³

Más de 24 horas después de su expulsión de México, el 2 de agosto de 1990, Marcelo pudo comunicarse con el obispo Samuel Ruiz a través de un telegrama en el que le informaba sobre lo ocurrido y su llegada a Bruselas. Ese mismo día, la diócesis emitió un nuevo comunicado en el que condenaba el hecho y manifestaba una indignación colectiva, ya que la expulsión del padre Marcelo se enmarcaba dentro de una ola de violencia y represión que se intensificó durante el gobierno de Patrocinio González Garrido (1988-1993).²⁴

Además de los 120 sacerdotes del Consejo Diocesano Pastoral, también organizaciones campesinas, amas de casas, indígenas, mujeres, periodistas, bu-

²¹ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

²² AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

²³ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

²⁴ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

rócratas, artesanos, derechos humanos, investigadores, intelectuales y partidos políticos de oposición condenaron la expulsión de Marcelo y el encarcelamiento de los refugiados y campesinos.²⁵ El 22 de septiembre, los feligreses de Soyatitán y Pujiltic, pidieron al obispo que solicitara nuevamente el retorno de su párroco: «Hoy la comunidad padece la ausencia de nuestro guía pastoral, por eso manifestamos los firmantes nuestros intereses en el retorno del padre Marcelo y avalamos su conducta intachable y sincera [...] de esta manera damos un testimonio de nuestra empatía por nuestro sacerdote [...] con la cual estamos unidos y fieles por siempre».²⁶

A pesar de estas protestas, no lograron que el «cura revoltoso» retornara a Chiapas.²⁷ Aceptando el destino que la vida le había preparado, Marcelo escribió una carta al obispo, fechada el 15 de febrero de 1991, en la que se dirigía con nostalgia:

Por primera vez en 25 años veo una Bélgica blanca. Desde hace ocho días todo está cubierto de nieve. Hay unos paisajes maravillosos. A pesar de lo bonito, para mí el horizonte no está inmaculado. He vivido seis meses de espera muy amargos. No podré nunca, ni quiero olvidar al querido pueblo chiapaneco, a este pueblo tan cariñoso, a este pueblo tan fiel, a este pueblo que ha hecho todo lo que está a su alcance para quitar esta decisión tan injusta, para quitar lo que yo quisiera llamar, con todo el peso de las palabras, una expatriación. No podré nunca agradecerles a todos ustedes, pero especialmente al pueblo, las manifestaciones de apoyo que me han demostrado... sigo esperando mejores días.²⁸

Tiempo después de su llegada a Bélgica, fue designado capellán de un hospital que pertenecía a las religiosas con las que trabajó en Guatemala. La CICM le brindó todo su apoyo, y le sugirió no tomar una apresurada «decisión para el futuro». Pero ese mismo futuro era el que más le preocupaba, como lo expresó

²⁵ AHDSC, C. 2123, E.1, Expediente formado a partir de la detención del párroco Marcelo Rotssaert y las peticiones de los habitantes de Soyatitán y pueblos vecinos para su regreso, Chiapas, 1990-1992, f. 228.

²⁶ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

²⁷ AHDSC, C. 2123, E.1, Expediente formado a partir de la detención del párroco Marcelo Rotssaert y las peticiones de los habitantes de Soyatitán y pueblos vecinos para su regreso, Chiapas, 1990-1992, f. 228.

²⁸ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

en su carta: «no quiero abandonar al pueblo chiapaneco y tampoco no puedo esperar eternamente. Pidamos a Dios que nos ilumine a todos [...] Gracias a todos que se mueven para lograr lo que parece cada día más difícil de alcanzar. En espera de mejores noticias le saludo a usted, a sus familiares y a todos».²⁹

Los feligreses de Soyatitán y Pujiltic «quedaron con sentimiento de que la diócesis no había secundado eficazmente su lucha». Por un tiempo, la parroquia estuvo vacante y fue atendida desde Socoltenango por el padre Antonio Meulebroucke hasta 1994, año en el que este sacerdote tuvo también que abandonar el pueblo, «en parte por las amenazas de expulsión que pesaban sobre los sacerdotes extranjeros» y «porque al salir su compañero Marcelo quedaba él solo» (Díaz, 2005: 21).

La expulsión del padre Marcelo marcó el inicio de una serie de golpes contra la diócesis de San Cristóbal, que se acentuó tras la marcha indígena de 1992, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y nuevas agresiones contra los religiosos en 1995. Entre estas agresiones, mencionaremos las siguientes: el 10 enero, el padre Miguel de Alba sufrió un intento de homicidio en Chicomuselo; el 1 de febrero, seminaristas de San Cristóbal fueron hostigados por un vehículo desconocido; el 10 de febrero, Jorge Santiago, colaborador de la diócesis y asesor de la Comisión Nacional de Intermediación, fue detenido por «ser enlace con el EZLN», acusado de «sedición, motín, rebelión, conspiración y terrorismo»; dos días después, el párroco de Teopisca, Javier Ruiz, fue interrumpido en plena misa por la policía judicial e interrogado «en cuanto a sus vínculos con grupos armados»; el 16 de febrero, el sacerdote Víctor Anguiano fue agredido y amenazado por un grupo de ganaderos y terratenientes de la Trinitaria (CDHFBC, 1995: 2-11).

El 22 de junio de 1995, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas denunció la expulsión de tres sacerdotes extranjeros más: Rodolfo Izal Elorz (español), Loren Riebe (estadounidense) y Jorge Alberto Barón (argentino), párrocos de Sabanilla, Yajalón y Venustiano Carranza, respectivamente. La Secretaría de Gobernación informó que «por razones de interés público los sacerdotes habían sido detenidos». Al igual que el padre Marcelo, fueron trasladados a Tuxtla Gutiérrez por personal del Instituto Nacional de Migración, y después a la Ciudad de México, acusados de participar «en diversas actividades ilícitas y

²⁹ AHDSC, Fondo Refugiados, C.2124, E.4, Expediente formado por la deportación del presbítero Marcelo Rotssaert y la detención de algunos refugiados guatemaltecos durante el desalojo de campesinos, 1990, f. 248.

otras no autorizadas» a su calidad migratoria, siendo por eso considerados sujetos «violentos, amantes de la guerra y desestabilizadores» (CDHFBC, 1995: 2-11).

Finalmente, el padre Marcelo nunca regresó a Chiapas. Murió el 27 de abril de 2004 en Amberes, Bélgica, «sin haber podido volver a su querido Soyatitán», ni a Escuintla, Guatemala, donde había sido «feliz» sirviendo a los feligreses (Díaz, 2005: 21).

Consideraciones finales

La trayectoria misionera de Marcelo Rotssaert y de la CICM como hilo conductor de esta historia nos ha servido para describir, conectar y explorar procesos locales y transnacionales enmarcados dentro de varios fenómenos geopolíticos ocurridos durante la segunda mitad del siglo XX. La elección de un sujeto religioso que se traslada de un lugar a otro se justifica como punto de circulación entre distintos acontecimientos individuales y colectivos que se conectan con escenarios continentales y globales.

Las experiencias de guerra y migración situaron a Marcelo Rotssaert en dos espacios —Guatemala y Chiapas— que compartían fenómenos sociales similares. Su historia de vida, que no se abordó en profundidad por falta de espacio, nos sirvió como pretexto para vincular los acontecimientos que lo afectaron y observar varias trayectorias forzadas a la movilidad, como las consecuencias de la guerra civil en Guatemala, la situación de los refugiados en Chiapas, la influencia de los sacerdotes revolucionarios y la participación de la teología de la liberación en los movimientos populares y campesinos, especialmente en la Costa Sur de Guatemala y la Depresión Central de Chiapas.

En este contexto de violencia y conflicto en Centroamérica a finales del siglo XX surgieron múltiples experiencias que en algún punto se encontraron. La estancia del padre Marcelo en la zona cañera de Chiapas no solo estuvo marcada por su aprendizaje pastoral en Guatemala, sino también por la trayectoria histórica de cada región y la agencia de actores que coincidieron en proyectos similares y que involucraron espacios sociales, fronteras políticas y territorios eclesiásticos, los cuales, en su conjunto, desataron y enlazaron vidas paralelas plagadas de luchas, éxitos y tragedias.

Conjuntamente, los paralelismos observados nos invitan a comparar los escenarios en una época de cambio y conflicto desde diferentes puntos de partida y lugares de enunciación. Por un lado, nos llevan a considerar que los itinerarios in-

dividuales y los fenómenos locales no pueden desligarse del horizonte colectivo y global, sobre todo cuando se analizan problemáticas vinculadas con el refugio, el exilio o la migración. Por otro lado, revelan la necesidad de reflexionar sobre el juego de escalas, que emerge como esencial para comprender eventos específicos y situarlos dentro de procesos más amplios.

La conexión entre eventos locales, como la participación de la Iglesia chiapaneca en problemáticas sociales como el refugio y las luchas populares en Pujilic, y acontecimientos continentales y globales, como la influencia de la teología de la liberación y la migración forzada en Centroamérica, resalta la necesidad de construir una historia conectada, con un enfoque transnacional, que siga las pistas a estas trayectorias individuales y colectivas con el objetivo de alcanzar una visión integral.

Las diferentes fuentes documentales y orales revelaron la diversidad de voces en torno a la guerra civil, la lucha campesina y la detención de los sacerdotes que apoyaban alguna causa social. En otras palabras, la vida de Marcelo y su relación con los feligreses y campesinos de Chiapas y Guatemala nos orilla a replantear las formas en que observamos a los actores sociales y narramos los procesos históricos y cómo conectarlos dentro de un escenario mundial.

Por último, aunque faltan estudios puntuales sobre el refugio y las experiencias de los sacerdotes extranjeros en Chiapas, creemos que el esbozo realizado puede contribuir a la elaboración de una biografía colectiva de dichos religiosos y al análisis de una red latinoamericana, desde Chiapas o Centroamérica, integrada por curas de diferentes orígenes, pero con proyectos pastorales similares. Finalmente, el texto aporta a la historiografía sobre el fenómeno del refugio, el papel de la Iglesia católica, la historia campesina y el impacto de la teología de la liberación en diferentes niveles.

Archivos consultados

AGN	Archivo General de la Nación, Ciudad de México.
AHDS	Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Bibliografía citada

- Aguilera, Gabriel, y Romero, Jorge. (1981). *Dialéctica del terror en Guatemala*. San José, Costa Rica: EDUCA.
- Banegas, Luis Felipe (coord.). (2012). *Sergio Berten. Un compromiso sellado con su vida*. Guatemala: Congregación del Inmaculado Corazón de María.

- Barrientos, Jorge. (2022). El papel de la teología de la liberación durante el conflicto armado en Guatemala y la obra de Ricardo Falla, 1960-1996. *Revista Estudios*, 2022, pp. 1-21, doi: <https://doi.org/10.15517/re.v0i0.51864>
- Barriera G., Darío. (2022). La desnacionalización territorial de los problemas históricos y sus lenguajes: trayectorias, políticas historiográficas y propuestas desde América Latina. *Tiempos Modernos*, 12(44), pp. 4-20. Disponible en <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/5695/1067>
- Caballero, David, y Marín, María. (2011). Iglesia católica, conflicto armado guatemalteco y población indígena. *Cultura y Religión*, V(2), pp. 33-52, doi: <https://doi.org/10.61303/07184727.v5i2.83>
- Cantón, Manuela. (1988). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC). (1995). *Detención y expulsión de tres sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas*. San Cristóbal de Las Casas: CDHFBC.
- Coelho Prado, María Ligia. (2012). América Latina: historia comparada, historias conectadas, historia transnacional. *Anuario de la Escuela de Historia*, (24), pp. 9-22, doi: <https://doi.org/10.35305/ae.v0i24.95>
- Conrad, Sebastian. (2017). *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Crítica.
- Croce, Benedetto. (2005). *La historia como hazaña de la libertad*. México: FCE.
- Dérisseau, Charitable. (2012). Presentación. En Luis Felipe Banegas (coord.), *Sergio Berten. Un compromiso sellado con su vida* (pp. 7-8). Guatemala: Congregación del Inmaculado Corazón de María.
- Díaz Díaz, Enrique. (2005). *Visita episcopal a la parroquia de la Asunción por el Excmo. Sr. Obispo Auxiliar Dn. Enrique Díaz Díaz*. Soyatitán: edición del autor.
- Escobar, Gabriela. (2024). Hablemos de la guerra en la costa sur guatemalteca. Entrevista a Enrique Corral. *Eutopía. Revista de Investigación y Proyección*, 4, segunda época, pp.133-192.
- Ferrarotti, Franco. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), pp. 15-40.
- García Vettorazzi, María. (2020). Redes religiosas transnacionales, teología de la liberación y pastoral indigenista en México y Guatemala, 1968-1974. *Península*, XV(1), pp. 9-40, doi: <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2020.15.1.75401>
- Gerardo, Sandra. (2013). *Nacionalidad, trabajo y tierra: relaciones históricas en una región fronteriza. El Soconusco y el Estado mexicano en la década de los treinta del siglo XX*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Gramajo, Lizbeth, Ponciano, Karen, y Vandeveire, Juan. (2016). *Lucha campesina y trabajo pastoral en la Costa Sur de Guatemala. ¡Estamos vivos! Logramos sobrevivir y seguimos luchando*. Guatemala: Asociación Civil Verdad y Vida / AVANCSO / Universidad Rafael Landívar.
- Guodon, Xu. (1998). La libertad religiosa en la república popular china. *Revista de Investigaciones Jurídicas. Escuela Libre de Derecho*, 22(22), pp. 519-527.

- Disponible en <https://www.eld.edu.mx/Revista-de-Investigaciones-Juridicas/RIJ-22/Capitulos/14-La-libertad-religiosa-en-la-Republica-Popular-China.pdf>
- Hernández, Rosalva, Nava, Norma, Flores, Carlos, y Escalona, José Luis. (1993). *La experiencia del refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México: Academia Mexicana de Derechos Humanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Consejería en Proyectos para Refugiados Latinoamericanos / OXFAM / United Nations Research Institute for Social Development.
- Imízcoz Beunza, José María. (2017). Introducción: «Por una historia conectada». Aplicaciones del análisis relacional. *Magallánica, Revista de Historia moderna*, 4(7), pp. 1-9. Disponible en <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/magallanica/article/view/2603>
- Kauffer, Edith. (2000). Refugiados guatemaltecos en México: del refugio a la repatriación, del retorno a la integración. *Boletín del Consejo Nacional de Población*, 4(12), pp. 7-12. Disponible en <http://www.omi.gob.mx/work/models/OMI/Resource/504/bol12.pdf>
- López, Fabiola Mayari. (2021). Conflicto armado en Guatemala: reconstrucción histórica y memoria colectiva del pueblo maya chuj. *Historia y Memoria*, (22) pp. 323-357, doi: <https://doi.org/10.19053/20275137.n22.2021.10791>
- Ludec, Nathalie. (2001). Voces del exilio guatemalteco desde la ciudad de México. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2, pp. 1-16, doi: <https://doi.org/10.4000/alhim.599>
- Martínez de León, Luis Eduardo (coord.). (1995). *Guatemala: entre el dolor y la esperanza*. Valencia: Centro de Estudios de Guatemala, Universitat de Valencia.
- Molden, Berthold. (2015). La Guerra Civil guatemalteca: historias y memorias cruzadas en el entorno global de la Guerra Fría. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 41, pp. 67-91. Disponible en <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/anuario/article/view/21840/22030>
- Molina, José. (2005). *De trapiche a ingenio. La aventura de una empresa familiar*. Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, Guatemala: Fundación G&T Continental.
- Monroy García, Juan. (2016). *La Iglesia católica en El Salvador y Guatemala. Entre el poder y la opción preferencia por los pobres*. México: Juan Pablos Editor.
- Morales, Luisa. (2012). Categorías migratorias en México. Análisis a la Ley de Migración. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 12, pp. 929-958, doi: <https://doi.org/10.22201/ij.24487872e.2012.12.416>
- Pérez Mendoza, Joel. (2022). «Salimos porque nos quisieron matar». Refugio guatemalteco en Chiapas, 1981-1999. San Cristóbal de Las Casas: CIMSUR-UNAM.
- Ponciano, Karen. (2017). Era como un renacimiento llegar aquí. La implementación misionera de la Congregación del Inmaculado Corazón de María en la Costa Sur de Guatemala. *Revista Sendas*, 4(4), pp. 65-106.
- Renard, Marie-Cristine. (1988). *Los Llanos en llamas: San Bartolomé, Chiapas*. México: UACH.
- Rodríguez de Ita, Guadalupe. (2022). La Iglesia Guatemalteca en el Exilio, a través de sus documentos publicados (1980-1990). *CARICEN. Revista de Análisis y Debate sobre*

- el Caribe y Centroamérica*, (31-35), pp. 52-68. Disponible en https://investigacion.politicas.unam.mx/caricen/wp-content/uploads/caricen31_35/caricen31_35_06.pdf
- Rojano, María Inés. (1988). *Incidencia del problema de los refugiados guatemaltecos en México en las relaciones México-Guatemala-Estados Unidos*. Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, México.
- Romo, Pablo. (2006). *Teologías de la liberación*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sáenz, Erasmo. (2013). Algunas lecciones del refugio guatemalteco: 1980-1996. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1-20). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo.
- Sánchez, Magdalena. (1988). *Movimiento campesino en Chiapas. El caso de la Unión 28 de septiembre*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Ciudad de México.
- Tapia, Martha. (2004). *Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y su relación con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Verhelst, Daniël, y Pycke, Nestor (eds.). (1995). *C.I.C.M. Missionaries, Past and Present, 1862-1987: History of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary (Scheut/Missionhurst)*. Lovaina: Leuven University Press.
- Villafuerte, Daniel et al. (2002). *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: FCE.
- Vito Paredes, Jaime. (2023). Hacia una teoría de la historiografía para el abordaje de la Historia supranacional regional-continental del cono sur americano. En Miguel Ángel Gutiérrez y Guillermo Rodríguez (coords.), *Formas de ver y escribir la historia. Experiencias y preocupaciones historiográficas contemporáneas* (pp. 14-35). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Yankelevich, Pablo. (2019). *Los otros. Raza, normas y corrupción en la gestión de la extranjería en México, 1900-1950*. México: El Colegio de México / Bonilla Artigas Editores / Iberoamericana Vervuert.

Cómo citar este artículo:

Gómez Vázquez, Ulises Antonio. (2025). Un misionero en medio de la tormenta. Marcelo Rotssaert: la guerra civil en Guatemala, sacerdotes refugiados y lucha agraria en Chiapas, 1983-1990. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 20, pp. 1-34, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2025.v20.784>