

Violencia simbólica y uso de la religión evangélica en la guerra contrasubversiva en Guatemala

Juan Pablo Sáenz Bonilla

DOI: <http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.64415>
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio>

¿Cómo citar este artículo?

Sáenz Bonilla, Juan Pablo. (2024). Violencia simbólica y uso de la religión evangélica en la guerra contrasubversiva en Guatemala. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 21(2), e64415.
<http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.64415>

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe
Vol. 21, No. 2, julio-diciembre, 2024



Nota aclaratoria: este PDF no corresponde a la diagramación final del texto, sin embargo, puede ser citado sin problema ya que cuenta con un DOI y paginación electrónica. Al cerrar el número en construcción se reemplazará este PDF por la versión final y se agregarán las otras galeradas (EPUB y HTML).

Artículos científicos (sección arbitrada)

Violencia simbólica y uso de la religión evangélica en la guerra contrasubversiva en Guatemala

Symbolic Violence and the Use of the Evangelical Religion at the Counter-Subversive war in Guatemala

Violência simbólica e uso da religião evangélica na guerra contra-subversiva na Guatemala

Juan Pablo Sáenz Bonillaⁱ

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

juan.saenz@ucr.ac.cr

DOI: <http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.64415>

Recepción: 6 de marzo de 2023

Aprobación: 27 de febrero de 2025

RESUMEN

El artículo examina dos maneras en las que se ejerció la violencia simbólica por parte del Estado y el Ejército de Guatemala durante la guerra contrasubversiva en la década de 1980. Específicamente, analiza las estrategias de presentación de sí mismo (y de sus enemigos) utilizadas por estas instituciones políticas, así como el uso de la religión y las iglesias evangélicas como armas simbólicas. Con esto, se evidencia que, además de la violencia física propia de la guerra, se ejerció una importante violencia simbólica, tanto hacia la comunidad guatemalteca en general (definida como violencia simbólica hacia afuera) como dentro del propio Ejército (definida como violencia simbólica hacia adentro). Las conclusiones se derivan de la revisión de documentos oficiales y de investigaciones especializadas previas sobre la materia, así como de la interpretación a partir de la teoría del sociólogo Pierre Bourdieu.

Palabras clave: Cultura, poder político, fuerzas armadas, instituciones religiosas, memoria colectiva.

ABSTRACT

This article examines two ways in which the Guatemalan state and army exercised symbolic violence during the counter-subversive war of the 1980s. Specifically, it discusses the self-presentation strategies (and those of its enemies) used by these political institutions, as well as the use of religion and evangelical churches as symbolic weapons. With this, it becomes evident that, in addition to the physical violence typical of the war, symbolic violence was exercised, both against the Guatemalan community in general (defined as outside symbolic violence) and within the Army itself (defined as inside symbolic violence). The conclusions are drawn from the review of official documents and previous specialized research on the subject, as well as from the interpretation based on the theory of the sociologist Pierre Bourdieu.

Keywords: Culture, political power, armed forces, religious institutions, collective memory.

RESUMO

Este artigo examina duas formas de exercício da violência simbólica por parte do Estado e do exército guatemaltecos durante a guerra contra-subversiva na década de 1980. Especificamente, analisa as estratégias de autopresentação (e de seus inimigos) utilizadas por essas instituições políticas, assim como o uso da religião e das igrejas evangélicas como armas simbólicas. Com isso, evidencia-se que, além da violência física característica da guerra, também foi exercida uma significativa violência simbólica, tanto em relação à comunidade guatemalteca em geral (definida como violência simbólica voltada para fora) quanto dentro do próprio Exército (definida como violência simbólica voltada para dentro). As conclusões são derivadas da revisão de documentos oficiais e de pesquisas especializadas anteriores sobre o tema, assim como da interpretação a partir da teoria do sociólogo Pierre Bourdieu.

Palavras chave: Cultura, poder político, forças armadas, instituições religiosas, memória coletiva.

Introducción

En este artículo analizo dos formas en las que se ejerció la violencia simbólica por parte del Estado guatemalteco en la guerra contrasubversiva de ese país durante la década de 1980 del siglo XX. Particularmente, presto atención a dos formas en las que se expresó este tipo de violencia: 1) las Estrategias de presentación de sí mismo y de los *otros* realizadas por el Ejército y el Gobierno y 2) el uso de la religión y las iglesias evangélicas como armas simbólicas contrasubversivas.

Además, analizo cómo esta violencia simbólica fue ejercida de manera similar en dos campos distintos durante la guerra contrasubversiva: 1) dentro del Ejército de Guatemala (la cual denomino violencia simbólica *hacia adentro*) y 2) hacia la comunidad guatemalteca, en general, (denominada aquí como violencia simbólica *hacia afuera*). Con esto, hago notar que la violencia simbólica no fue

ejercida solamente hacia las poblaciones indígenas o los enemigos políticos, pues también a lo interno del Ejército hubo víctimas simbólicas. Además de explorar cómo se ejerció la violencia simbólica, argumento que esta se utilizó junto al ejercicio de la violencia física-militar y que contribuyó al cumplimiento de los fines del Estado guatemalteco en dicha guerra. Esto se debió a que, por medio de una visión y división de la sociedad guatemalteca, el ejercicio de la violencia simbólica estructuró la sociedad guatemalteca de una manera que favoreció la violencia estatal y el terror.

Con este objetivo, me apoyo en la revisión de documentos oficiales (por ejemplo, de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico y del Ejército) y en los aportes realizados previamente por investigaciones especializadas en la temática. Además, utilizo los conceptos del poder y la *violencia simbólica* de Pierre Bourdieu para aportar una narrativa explicativa complementaria de los procesos mencionados y mostrar algunos “tropos del poder” (Trouillot, 2017, p. 5), en este caso simbólicos, de la guerra contrasubversiva en Guatemala.

En dicho marco, analizo la realidad guatemalteca de ese momento como parte de las dinámicas propias de un campo político. Con base en tal criterio, sigo la perspectiva de Bourdieu, quien señala que el elemento diferenciador de este campo con respecto a los otros es que, dentro de sus márgenes, se dan “luchas simbólicas y políticas sobre el *nomos*... [que] tienen por objeto mayor la enunciación y la imposición de los ‘buenos’ principios de visión y división” (2001, p. 18). Es decir, que estas luchas se dan por definir cuál es la mayor y más importante división de la sociedad. Los ejemplos del autor refieren a la división entre “ricos” y “pobres” o entre “nacionales” y “extranjeros” (p. 18), a lo cual podrían agregarse otras, como la división entre “comunistas” y “capitalistas” o entre los primeros y los “demócratas-patriotas”. Esta definición estructura las sociedades de manera diferente, constituye grupos y por consiguiente fuerzas sociales (pp. 18-19).

Es por esta razón que, para Bourdieu, la política es “una lucha por ideas pero por un tipo de ideas totalmente particular, las ideas-fuerza” (2001, p. 19). En esa lucha, quien logre que el principio de división que propone sea reconocido por todos, tendrá entonces detrás de sí la fuerza de toda la gente que comparte su visión (p. 19). En palabras del autor, “si mi *nomos* se transforma en el *nomos* universal, si todo el mundo ve el mundo como yo lo veo” (p. 19) tendrá una posición privilegiada en el campo político.

Dada la gran relación entre la política y lo simbólico, en esa lucha por ideas, se ejerce la violencia simbólica, la cual se refiere a unos “actos” mediante los cuales los agentes buscan a cada instante “imponer un punto de vista a los demás, y al mismo tiempo una visión del mundo” (Bourdieu, 2019, p. 161). Existe, entonces, una “lucha por el monopolio del poder simbólico” que es una “lucha por el poder de enunciar en forma legítima la verdad del mundo” (p. 111). En dicha disputa entran en juego muchos elementos:

Esta *lucha por la verdad*, por el *poder de decir lo que es*, por el poder de enunciar el ser –enunciar el ser siempre constituye una manera de decir lo que debe ser–, esta lucha por el monopolio de la performatividad es la lucha política propiamente dicha ... Es una lucha por el reconocimiento, esto es, *por la imposición de una forma de conocimiento del mundo social que sea reconocida*. Por consiguiente, la lucha por el poder simbólico es una *lucha por la imposición de un principio de percepción del mundo*, de un principio de enclasmiento, de división, de diacrítica, de crítica, de juicio, que sea reconocido como legítimo, basado sobre el *consensus ómnium* y que al mismo tiempo reciba de este consenso cierta forma de objetividad (Bourdieu, 2019, p. 111. Énfasis añadido).

En esta lucha simbólica, los agentes utilizan todos los capitales a su disposición¹ y una serie de armas simbólicas² para apropiarse de lo que está en juego en el campo de luchas del que participan (Bourdieu, 2019, p. 426), siendo, por ejemplo, el discurso una de estas armas. Las armas simbólicas son necesarias para triunfar en el campo, así de necesarios como lo son también unos instrumentos para “destruir el teorema del adversario” (p. 565). Entre los instrumentos descritos por el autor se encuentra el lenguaje como “un instrumento del mundo social” (p. 106).

Breve contextualización histórica y formas de analizar el proceso

La guerra en Guatemala inició en 1960 y concluyó en 1996, pero estuvo marcada por varias etapas o ciclos. En la diversidad de narrativas sobre los procesos sociohistóricos (Trouillot, 2017), Mack Chang señala que la guerra estuvo dividida en cuatro etapas (2005, pp. 176-177), mientras Vela Castañeda (2014) expone que hubo tres ciclos. Por su parte, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) describe una periodización que incluye: 1) los orígenes del enfrentamiento armado interno (1962-1970); 2) la reorganización de los actores del enfrentamiento (1971-1978); 3) la agudización de la violencia y militarización del Estado (1979-1985), y 4) la transición política (1986-1996).

Al respecto de este proceso se ha generado un nutrido debate que, por supuesto, trasciende su periodización. En ese marco, se han presentado informes para esclarecer o recuperar la memoria de lo sucedido, siendo los más importantes los producidos por la CEH (1999) y por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998). Asimismo, ha existido una importante discusión académica sobre la violencia política en este país.

¹ En el campo político los capitales más preciados son el político y el simbólico. El primero de hecho es un “un capital simbólico ligado a la manera de ser percibido” (Bourdieu, 2019, p. 20), mientras el segundo es “un capital de reconocimiento” (p. 116), no solo del tipo individual o familiar, sino de aquel que permite imponer “una forma de conocimiento del mundo social que sea reconocida”, es decir, de una división social (p. 111).

² Bourdieu se refiere a las “armas simbólicas” en relación con la lucha en torno a las representaciones y la lucha por los *enclasmientos* (p. 115).

Por ejemplo, se ha discutido sobre las causas de dicha violencia (Rostica, 2023; Stoll, 1999) e incluso sobre cuál es el concepto más adecuado para distinguir el proceso, dada la existencia de nociones como las de “guerra”, “violencia dual” (Stoll, 1999), “conflicto armado interno” (CEH, 1999), “genocidio” (Rostica, 2023; Falla, 2018; 2020), “terrorismo de Estado” (Figueroa, 1990), “masacre” de corte genocida (Falla, 2020), entre otros.

Sobre el tema, existen algunos análisis acerca de la bibliografía existente, entre ellos el de Rostica (2023), que aborda las distintas explicaciones del fenómeno y que, en su caso particular, lo entiende como una práctica social y política genocida sustentada por el racismo (p. 15). Por su parte, otro estudio destaca la existencia de tres discursos para analizar el proceso: los paradigmas institucionales (enfocados en las guerrillas o el Ejército), los centrados en las estrategias insurgentes y contrainsurgentes, y uno más, concebido como complejo (Vela Castañeda, 2011).

En el marco de la bibliografía disponible, reconozco que muchos de los análisis realizados desentrañan una dimensión simbólica de lo sucedido. Por ejemplo, Rostica señala que lo central para hablar del genocidio es “el proceso histórico que lleva a la división de la sociedad en grupos, a la construcción del grupo, de su definición, caracterización, jerarquización y valoración negativa por los perpetradores del delito” (2023, p. 22), por tanto, de la construcción histórica y política de algún grupo como amenaza para la sociedad, en este caso racializado y negativizado, como sucedió con la población indígena de Guatemala (p. 22). De ahí la importancia de analizar los discursos, prácticas y representaciones que dieron sentido al genocidio (p. 15).

Por su parte, Figueroa Ibarra también destaca esa dimensión simbólica en su análisis histórico. Para él, un punto clave fue la contrarrevolución de 1954, que tuvo como eje central la ideología del anticomunismo y consolidó la visión maniquea de la política, los cuales fueron elementos sustanciales en la cultura política del terror (1990, p. 117). Esto marcó un principio de división de la sociedad guatemalteca que a su vez se nutrió del legado de terror y racismo del país (p. 16). Estos factores coadyuvaron a que se diera el terrorismo de Estado, el cual define como “aquel conjunto de medidas estatales de carácter represivo que buscan crear una suerte de consenso pasivo, al aniquilar mediante el miedo cualquiera [sic] voluntad de transformación que pueda existir en el seno de la población” (p. 110). Para lograr esto, las masacres se acompañaron de políticas que buscaban el consenso, entre ellas la demagogia (discursos populistas y supuestamente democráticos) y una serie de medidas que buscaban agregar masas al Estado (entre ellas, la religión protestante) (p. 113), lo cual refiere a la dimensión simbólica mencionada.

En adición, Falla destaca que las masacres fueron expresión de la “contradicción tradicional entre la comunidad indígena corporativa y el estado ladino” que hizo que el carácter racista y discriminatorio se plasmara también en el Estado y en el Ejército guatemalteco (2020, p. 263). Esto se

impregnó en su forma de dividir la sociedad guatemalteca, que incluyó visiones generalizantes y estigmatizadas que conciben a grupos indígenas completos como “unidades infestadas” sin la posibilidad de contar con “células sanas” en su composición (p. 262). Asimismo, en sus descripciones de las masacres son constantes las menciones acerca de algunos “símbolos” utilizados por el Ejército para infundir terror o dejar su sello (p. 262).

A pesar de este tono simbólico, no son muchas las investigaciones que directamente se hayan referido a la violencia simbólica en la guerra en Guatemala. Entre ellas, quizá la más importante es la de Cantón Delgado, que analizó la materialización del poder simbólico a través de lo que denomina unas “estrategias representacionales” inspiradas en el neopentecostalismo, las cuales estuvieron dirigidas a ampliar la estigmatización de la población maya no evangélica, promover su control político y su exclusión simbólica (2005, pp. 65-66). Asimismo, destaca el trabajo de Girón que trata de explicar cómo el sistema de comunicación social fue formando una matriz de sentido que justificó o legitimó la violencia ejercida (2009, pp. 121-122) y, particularmente, cómo el silencio ante la represión contribuyó a reforzar dos modelos culturales: la violencia hacia el *otro* (comunista, guerrillero, indígena o campesino) y una cultura política violenta (p. 147).

La etapa de mayor interés para los efectos de este artículo es el periodo de Agudización de la violencia y militarización del Estado (CEH, 1999), debido a que en esa fase se empieza a implementar “un nuevo esquema en la lucha contraguerrillera” (Vela Castañeda, 2012, p. 106) y evidencia de forma clara la violencia simbólica. Esto fue así, particularmente, durante el periodo de Ríos Montt (1982-1983), que acompañó el terror con medidas que buscaban el consenso social (Figueroa Ibarra, 1990, p. 112), aunque también es cierto que durante la administración del general Romeo Lucas García (1978-1982) (reputada por su violencia y la inseguridad sin precedentes producida durante su mandato), se dieron visitas de las unidades militares más disciplinadas, las cuales “enfaticaban la repartición de sonrisas y amistad, al estilo de las campañas de acción cívica norteamericanas” con lo que se combinó la fuerza con la persuasión (Stoll, 1999, p. 130).

En el nuevo esquema de lucha, se implementó una estrategia que buscaba “sacar a los batallones de los cuarteles y saturar territorios mediante un despliegue relámpago que ... asegurara una presencia masiva, intensa y permanente en vastas zonas del país” (Vela Castañeda, 2012, p. 107). En ese sentido, “la estrategia se orientó a controlar territorios y poblaciones”, centrándose en asestar golpes contra las comunidades que apoyaban o podrían apoyar la rebelión, lo cual dejó la búsqueda de las columnas guerrilleras relegada a un segundo plano (pp. 104-105).

Esta nueva estrategia fue la “guerra contrasubversiva”, que incluyó su propio manual para ser implementada por el Ejército. Según el *Manual de Guerra Contrasubversiva*, este tipo de ofensiva era “total, permanente y universal y requiere la participación activa de la población” (Ejército de

Guatemala, s.f., p. 5. Énfasis añadido); y debía “impedir la transformación de las estructuras del país, propugnadas por el comunismo internacional, *en cada uno de los campos de la actividad humana*” (p. 5. Énfasis añadido), razón por la cual se dijo que “en el campo militar debe enfrentarse a todas las formas de guerra que la guerra subversiva utilice” (p. 5).

Para lograr los objetivos militares, el Ejército entendió que requería de la participación activa de la población, por lo cual esta fue convertida “en objetivo y medio ambiente en el que se desarrollan las actividades” (Ejército de Guatemala, s.f., p. 6). De esta forma, el *Manual* concibió que en la guerra contrasubversiva era imperativo “*recuperar y/o mantener la adhesión de la población y aún más, hacerla participar activamente en dicha guerra a favor del Gobierno*” (Ejército de Guatemala, s.f., pp. 5-6. Énfasis añadido). Esto evidenció también una lucha simbólica.

De esta forma, la cuestión militar dejaba de ser una cosa exclusiva de la milicia. Dejaba de ser una cuestión propiamente del campo militar para serlo también –ahora de manera abierta– de “cada uno de los campos de la actividad humana” (s.f., p. 5). Por lo tanto, además de las “armas de fuego”, se utilizarían lo que entiendo aquí como armas simbólicas (Bourdieu, 2019, p. 115). Entre esos campos de la actividad humana a los que llegó la guerra se encuentra, entonces, la lucha simbólica y el uso de la religión evangélica como una de las armas mencionadas³. Así, el campo de lucha tradicional de la guerra vio ampliado significativamente sus límites anteriores.

Por su parte, en la guerra contrasubversiva se dio un énfasis en el “enemigo interno”, el cual fue definido de manera particular en el *Manual*. El enemigo interno estaba “constituido por todos aquellos individuos, grupos u organizaciones que por medio de acciones legales tratan de *romper el orden establecido*” (Ejército de Guatemala, s.f., p. 2. Énfasis añadido). Asimismo, en el contexto de la Guerra Fría, el Ejército construyó un enemigo interno que estaba “representado por los elementos que siguiendo consignas del comunismo internacional, desarrollan la llamada ‘Guerra Revolucionaria’ y la subversión en el país” (p. 2), lo que incluía claramente a las guerrillas, pero dejaba claro que

³ El presente artículo no pretende plantear que en Guatemala la religión evangélica siempre, y en todos los casos, se utilizara como un arma simbólica contrasubversiva sino, simplemente, que existe evidencia suficiente para afirmar que, en ese periodo histórico, también se le dio ese uso. Esto es relevante porque existe una importante discusión sobre las razones del apoyo de las iglesias evangélicas al Ejército (entre ellas la supervivencia) y de algunas de ellas que se sentían entre dos bandos (Ejército y guerrilla) (Stoll, 1999). Asimismo, es relevante remarcar que no se debe generalizar la experiencia evangélica ya que el sujeto evangélico no es homogéneo (Burity, 2020, p. 26), que la categoría de lo “evangélico” agrupa a una gran diversidad de iglesias y confesiones (Pleyers, 2020, p. 69) y que no existe una identidad religiosa homogénea entre las agrupaciones evangélicas, por lo que algunos autores han preferido hablar de la existencia de un “campo evangélico” (Panotto, 2020, p. 38) como un “campo de fuerzas” en disputa (Wynarczyk, 2018, p. 110). En esa diversidad y heterogeneidad, también debe considerarse que dentro del campo evangélico hay expresiones ideológicas muy variadas y que no necesariamente son conservadoras, tal y como ha mostrado la historia y varias investigaciones (Panotto, 2020, p. 39). Para ver una descripción de las múltiples iglesias evangélicas en la región ixil de décadas anteriores, véase Stoll (1999, pp. 224-227).

“también debe considerarse como enemigo interno” a aquellos que “sin ser comunistas” trataran de romper dicho orden (p. 3).

Según Stoll, en la práctica, lo que sucedió fue que, para el Ejército, todo el mundo era guerrillero (1999, p. 157) y que en momentos importantes fuera muy poco selectivo con la definición de sus enemigos (p. 155). Esto hizo que fuera muy indiscriminado en su asignación de culpas y que cualquiera que simplemente regalara una tortilla a la guerrilla fuera culpable de colaborar con la subversión (p. 155).

Dos formas de la violencia simbólica en la guerra contrasubversiva guatemalteca

Estrategias de presentación de sí mismo y de los otros

En la lucha simbólica por definir las ideas-fuerza sobre las principales visiones y divisiones de la sociedad, los grupos intentan presentarse a sí mismos de ciertas maneras y de “imponer su propia definición objetiva”, esto debido a que “el dominante es aquel que es capaz de imponer su percepción de sí mismo” a los otros (Bourdieu, 2019, p. 54). Para el sociólogo francés,

el dominante es aquel que, como los mosaicos bizantinos, es capaz de obligarnos a mirarlo de lejos, de frente, de costado, con respeto, con distancia, etc. Domina la relación subjetiva que los otros pueden entablar con él. Es, a fin de cuentas, la definición de violencia simbólica (p. 55).

Por esa razón, cuando los individuos y las instituciones se presentan ante los otros, “presentan las normas de su propia percepción”, realizan estrategias de imposición de su imagen y tratan de que no se aprenda de ellos lo que no quieren decir de sí mismos (Bourdieu, 2019, p. 55).

Bajo esta perspectiva, para el Ejército de Guatemala era fundamental “imponer su propia definición objetiva” y construir su posición dominante a través, también, de la imposición de la percepción que los otros tuvieran de sí. De manera que, el Ejército construiría una imagen de sí mismo como altruista, bueno, sacrificado y como defensor de Guatemala y la civilización occidental (Vela Castañeda, 2012, p. 122).

Como señala Vela Castañeda, “más allá del combate de las armas, la verdadera guerra que se libraba, impregnada de un fuerte tono emocional, era de carácter ideológico” (2012, p. 125). Es decir, además de las formas de “violencia dura”, armada, se ejercían formas de “violencia suave, simbólica” (Bourdieu, 2011, p. 253).

Así pues, la guerra en Guatemala, “se libraba en dos frentes: hacia fuera de la institución y hacia adentro” (Vela Castañeda, 2012, p. 125). Hacia fuera se intentaba ganar el apoyo de la población a las operaciones contrainsurgentes por medio de la fuerza y el miedo y, hacia dentro del Ejército, “había que atender al estado moral de las unidades militares, definiendo el porqué de esta guerra” (p. 125). En la guerra contrasubversiva esta “presentación de sí mismo” (Bourdieu, 2019) resultaba fundamental, a tal punto que el *Manual de Guerra Contrasubversiva* –una guía para el planeamiento y conducción militar que estaba dirigida a la instrucción de soldados en el Centro de Estudios Militares (Ejército de Guatemala, s.f., p. 1)– incluyó una definición propia de su causa, es decir, de la guerra contrasubversiva.

En ese documento interno, se definió su causa como una “doctrina de guerra” propia del “mundo libre” dedicada a “impedir el derrocamiento de la autoridad establecida, la toma del poder” (Ejército de Guatemala, s.f., p. 5) e impedir “la transformación de las estructuras del país, especialmente de los *sistemas tradicionalmente democráticos de vida y de Gobierno*” (p. 6. Énfasis añadido), que –según el *Manual*– caracterizaba a Guatemala en ese momento histórico.

Con base en la interpretación propuesta, el Ejército incorporaba en el *Manual* lo que podría denominarse como unas “normas de su propia percepción”, establecidas en apartados y capítulos de un documento institucional del Ejército, como “acto de institución” (Bourdieu, 2019), al ser escrito, reiterado y circulado en dicho manual oficial.

De esta forma, se promovía una percepción de la guerra y del Ejército que llegaba a los procesos de instrucción militar, como parte de los procesos de violencia simbólica hacia adentro del Ejército. De la misma manera, esta “presentación de sí mismo” se implementaba en los procesos de formación de soldados del Ejército, entre ellos, el Centro de Adiestramiento de Reemplazos (CAR) que realizaba procesos de adoctrinamiento para que los soldados y los oficiales jóvenes “aceptaran como suyas un conjunto de creencias con las que se delimitara quiénes ‘somos nosotros’ y quiénes ‘son ellos’, y contra quiénes la crueldad debe imponerse” (Vela Castañeda, 2012, p. 128).

Como parte de la construcción del “nosotros”, tanto a nivel interno como hacia afuera del Ejército, se construyó una “presentación de sí mismo” en la que se asociaba a los pelotones y la institución con una “familia”. De esa manera, existió propaganda de las fuerzas armadas donde se le decía a los combatientes que la guerrilla los había alejado de sus familias y que volvieran a casa para las fiestas. Quienes firmaban la propaganda eran “Tus hermanos” del Ejército (Stoll, 1999, p. 178).

En el ámbito interno, se presentó la misma lógica: “El pelotón es la unidad fundamental, el pelotón es una familia, la relación llega a ser tan buena que [para el subteniente, el comandante del pelotón] los soldados son más que un hijo”, afirma el oficial del Ejército Mario García Orozco (como se cita en Vela Castañeda, 2012, p. 118). Además, se implementó el *cuas* como “mecanismo de

encuadramiento” de los soldados, un mecanismo en el que se percibe al compañero soldado como un “hermano”, y se constituyó a los subtenientes y oficiales como “padres” de familia, como padres de los soldados (p. 119). Con esto se estableció una cohesión de un grupo primario, de una “familia”, la cual trascendía los grandes discursos y rituales del Ejército como defensor de la civilización occidental y la democracia (p. 122).

Asimismo, cuando los reclutas terminaban su entrenamiento en el CAR se realizaba un ritual para consagrarlos como soldados (Vela Castañeda, 2012, p. 116). En mi interpretación relacionada con el poder simbólico, este ritual funcionaba como un “acto de consagración” en los términos de Bourdieu (2019, p. 109). El momento decisivo de ese ritual era “jurar a la bandera”, el cual era tan importante que se comparaba con el matrimonio (Vela Castañeda, 2012, p. 116). Según el soldado Martín Ramírez, “Es como que si usted se estuviera matrimoniando ... Hizo un compromiso con su patria. En ese momento, uno se siente bien macho, siente que se carga de energía. Uno dice: ´ahorita ya soy soldado, tengo que cumplir, por mi patria`. En ese momento usted pasa a ser otra persona, como si cambiara de personalidad” (p. 116).

De esta forma, la vinculación simbólica del soldado con el Ejército –y por ende con la guerra contrasubversiva– se reconstituía y pasaba a ser también una cuestión íntima y personal, por medio de la constitución de la figura *esposa-patria*. De esta forma, el Ejército aprovechaba el sustrato cristiano de la institución del matrimonio junto con los valores que representa en esa tradición, trasladando esos símbolos y valores a la institución militar y la lucha contrainsurgente. Es decir, el “acto de consagración” (que también podría ser “acto de institución” en el lenguaje de Bourdieu) de *hasta que la muerte nos separe* del matrimonio cristiano se trasladaba al *hasta que la muerte nos separe* de la guerra, una muerte muy probable en el contexto armado.

Con esta nueva configuración simbólica, el “enemigo interno” –por ejemplo, las guerrillas– ya no estaría ofendiendo solamente a una figura abstracta como el Estado o a una institución política como el Ejército, o bien, a un compañero más, sino que estaría atacando o matando a un hermano *cuas*, a un padre, a unos hijos o incluso a una *esposa-patria*.

Así, el ritual de gritar “sí, protesto” que convertía a los reclutas en soldados (Soldado Ramírez como se cita en Vela Castañeda, 2012, p. 116), se constituía como un acto de consagración fundamental dentro del Ejército. Según Bourdieu, este tipo de acto implica investir a alguien “de un mandato social y de la misión de nombrar el mundo en los momentos en que se vuelve innombrable, es decir, en los momentos trágicos, difíciles, en los que al hombre [*sic*] corriente le faltan las palabras” (2019, p. 109). En ese sentido, después del “sí protesto”, los nuevos soldados adquieren un mandato social (defender la patria, obedecer órdenes, destruir al enemigo interno) y también la misión de nombrar al mundo y a quienes lo habitan, sobre todo en un contexto de guerra, trauma y violencia.

Por eso, no es casualidad que en el *Diario Militar* o “*Dossier de la Muerte*”⁴ del Ejército, se usaran unos códigos propios, un lenguaje particular que les permitiera cumplir esa “misión de nombrar al mundo” que el “acto de consagración” les había encomendado. En ese sentido, palabras y símbolos se unen y muestran su relevancia en el ejercicio de la violencia simbólica en un movimiento desde el Ejército (adentro) hacia el afuera (el enemigo interno que incluía la población y las comunidades). Aquello que se volvía “innombrable”; aquellas cosas que hacían que “al hombre corriente le faltan las palabras” (por ejemplo, el asesinato o la tortura) se convertía en código. En un ejercicio de violencia simbólica, la persona asesinada por el Ejército se nombraba en el *Diario Militar* como un “300”, un “120 V”, aquella persona que “se fue con Pancho”, que “se fue (+)”, que “se lo llevó Pancho” (Dirección de los Archivos de la Paz, Secretaría de la Paz de Guatemala, 2011, p. 43).

Ahora bien, en términos de la violencia simbólica hacia afuera (hacia la comunidad guatemalteca en general), el Ejército complementaba su propia visión (como democrático, defensor de la civilización y de Guatemala), con su supuesta defensa de la patria. Nada nuevo si se considera que las oligarquías políticas adoptan lo que Michels denomina una justificación ética de parte de los líderes: dicen gobernar no para sus intereses particulares sino para la “satisfacción de la voluntad nacional” (2001, p. 60).

Esto se evidenció en varios momentos, por ejemplo, cuando después de autoproclamarse presidente de la junta militar (1982), Ríos Montt les dijo a los soldados que participarían en la política de tierra arrasada, que debían seguir sus órdenes, matar si fuera necesario, pues tenían la “obligación de salvar a la patria” (CEH, 1999, p. 402). Por su parte, con el proceso de amnistía, a partir de 1982, los centros destinados para ese fin tenían la función de formar y preparar ideológicamente a las personas para después reinsertarlas. Ahí “se les adoctrinaba imponiéndoles la visión de que el Ejército era el defensor de la patria, que todo lo que hacía o había hecho era por el bien de la patria y de ellos mismos” (p. 229).

Además de esto, apenas sucedió el golpe militar que llevó a Ríos Montt al mando, el general informó a la nación que Dios lo había puesto en el poder (Stoll, 1999, p. 144), que era un líder ungido por Dios que “guiaba a su pueblo en un momento profético de la historia nacional” (García Vettorazzi, 2022, p. 184). El fuerte apoyo con el que contaba esta figura, aun en las zonas ixiles (Stoll, 1999,

⁴ El *Diario Militar* es un documento de inteligencia en el que se registró información sobre dirigentes de organizaciones sociales y miembros de las guerrillas contra quienes operó directamente la acción contrainsurgente del Estado. En el *Diario* se incluye información estratégica sobre personas, grupos y entidades que fueron encasilladas como parte del “enemigo interno”. Asimismo, devela la estructuración de los planes de represión y aniquilamiento de los “enemigos”, así como la ardua labor de inteligencia realizada por parte de las fuerzas represivas del Estado guatemalteco. El *Diario* se hizo público en 1999 por parte del Archivo Nacional de Seguridad, a través de Kate Doyle, una experta en archivos desclasificados del Departamento de Estado de los Estados Unidos, quien lo compró a un empleado del Ejército de Guatemala que previamente lo había sustraído de los archivos secretos de la institución militar (Dirección de los Archivos de la Paz, Secretaría de la Paz de Guatemala, 2011, p. 36).

p. 128), parece evidenciar que sus discursos y poder simbólico tuvieron los efectos deseados⁵. Tal y como mencionaron algunos de sus seguidores durante el entierro de su líder, Ríos Montt le dejaba a Guatemala “principios”, porque –como él mismo lo decía–: no robaba, no abusaba, no mentía (Reyes López en DW Español, 2018). De esta manera, se iba como un “ejemplo”, como aquel que permitió que Guatemala “rescatara su institucionalidad” (Jayme Hernández en DW Español, 2018).

Sin embargo, más allá de esta presentación salvífica del Ejército y del propio general, la presentación de sí mismo (Bourdieu, 2019), no es un proceso unilateral. Por el contrario, la forma en la que nos presentamos y queremos que se nos distinga es el resultado de un proceso social más complejo, el cual implica una relación entre nosotros y quienes no consideramos como tales (los otros). De esa forma, la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un otro que le servirá de “exterior constitutivo” y de frontera política (Mouffe, 1999, p. 15). Por tanto, no puede haber un nosotros sin el establecimiento político-simbólico de un “ellos”, que en la lógica schmittiana de guerra se concibe como un enemigo a aniquilar (1999).

En esta línea de ideas, el Estado y el Ejército constituyeron su identidad y su presentación de sí mismos en oposición a un enemigo interno. Es decir, que en la lucha simbólica se trata de imponer no solo una percepción de sí mismo (Bourdieu, 2019, p. 54), sino también una visión de los otros, razón por la cual también se desarrollan estrategias de imposición de la imagen de ellos. Justo en eso consiste la violencia simbólica: en unos actos “mediante los cuales buscamos a cada instante imponer un punto de vista a los demás, y al mismo tiempo una visión del mundo” (p. 161). En esa violencia simbólica también se apoyó la guerra contrasubversiva en Guatemala, pues el Ejército y el Gobierno impusieron un punto de vista de sí mismo y de su enemigo interno.

Sin que esto implique una cuestión lineal, lo primero era construir una imagen, punto de vista o visión del mundo (Bourdieu, 2019) acerca del enemigo y, en particular, de las guerrillas. De esa forma, el Ejército guatemalteco impulsó una fuerte propaganda a través del uso de imágenes en las que se “representaban a los insurgentes de maneras monstruosas o diabólicas”, lo cual tenía una doble función (Vela Castañeda, 2012, p. 130). Cumplían su función hacia dentro de la institución militar (p. 130) –violencia simbólica hacia adentro–; y también “cumplían el papel de reforzadores de las ideas difundidas por la radio y la televisión” (p. 130) –violencia simbólica hacia afuera–. Esto lo hacían desde una retórica que tendía a la deshumanización del “enemigo interno”, que legitimaba su lógica excluyente de *si no son humanos, pueden no ser tratados como tales*. De esa forma, no son casuales los diversos análisis y testimonios que señalan que el Ejército veía a sus enemigos como animales

⁵ Dice Stoll que, si se considera que muchas personas (incluidos muchos campesinos católicos pobres) pusieron sus esperanzas en Ríos Montt, podría hablarse de un “héroe de proporciones míticas” (1999, p. 143).

(Falla, 2018, pp. 242-244; CEH, 1999, p. 226), tratándoseles de esa manera, incluso en campos de concentración (CEH, 1999, p. 229). En el reverso, los testimonios acerca de las prácticas caníbales de parte de los soldados (a veces obligados) también hablaba de la “bestialidad del Ejército” (Falla, 2018, p. 240). Por tanto, en Guatemala se cumplió la premisa del “Estado terrorista” explicada por Torres-Rivas:

El Estado terrorista, en clave teórica, deshumaniza al enemigo, lo define ideológicamente en forma “vertical” y le aplica con total impunidad cualquier método para aniquilarlo: la verticalidad alude a que el enemigo está en todas partes del cuerpo social y por ello es culpable, primero el subversivo, luego sus parientes, enseguida sus amigos, colegas, vecinos hasta el simple conocido y concluye con el sospechoso porque usa barba o se exhibe con libros bajo el brazo (2007, p. 110).

Esto sucedió en el Ejército. Según le narró el soldado Mateo Salazar a Vela Castañeda, a los militares les mostraban imágenes de guerrilleros “barbudos, peludos, con gorras, con el signo de las FAR [Fuerzas Armadas Rebeldes] y del EGP [Ejército Guerrillero de los Pobres]. Unos como títeres, unos muñecos feos eran los que nos pasaban” (2012, pp. 130-131). De esa forma, no fue raro que se identificara como “demonios” a los enemigos en las comunidades (CEH, 1999, p. 182), e incluso a aquellos que se habían acogido a la amnistía (p. 226).

Además, el “enemigo” fue construido como ateo, en oposición a la vocación religiosa (en este caso evangélica) del Gobierno, del Ejército y de buena parte de la sociedad guatemalteca en ese momento. Este ateísmo que se le endilgaba a la guerrilla operó de manera beneficiosa para el Ejército porque –según el oficial Mario García, entrevistado por Vela Castañeda–: “Se suponía que el ateísmo que manejaba la contraparte era parte de nuestra lucha. No había mucho que discutir al respecto” (p. 135).

En la lucha simbólica, el enemigo del Ejército no era solamente uno de tipo político-militar sino también simbólico-religioso. En la retórica oficialista, el insurgente (diabólico, monstruoso, desaliñado, feo y ateo) ponía en riesgo no solo la estabilidad política del régimen, sino que amenazaba todo el sistema de creencias y la visión de mundo del pueblo guatemalteco. A los ojos del Ejército y de la élite política, esta no era solamente una guerra política, pues –al menos– estaba atravesada por aspectos simbólicos y religiosos muy profundos.

Lo segundo fue construir una imagen o perspectiva acerca de las poblaciones indígenas, también, como parte del enemigo interno, tal y como hizo el Ejército (CEH, 1999, p. 322). A pesar de que Stoll ha discutido el apoyo real que los grupos indígenas tenían a la guerrilla⁶ (p. 45), las fuerzas

⁶ Específicamente, Stoll (1999) habla de la población ixil y del Ejército Guerrillero de los Pobres.

armadas percibían que esta había logrado captar los problemas históricos de las grandes poblaciones indígenas del Altiplano y que eran la base social de su movimiento (p. 322). Después de esta identificación, la consecuencia fue la eliminación de las poblaciones indígenas, lo cual provino también de los altos mandos (p. 322). De esa forma, hubo momentos en los que parecía que el Ejército tenía una “fobia guerrillera en contra de todos los Ixiles” que les hacía pensar que todos eran guerrilleros (Stoll, 1999, p. 131). Esto evidenció el profundo racismo que hizo que el Ejército viera lo indígena como algo distinto, inferior, menos humano y, por ende, menos problemático de eliminar (CEH, 1999, p. 325). La CEH lo describió como un “elemento ideológico del contexto”, aunque otras lecturas críticas han puesto el énfasis en el racismo como principal factor explicativo del genocidio, pues los grupos indígenas fueron construidos como una comunidad imaginada que dio sentido al proceso genocida (Rostica, 2023, p. 26).

Como si esto fuera poco, el “evangelismo político” (Cantón Delgado, 2010, p. 254), que se tornó dominante durante la década de 1980, permitió la continuación de esta lógica excluyente y racista, profundizando así la división social entre lo indígena y lo no indígena.

En ese sentido, en las organizaciones político-religiosas de élite afines a las iglesias neopentecostales se cristalizó y perpetuó la vieja construcción discursiva que definía a la población indígena como un problema político, cultural y simbólico, y la necesidad de una regeneración moral de la nación mediada por las iglesias evangélicas, para así lograr una “Guatemala *para Dios*” (Cantón Delgado, 2010, p. 255. Énfasis del original). Con esto se llevaron adelante estrategias de representación que estigmatizaron a la población maya no evangélica, promovieron su control político y exclusión simbólica de la nación, así como su progresiva invisibilización y negación, o al menos que se convirtieran y redimieran (p. 255).

Estas condiciones políticas, institucionales e ideológicas, propiciaron que –sin hacer generalizaciones⁷– la religión y las iglesias evangélicas se utilizaran como instrumentos contrasubversivos y sirvieran como armas de la violencia simbólica, tanto dentro como fuera del Ejército. A continuación, detallo cuatro formas en las que se realizó este proceso: como estrategia de control y entrada del poder contrasubversivo; como arma simbólica para legitimar y “lavar la cara” del Ejército y su líder; como estrategia para la homogenización cultural y, por último, como reconstitución evangélica de lo católico y tradicional.

⁷ Al respecto, debe considerarse que no es prudente hacer generalizaciones. No todas las iglesias evangélicas colaboraron con el Ejército ni fueron inmunes a la violencia, a tal punto que algunas también fueron reprimidas fuertemente (CEH, 1999, p. 197). De la misma forma, en su momento también hubo iglesias evangélicas que mantuvieron vínculos con la insurgencia (Vela Castañeda, 2012, p. 136).

La religión y las iglesias evangélicas como armas simbólicas contrasubversivas

A pesar de que desde hace décadas había misiones protestantes trabajando en Guatemala⁸, fue en la década de 1970 que las iglesias evangélicas tuvieron un gran crecimiento en Guatemala (García Vettorazzi, 2022, p. 181). En los siguientes años, parecían omnipresentes en todas las partes del país y desempeñaban varios roles en la vida diaria de las personas (Christensen Bjune, 2016, p. 6). La explicación de este fenómeno es multifactorial e incluye algunos elementos de varios tipos, entre ellos el papel de las misiones extranjeras; características propias de la religión evangélica frente al catolicismo, y otras asociadas a diferencias culturales, la violencia política-simbólica y a la transformación de la élite gobernante. Por ejemplo, el terremoto de 1976 significó la oportunidad para que agencias de cooperación vinculadas con el protestantismo⁹ en Estados Unidos reconstruyeran Guatemala tanto física como “espiritualmente”. Esto marcó un punto de partida para “uno de los procesos de conversión religiosa más profundos en América Latina”: uno de carácter pentecostal (Vela Castañeda, 2012, pp. 135-136). Además, señala Dary, que las iglesias evangélicas crecieron por su mayor flexibilidad organizativa, la cual permitía más participación por parte de la feligresía y prácticas más espontáneas y emotivas (2020, p. 95). Asimismo, las iglesias evangélicas crecieron porque se mostraron más efectivas en combatir el alcoholismo, problema muy extendido en Guatemala (p. 95) y que, incluso, había tomado a algunos de los catequistas de Acción Católica en Nebaj, quienes perdieron legitimidad sobre el asunto (Stoll, 1999, p. 80). Otro factor, fue que la Acción Católica sustituyó su sectarismo frente al sistema religioso tradicional por una visión más tolerante, lo cual dejó el espacio abierto para que jóvenes ixiles inconformes con el poder de los mayores encontraran lugar en el protestantismo (p. 80).

Estos y otros factores hicieron que, rápidamente, desde el asesinato y expulsión del clero católico hasta la presidencia de Ríos Montt, la religión evangélica se convirtiera en dominante en Guatemala, y de forma particular, en la región ixil (Stoll, 1999, p. 207), por ejemplo, en Nebaj donde miles interpretaron los discursos de amonestación ofrecidos por el general como un “designio divino” (p. 29). La violencia política-simbólica y el cambio religioso en la cúpula del poder también tuvieron un gran impacto, por lo que “La relación entre el *boom* evangélico y la guerra es ineludible” (p. 217).

⁸ En 1892 se había dado la primera misión protestante en Guatemala (Stoll, 1991, p. 169), mientras que las misiones pentecostales (misión de la Iglesia de Dios) llegaron en la década de 1920. Después, una misión metodista tuvo un poco más de éxito, aunque tuvieron que esperar hasta los años de 1950 para que se convirtiera el primer ixil (Stoll, 1999, pp. 215-216).

⁹ También la Iglesia *Gospel Outreach*, a la que perteneció Ríos Montt, tuvo su entrada en Guatemala luego del terremoto (Stoll, 1991, p. 161).

A finales de la década de 1970, el general Ríos Montt se había convertido a la renovación carismática y poco después se había unido a la Iglesia del Verbo, una iglesia pentecostal organizada para miembros de la élite (Stoll, 1999, pp. 139, 143-144) y que dependía de la organización *Gospel Outreach*¹⁰ (Iglesia del Verbo en Guatemala) con sede en California, Estados Unidos (CEH, 1999, p. 195).

Con la llegada del general al poder, él y sus allegados protestantes “acariciaron la idea de llegar a convertir este movimiento religioso en un nuevo orden político” (Stoll, 1991, p. 156) y “surgió una clara identificación entre el ejército y el mensaje evangélico” (Stoll, 1999, p. 219). Para la década de 1980, las iglesias evangélicas habían alcanzado una importante influencia en la arena política, que se articulaba con que habían asumido un importante rol en la provisión de servicios sociales en coordinación con el Estado o ante la ausencia de este (Christensen Bjune, 2016, p. 6). Con esa base, se dio una “contribución evangélica” al plan de contrainsurgencia (Stoll, 1999, p. 32) y la religión evangélica se convirtió en arma simbólica contrasubversiva.

En primer lugar, la religión y las iglesias evangélicas sirvieron como estrategia de control y entrada del poder contrasubversivo a ciertas comunidades. Desde el Estado se promovió el protestantismo porque se pensaba que, frente a la Teología de la Liberación, era una “forma de adoración más manipulable” (Stoll, 1991, p. 158), lo cual en parte se suponía por el discurso de neutralidad y la “conveniente retórica de evasión” propias del neopentecostalismo (Stoll, 1999, p. 219). De esa forma, el Estado:

le dio un trato preferencial al trabajo de las iglesias protestantes en las áreas de conflicto. Frente a la pastoral social de la Iglesia Católica, la aparente apoliticidad y la actitud pasiva de las iglesias evangélicas resultaba más segura en la estrategia contrainsurgente para ejercer control en las comunidades (CEH, 1999, pp. 195-196).

Por eso, en muchos lugares, el Ejército intencionalmente involucró a personas evangélicas o pastores en tareas contrainsurgentes, ya fuera en patrullas civiles, jefes de patrulleros, comisionados militares, “orejas” o como informantes que daban nombres de sospechosos al Ejército (CEH, 1999, p. 196). Por tanto, no fue casualidad que el Ejército recurriera a liderazgos religiosos (carismáticos que se convertirían en evangélicos) para la organización de las patrullas civiles en lugares como Chajul (Stoll, 1999, p. 138) y que, en aquellos lugares donde había perdido la capacidad para comunicarse con la población, recurriera a las congregaciones evangélicas (p. 137).

De la misma forma, la religión y las iglesias evangélicas también sirvieron como estrategia de entrada del poder contrasubversivo al propio Ejército y a las mentes de los reclutas. Según Vela

¹⁰ Para una reseña del origen y características de esta iglesia, véase Stoll (1991).

Castañeda, la Iglesia católica había dejado de officiar servicios religiosos en los cuarteles desde mediados de 1980, cediendo así el terreno a las iglesias evangélicas, lo que permitió que los soldados dentro del Ejército se convirtieran en gran mayoría a esta religión (2012, pp. 135-136). De esa forma, “los discursos principales que inundaban la vida del soldado eran los del pastor evangélico” y la religión sirvió para que los soldados expiaran sus culpas, aminoraran sus cargas morales producto de la guerra y continuaran su labor, logrando a la larga “evangelizar a la institución armada” (p. 137). Una muestra de violencia simbólica en los términos expuestos.

En segundo lugar, la religión evangélica se utilizó como arma simbólica para legitimar y “lavar la cara” del Ejército y de su líder. Este fue el caso de la campaña coordinada por la *Gospel Outreach* y el Instituto Lingüístico de Verano. Esta iniciativa, además de incluir declaraciones que se “burlaban de los hallazgos realizados por organizaciones de derechos humanos”, intentó justificar la política “frijoles y fusiles” instaurada por Ríos Montt para reconcentrar a las poblaciones indígenas en las aldeas creadas y obligar a los hombres a formar parte de las patrullas civiles (Stoll, 1991, p. 158). Esto mismo sucedió con la creación del *International Love Lift* (y su *Foundation for Aid to the Indian People*), por parte de las organizaciones mencionadas, que procuró canalizar fondos y caridad para encarar las necesidades de los refugiados internos, ganar apoyo para el Gobierno, crear espacios para el evangelismo y elevar la credibilidad de Ríos Montt en Estados Unidos (Stoll, 1991, p. 173; Stoll, 1999, p. 148). Todo esto formó parte de la nueva estrategia de ganar “los corazones, las mentes y los estómagos de la población indígena” (Schirmer, 1999, p. 58).

Con esto, la contribución evangélica a la contrainsurgencia de las fuerzas armadas y de Ríos Montt fue proveer de “una racionalidad a aquellos que quisieran apoyar al ejército y que estuvieran estupefactos por su comportamiento” abusivo y violento (Stoll, 1991, p. 188), lo cual benefició a la estructura militar tanto hacia fuera como hacia dentro.

En tercer lugar, como parte de la violencia simbólica, el Estado promovió una homogeneización cultural de la población. Desde el Gobierno, en una entrevista de junio de 1982, Ríos Montt había señalado que el país tenía un “problema muy importante”, “serio”, que consistía en que Guatemala era “un conjunto de naciones, con características propias, con idiomas propios, con costumbres propias” y que no había logrado integrarse “como una sola familia” (JusticeRepublic, 2013).

El símbolo de integrar “una sola familia” se asoció con la idea de una Nueva Guatemala “como una gran familia en la que cada uno de sus miembros tenía la exigencia moral de asumir la responsabilidad que le correspondía para poner la casa en orden” (García Vettorazzi, 2022, p. 193). El discurso de Ríos Montt sobre la amnistía impulsada en su gobierno apelaba al lenguaje del “perdón familiar”, al retorno de los “hijos” que, en caso de no darse, justificaría la agresión masiva (2022, p. 184)

y el fusilamiento (JusticeRepublic, 2013). La falta de “integración familiar”, –o de manera menos metafórica– la diversidad étnica, fueron señaladas por el general después de la ejecución de la táctica de la tierra arrasada como el problema; como la causa de la falta de identidad y unidad nacional (Garrard-Burnett, 2013, como se cita en García Vettorazzi, 2022, p. 184).

La receta implementada fue la homogeneización cultural a través de la construcción de un proyecto de “ladinización” y del concepto de “guatemaltequidad” (CEH, 1999, p. 81), la cual se acompañó de otras armas simbólicas contra las poblaciones indígenas. Entre estas armas destacan “el irrespeto a los símbolos y nombres identitarios”; la “destrucción de objetos, lugares, símbolos sagrados e identitarios”; “la utilización de nombres de centros ceremoniales e históricos, personajes míticos y nombres de nahuales o fuerzas del calendario maya ... para nominar zonas de operaciones militares y a las llamadas Fuerzas de Tarea”, en un ejercicio de apropiación cultural y desvirtualización de su sentido original para legitimar la fuerza militar y despreciar la cultura indígena (pp. 195-196). De la misma forma, se llevó adelante un proceso de castellanización hacia la población (García Vettorazzi, 2022, p. 185), la cual, ciertamente, no era nueva (Stoll, 1999, p. 70).

Por su parte, en el marco de la violencia simbólica dentro del Ejército, se dio un proceso de homogeneización de los recién “consagrados” como soldados. En la investigación de Vela Castañeda se muestra cómo las identidades de los reclutas y sus características étnicas, lingüísticas y territoriales serían borradas una vez que se convirtieran en soldados (2012, p. 118). En ese sentido, “El soldado se integraba a un pelotón, y la única identidad que contaba era la del pelotón” (p. 118). En manos del comandante quedaba la tarea de “homogenizar a ese grupo de gente que le viene de diferentes lugares con diferentes costumbres”, según narró el oficial Guillermo Méndez a Vela Castañeda (p. 118). Para el oficial Mario García Orozco, “Se logra hacer homogéneo ... A mí lo que me interesaba era tener mis 40 hombres. De ahí, yo me encargaba de hacer el proceso de homogenización” (como se cita en Vela Castañeda, 2012, p. 118).

El proceso de homogeneización dentro del Ejército incluía también procesos de castellanización (Vela Castañeda, 2012, p. 109) que se reforzaban con la prohibición de que los soldados, quienes eran mayoritariamente indígenas, hablaran sus idiomas maternos o dialectos. Como narró el soldado Martín Ramírez (como se cita en Vela Castañeda, 2012, p. 109), la prioridad uno era que los reclutas aprendieran español; quien fuera sorprendido hablando su dialecto sería castigado (p. 109).

De esa forma, dentro del Ejército se da un proceso de homogeneización como parte de su propia *organización/familia*, pero también como parte de un poder simbólico que también operaba hacia afuera. Aunque es evidente que ni las comunidades ni el Ejército eran homogéneos en términos objetivos, se llevó adelante este proceso como arma simbólica y como “estrategia de imposición de la

imagen” (Bourdieu, 2019, p. 55) para ofrecer un sentido de unidad frente a las otras personas o grupos. Como dice Bourdieu, si se toma a un grupo se notará que “avanzan bajo la máscara de la imagen de unidad” (p. 55) con fines puramente estratégico-simbólicos, aunque esa unidad no sea tal.

Además, este proceso de homogeneización cultural, tanto hacia adentro del Ejército como hacia afuera, condujo a un proceso de conversión religiosa hacia el protestantismo evangélico, el cual se dio, a su vez, en dos vías: cambio desde la religiosidad indígena o del sincretismo religioso (Vela Castañeda, 2012, p. 136) y desde la religión católica. Es decir, en el proceso de conversión al protestantismo jugó un papel relevante tanto el factor del racismo y la “ladinización” antes mencionado (bajo la idea de “unidad nacional”) como la persecución de la religión católica que, en aquella época, era calificada como peligrosa por sus presuntos vínculos con la Teología de Liberación y con el enemigo interno¹¹.

La represión política y la violencia simbólica fueron tan fuertes que la conversión al protestantismo operó como una “estrategia de sobrevivencia” (Vela Castañeda, 2022, p. 136) o una protección/refugio¹² (García Vettorazzi, 2022, p. 186), a tal punto que se distribuyó a la población una tarjeta de identificación en donde se hacía constar la religión de la persona, con la ventaja que implicaba definirse como “evangélico”, lo cual servía “como una especie de salvoconducto, que permitía a los evangélicos transitar con mayor libertad y no ser sujetos de revisión en los puestos de registro del Ejército en las carreteras y caminos”, en contraste con las personas católicas o indígenas que corrían más riesgo (CEH, 1999, p. 196). De esta forma, es probable que producto de la violencia, se diera algo así como un proceso de mimesis cultural similar al que realizaron algunos indígenas para salvarse en el periodo colonial, o bien, algo semejante a la estrategia de resistencia indígena ante el dispositivo barroco¹³. Al final de cuentas, a principios de la década de 1980, los mayas habían aprendido a imitar los discursos del Ejército, ejercicio para el cual las iglesias evangélicas formadas por indígenas tenían mucha habilidad (Stoll, 1999, p. 178). Lejos de que hubieran caído víctimas del

¹¹ Según la CEH, “la Iglesia Católica transitó, en muy corto tiempo en la historia reciente de Guatemala, de una postura conservadora hacia posiciones y prácticas que ... priorizaban el trabajo con los excluidos, los pobres y los marginados”, en la promoción de una sociedad más justa y equitativa (1999, p. 25). Estos cambios doctrinales y pastorales estuvieron fundamentados en el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y pronto chocaron con la estrategia contrainsurgente que consideró a los sectores católicos como aliados de la guerrilla y, por tanto, parte del enemigo interno, es decir, como sujeto de represión (p. 25). En ese contexto, la guerrilla vio en la práctica de la “teología de la liberación” un punto de encuentro para extender su base social y sus adeptos (p. 25).

¹² Dary reconoce que algunos autores han sostenido que el crecimiento protestante que se dio en Guatemala desde 1960 hasta inicios de la década de 1980, se debió, justamente, a que la población campesina sentía que era más seguro hacerse evangélico para pasar desapercibido y así evitar ser eliminado.

¹³ Gruzinski señala que el dispositivo barroco alentó la reproducción de imágenes religiosas como vehículos de fe y devoción católica, pero, aunque se buscaba tener control sobre la representación formal de dichas imágenes, las personas indígenas desarrollaron sentidos de resistencia cultural al reproducir las imágenes usando los mismos materiales con los que fabricaban sus antiguos ídolos indígenas, con lo que “continuaron adorando a sus antiguos dioses bajo las formas de las imágenes católicas” (1990, como se cita en de la Torre, 2021, p. 23).

lavado de cerebro, era parte de las estrategias de sobrevivencia a la que habían recurrido las poblaciones indígenas frente a la violencia dual del Ejército y el EGP (Stoll, 1999, pp. 128, 178).

Tal y como lo plantea Bourdieu, en ocasiones “las personas reconocen la legitimidad sin siquiera tener que realizar ante sí mismas una declaración de lealtad o reconocimiento, alcanza con aceptar las nominaciones, con llamar ‘señor profesor’ a las personas que son nominadas profesores, con respetar a las personas respetables” (2019, pp. 160-161). De igual forma, en el caso guatemalteco, sin que necesariamente se diera una declaración de lealtad o reconocimiento, parte de la población aceptó la denominación como evangélica y portó una credencial emitida por el Estado, una emisión y portación que operó a su vez como un “acto de consagración” en los términos planteados antes (p. 338).

Según la interpretación de Garrard-Burnett, la importancia de la conversión masiva se debía a que, según tales sectores evangélicos, esta implicaba que “la bendición de Dios se derramaría sobre la nación y redimiría de su historia, convirtiendo al país en una nación profética” (2013, como se cita en García Vettorazzi, 2022, p. 185), en la “Nueva Israel de las Américas”, como pensaban los ideólogos del *Gospel Outreach* (Stoll, 1991, p. 157).

En cuarto lugar, se dio un proceso que siguió la lógica de “reprimir para reconstruir”. Este proceso implicó la represión de lo indígena y de lo católico hacia la reconstitución evangélica. En cuanto a la represión indígena, señala García Vettorazzi, que el Gobierno quería controlar a esta población, lo que implicaba “modelar un maya disciplinado y aceptable para el Estado” (2022, p. 185), un “maya autorizado” (Schirmer, 1999, p. 177) alterado en lo cultural y religioso, apolítico y que dejara de lado sus tradiciones ancestrales para aceptar los símbolos nacionales, al Estado y al Ejército (p. 107). Para esto, en las zonas arrasadas se crearon aldeas modelo y polos de desarrollo como lugares “para desorientar y reorientar, para convertir a los pobladores en ciudadanos leales y agradecidos con la nueva Guatemala” (Garrard-Burnett, 2013, como se cita en García Vettorazzi, 2022, p. 185). En las aldeas se prohibió el “resurgimiento de rituales” y en las zonas más dañadas por la represión, fueron las iglesias evangélicas las que pudieron organizarse con mayor libertad (p. 185). En ese contexto, “El trabajo de las redes evangélicas y el papel de las creencias evangélicas se extendieron al terreno, a los espacios de vida indígena destruidos y reestructurados por el ejército”; el control gubernamental se dio “a través de la destrucción y la reintegración –o reconquista– mediante las aldeas modelo, los polos de desarrollo y las patrullas de autodefensa civil” (pp. 183-184).

Por su parte, la represión hacia lo católico¹⁴ se dio a través del control hacia los catequistas; persecución política a laicos que hacían trabajo pastoral; la desaparición forzada de miembros de la Iglesia para así suprimir su labor pastoral y por sus presuntos ligámenes con la organización campesina, las guerrillas y el comunismo (CEH, 1999, pp. 445-446) o incluso la violencia o el asesinato a sacerdotes, religiosas y misioneros (p. 25). Esto también explica el crecimiento de la afiliación evangélica, la cual aumentó gracias a la violencia hacia la Iglesia católica (Stoll, 1999). Mientras esto sucedía, desde el Gobierno se promovió y apoyó el crecimiento de las iglesias y organizaciones evangélicas como alternativa religiosa que “desviaba la atención de los creyentes de los asuntos sociales hacia la salvación personal” (Annis y Miller, 1994, como se cita en CEH, 1999, p. 196).

Ante la represión de la organización social indígena y católica emergieron las iglesias evangélicas para llenar el vacío dejado. Así, de la destrucción emergieron pequeñas congregaciones evangélicas móviles y fluidas en su estructura (Garrard-Burnett, 2013, como se cita en García Vettorazzi, 2022, pp. 186) que, en general, colaboraron con las estrategias contrasubversivas del Estado.

En ese marco, para poder existir otra vez, las comunidades arrasadas por la represión estatal tuvieron que “nacer de nuevo”, ahora convertidas al pentecostalismo y renovadas (García Vettorazzi, 2022, p. 189). De esta forma, el Ejército tradujo la lógica y el lenguaje de la lucha subversiva de las guerrillas a los fines de la guerra contrasubversiva, la lógica del “hombre nuevo” del Che Guevara se resignificó en términos religiosos como “comunidades nuevas”.

Este proceso no fue necesariamente casualidad, sino que respondía a una estrategia que pudo ser estructurada y planificada con antelación. Como ha expuesto Marc Druoin, el *Manual* de Guatemala recogió y adaptó las “premisas doctrinarias de la guerra contrasubversiva que oficiales franceses articularon y luego transmitieron a nivel internacional a partir de la batalla de Argel en 1957” (2022, p. 2). En particular, recogía el lenguaje y estrategia planteada por la doctrina francesa¹⁵ (elaborada primero por Charles Lacheroy) con respecto a la Organización Política y Administrativa (OPA) como enemigo (Druoin, 2022, p. 36). Según el desarrollo que posteriormente hizo David Galula

¹⁴ Como señalan Levine y Mainwaring, “a medida que la iglesia se abrió más a los grupos populares, la represión se intensificó en muchos países, y los grupos religiosos populares se convirtieron en blanco de la violencia oficial porque cualquier organización autónoma era sospechosa” desde la visión de los gobiernos represivos latinoamericanos (2001, p. 245). Dada la represión y cierre de los “cauces políticos normales” de participación, los grupos y actividades patrocinados por la iglesia se convirtieron en las salidas políticas alternativas (p. 245).

¹⁵ En la literatura se ha señalado que, desde la década de 1960, Guatemala fue una suerte de laboratorio o plan piloto para el ensayo de tácticas y estrategias contrainsurgentes (Figuroa Ibarra, 1990, p. 109). Asimismo, Falla señala que, en los años de la guerra en Vietnam, las teorías y técnicas de contrainsurgencia norteamericana se probaron y reforzaron tanto en el sureste asiático como en Guatemala (2020, p. 255). Esto es coherente con la argumentación de Rostica, quien ha insistido en que hubo una transnacionalización y circulación de ideas, doctrinas y prácticas militares desde la década de 1950 (2023, pp. 18-20). Particularmente, la autora señala que en el *Manual* se evidencia que para su elaboración se consideraron saberes basados en experiencias de países como Argentina, Estados Unidos, Francia y Perú (Rostica, 2018, p. 174).

(otro teórico de la guerra contrasubversiva), la estrategia consistía en que después de la destrucción de la OPA subversiva debía conformarse una organización política y administrativa contrasubversiva para reemplazarla (p. 37). Así, por ejemplo, Galula exponía que después de la destrucción de las organizaciones subversivas debía crearse un partido político contrasubversivo de “entre las masas” que operara en tiempos de ausencia de guerra (p. 37).

En el *Manual* esto se recogía en la estrategia de destruir a la Organización Política Administrativa Subversiva (OPAS) (Ejército de Guatemala, s.f., p. 267), la cual refería a aquellas organizaciones no armadas que realizaban acciones en la población (p. 102), por lo que refieren a organizaciones de la sociedad civil. Algunas de estas OPAS se recogen en el *Diario Militar* o “*Dossier de la Muerte*” como “Organizaciones de ‘fachada’ al servicio de la subversión” [*sic*] y entre ellas a la Iglesia Guatemalteca en el Exilio (“*Diario Militar*”, s.f., p. 14).

Según el *Manual*, “La destrucción de las OPAS demanda una labor paciente y minuciosa que exige reconstituir nominalmente la organización” (Ejército de Guatemala, s.f., p. 104), lo cual sucedió en Guatemala con la represión de las organizaciones indígenas y católicas, sobre las que se reconstituyeron las organizaciones de vocación evangélica.

Por su parte, en cuanto a la violencia simbólica ejercida dentro del Ejército, también puede notarse un correlato micro-social de la lógica de destrucción de las OPAS para su posterior reconstitución para las fuerzas contrasubversivas.

En relación con esto, la investigación de Vela Castañeda presenta a la institución militar del CAR como una “institución total”¹⁶, un espacio en el que el Ejército también aplacaba o destruía cualquier atisbo de organización entre los reclutas (2012, p. 108). Muestra de esto fue la imposibilidad y el poco tiempo que los reclutas tenían para conversar entre ellos (incluso durante las comidas) y la existencia de los respectivos mecanismos de castigo si esto sucedía (p. 115). En línea con la violencia simbólica, los momentos de los servicios religiosos eran de los pocos espacios de “libertad”, donde ya no había patadas ni gritos, tal y como narró uno de los soldados del CAR (p. 114).

Conclusiones

La interpretación que –desde la noción de violencia simbólica– he realizado acerca de algunos procesos de la guerra contrasubversiva en Guatemala generan algunas conclusiones para el debate.

¹⁶ González-Izás coincide en que, durante el periodo estudiado, el Ejército guatemalteco operó como una institución total (2020, p. 40).

Primero: la violencia simbólica, por medio de las estrategias de presentación de sí mismo y de los enemigos, fue particularmente significativo en Guatemala. Estas estrategias aportaron un importante sustrato simbólico-político que estructuró la sociedad y sirvió a los intereses genocidas del Estado. En un contexto, donde incluso se desencadenaron masacres por simples acusaciones de algún presunto informante (Stoll, 1999, pp. 146, 131; CEH, 1999) y donde muchas muertes se debieron a que enemigos personales se denunciaron mutuamente como subversivos o informantes del Ejército (Stoll, 1999, p. 132), se evidenció una exacerbación de los efectos de las estrategias de presentación simbólica, la cual estuvo mediada por el miedo y la violencia en la que se vivía. Esto muestra la potencia de la violencia simbólica, ya que la forma en la que nombramos, decimos (discurso) o representamos el mundo social, contribuye a la constitución del mundo en esos términos (Bourdieu, 2019, pp. 108-109); o lo que es lo mismo, que la representación que como sujetos sociales nos creamos del mundo también forma parte de la verdad objetiva de ese mundo social (p. 94).

Segundo: el Estado guatemalteco utilizó armas simbólicas tanto dentro del Ejército como fuera de la institución. Mientras ejercía represión armada y disputaba el monopolio del ejercicio de la violencia física de forma legítima (en la acepción weberiana¹⁷), disputaba también lo que Bourdieu llama el “monopolio de la violencia simbólica legítima” (2019, p. 161). En ese sentido, el Estado guatemalteco se convirtió (o procuró hacerlo) en “geometral de todas las perspectivas” (p. 597) tanto en la “institución total” del Ejército como en las comunidades en las que ejercía violencia simbólica.

Tercero: aunque en este artículo he hablado de una violencia simbólica hacia adentro y una violencia hacia afuera, realmente no hay un afuera para el poder, así como tampoco existe el poder fuera de la historia, sino que “es constitutivo de la historia” (Trouillot, 2017, p. 24). Aquí lo que he intentado es mostrar cómo operó esto en el caso guatemalteco en los dos campos antes mencionados.

Cuarto: si hablamos de una violencia simbólica, ¿sobre quién se ejerció dicha violencia? ¿Quiénes son sus víctimas? Como se ha mostrado, las comunidades (por ejemplo, las poblaciones indígenas) fueron las víctimas del Estado y el Ejército guatemalteco, los cuales, operaron como sus *victimarios simbólicos*. Sin embargo, las prácticas represivas y la violencia simbólica ejercidas por el Ejército contra sus propios reclutas en el CAR muestra que también estos fueron *víctimas simbólicas*. Es decir, que muchos soldados fueron tanto perpetradores/victimarios como víctimas simbólicas, una especie de Zona Gris¹⁸ (Levi, 2009) en el proceso de guerra contrasubversiva en Guatemala.

¹⁷ Como es sabido, Weber define al Estado como “aquella comunidad humana que, dentro de un territorio determinado ... reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (2000, p. 83).

¹⁸ Hago el paralelismo con el concepto de *zona gris* que aporta Primo Levi en su relato sobre su experiencia en un campo de concentración durante el nazismo. Levi expone que la zona gris es un área “de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patrones y de siervos” (2009, p. 18), donde la línea entre victimarios y víctimas es compleja y difusa.

Quinto: a pesar de que la retórica evangélica de Ríos Montt para justificar la tierra arrasada levantó temores de una “guerra religiosa” (Stoll, 1999, p. 208), coincido con Vela Castañeda en que lo sucedido en Guatemala no puede considerarse como tal (2012, p. 138). Sin embargo, para algunos sectores evangélicos sí se enmarcó dentro de lo que consideraban una “guerra espiritual” (Stoll, 1991) y el proceso sí “tuvo mucho que ver con el campo religioso de las víctimas, de los victimarios y de aquellos que alcanzaron a sobrevivir” (Vela Castañeda, 2012, p. 138). En ese sentido, el caso guatemalteco presentó una fuerte relación entre las dinámicas del campo político y del campo simbólico en el marco de una “lucha religiosa” como uno de los “subcasos de la lucha política” (Bourdieu, 2019, p. 111). En esa línea pueden surgir más investigaciones que respondan algunas de las preguntas aún pendientes por contestar.

Referencias

- Arzobispado de Guatemala. Oficina de Derechos Humanos. (1998). *Guatemala: Nunca Más: Víctimas del conflicto*. ODHAG. <https://memoriavirtualguatemala.org/wp-content/uploads/2021/01/Guatemala-Nunca-Mas-IV-parte-1.pdf>
- Bourdieu, Pierre. (2001). *El campo político*. Plural Editores.
- Bourdieu, Pierre. (2011). *Cuestiones de sociología*. Akal-Istmo.
- Bourdieu, Pierre. (2019). *Curso de sociología general I: Conceptos fundamentales*. Siglo XXI Editores.
- Burity, Joanildo. (2020). El pueblo evangélico. Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes*, 3(6), 1-35. <https://encartesanropologicos.mx/openj/index.php/encartes/article/view/158>
- Cantón Delgado, Manuela. (2005). Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala. En Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 65-98). Universidad Nacional Autónoma de México–Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cantón Delgado, Manuela. (2010). Guatemala: Protestantismos, violencias y heteroglosías en perspectiva. En Olga Odgers Ortiz (Coord.), *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 233-268). El Colegio de la Frontera Norte–CIESAS. <https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1014/570/1/00A-Completo%20Pluralizaci%C3%B3n%20Religiosa%5B1%5D.pdf>

- Christensen Bjune, Maren. (2016). *Religious chance and political continuity: The evangelical church in Guatemalan politics* [Tesis de Doctorado, Universidad de Bergen]. Repositorio del Bergen Open Research Archive. <https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/15345/dr-thesis-2016-Maren-Christensen-Bjune.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). (1999). *Guatemala. Memoria del silencio*. UNOPS. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>
- Dary, Claudia. (2020). Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución. En Ana Silvia Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 83-120). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15515/1/Antologia-Guatemala.pdf>
- de la Torre, Renée. (2021). La Virgen de los mil y un rostros: del mimetismo colonizador al ultrabarroco guadalupano. En Emerson Giumbelli y Fernanda Arêas Peixoto (Coords.), *Arte e religião: passagens, cruzamentos, embates* (pp. 19-54). ABA Publicações. https://www.abant.org.br/files/162_00163653.pdf
- Diario Militar. (s.f.). <https://memoriavirtualguatemala.org/wp-content/uploads/2020/12/Diario-Militar.pdf>
- Dirección de los Archivos de la Paz, Secretaría de la Paz de Guatemala. (2011). *La Autenticidad del Diario Militar a la luz de los documentos históricos de la Policía Nacional. Segunda Edición*. Secretaría de la Paz de Guatemala.
- Drouin, Marc. (2022). Escuadrones de la muerte como dispositivo de represión en Guatemala. Una muestra del registro documental y testimonial. En Manolo Vela Castañeda (Ed.), *Guatemala, la república de los desaparecidos* (pp. 65-166). Prometeo–Universidad Iberoamericana.
- DW Español. (2018). *Entierro de Efraín Ríos Montt*. [Video en línea]. DW Español. <https://www.youtube.com/watch?v=OJrIE7w0Re0&t=66s>
- Ejército de Guatemala. (s.f.). *Manual de Guerra Contrasubversiva*. Escuela de Comando y Estado Mayor del CEM.
- Falla, Ricardo. (2018). Genocidio en Guatemala: Tribunal Permanente de los Pueblos, Madrid (29 a 31 de enero de 1983). En Ricardo Falla, *Al atardecer de la vida... Escritos de Ricardo Falla, sj. Las lógicas del genocidio guatemalteco: Una mirada etnográfica desde la fe y la revolución, febrero de 1982 a agosto de 1983* (Volumen 6, pp. 153-275). AVANCSO-VRIP-Editorial Universitaria de la USAC. https://cparens.url.edu.gt/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2024/10/Al-Atardecer-de-la-vida-Vol-6-zfge3u.pdf

- Falla, Ricardo. (2020). Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982). En Ana Silvia Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 249-270). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15515/1/Antologia-Guatemala.pdf>
- Figuroa Ibarra, Carlos. (1990). Guatemala: el recurso del miedo. *Nueva Sociedad*, 105, 108-117. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/1837_1.pdf
- García Vettorazzi, María Victoria. (2022). Religión, política y Guerra Fría en Guatemala. *Revista Rupturas*, 12(1), 169-194. <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/4003>
- Girón, Felipe. (2009). Entre el golpe de Estado y las masacres del área ixil: aproximación a la construcción del silencio como violencia simbólica (Guatemala, marzo de 1982). En Julián López García, Santiago Bastos y Manuela Camus (Eds.), *Guatemala: Violencias desbordadas*. (pp. 119-151). Universidad de Córdoba. https://www.academia.edu/44304402/Guatemala_violencias_desbordadas?email_work_card=view-paper
- González-Izás, Matilde. (2020). Territorio, actores armados y formación del Estado. En Ana Silvia Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 39-70). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15515/1/Antologia-Guatemala.pdf>
- JusticeRepublic. (2013). *Entrevista completa Ríos Montt: "Yo controlo el Ejército" 1982-1983*. [Video en línea]. JusticeRepublic. <https://www.youtube.com/watch?v=PT2tYCvIgUI>
- Levi, Primo. (2009). *Los hundidos y los salvados*. Muchnick Editores.
- Levine, Daniel y Mainwaring, Scott. (2001). Religión y protesta popular en América Latina: Experiencias contrastantes. En Susan Eckstein (Coord.), *Poder y protesta popular: Movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 237-273). Siglo XXI Editores.
- Mack Chang, Helen Beatriz. (2005). La reconciliación en Guatemala: un proceso ausente. En Gilda Pacheco, Lorena Acevedo y Guido Galli (Eds.), *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la justicia social* (pp. 175-204). IDEA Internacional-IIDH. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5788/1.pdf>
- Michels, Robert. (2001). *Los partidos políticos: Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrortu editores.
- Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.

- Panotto, Nicolás. (2020). Lo evangélico como fuerza agonista: disputas hegemónicas frente a la transición política latinoamericana, *Encartes*, 3(6), 36-51. <https://encartesanropologicos.mx/openj/index.php/encartes/article/view/180>
- Pleyers, Geoffrey. (2020). El ascenso político de los actores religiosos conservadores. Cuatro lecciones del caso brasileño. *Encartes* 3(6), 65-84. <https://encartesanropologicos.mx/openj/index.php/encartes/article/view/195>
- Rostica, Julieta. (2018). La transnacionalización de ideas: La Escuela Contrasubversiva de Argentina a Guatemala. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 19(2), 170-197. <https://www.scielo.sa.cr/pdf/dreh/v19n2/1409-469X-dreh-19-02-170.pdf>
- Rostica, Julieta. (2023). *Racismo y genocidio en Guatemala: Una mirada de larga duración*. CLACSO–IEALC. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/249282/1/Racismo-y-genocidio.pdf>
- Schirmer, Jennifer. (1999). *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. FLACSO.
- Stoll, David. (1991). Evangelistas, guerrilleros y ejército: El triángulo ixil bajo el poder de Ríos Montt. En Robert M. Carmack (Comp.), *Guatemala: Cosecha de violencias* (pp. 155-199). FLACSO.
- Stoll, David. (1999). *Entre dos fuegos: En los pueblos ixiles de Guatemala*. Ediciones Abya-Yala.
- Torres-Rivas, Edelberto. (2007). *La piel de Centroamérica: una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia*. FLACSO. <https://www.flacso.ac.cr/images/publicaciones/centroamerica-1.pdf>
- Trouillot, Michel-Rolph. (2017). *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Comares.
- Vela Castañeda, Manolo E. (2011). Notas teóricas y metodológicas. En Manolo E. Vela Castañeda (Coord.), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (pp. 615-648). Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala. https://www.academia.edu/17889153/Notas_te%C3%B3ricas_y_metodol%C3%B3gicas
- Vela Castañeda, Manolo E. (2012). En defensa de la civilización occidental: La formación de las tropas genocidas del Ejército de Guatemala (1981 y 1982). En Marco Estrada Saavedra y Gilles Bataillon (Eds.), *Cruzadas seculares: religión y luchas (anti)revolucionarias* (pp. 103-159). Centro de Estudios Sociológicos – El Colegio de México. https://www.academia.edu/19604109/En_defensa_de_la_civilizaci%C3%B3n_occidental_la_formaci%C3%B3n_de_las_tropas_genocidas_del_Ej%C3%A9rcito_de_Guatemala_1981_y_1982_

Vela Castañeda, Manolo E. (2014). *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco* [Video en línea]. Programa de Educación Digital, El Colegio de México. <https://www.youtube.com/watch?v=lfuEtfxYWEY&t=122s>

Weber, Max. (2000). *El político y el científico*. Alianza Editorial.

Wynarczyk, Hilario. (2018). Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos? Evangélicos y Política. En José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 107-140). KAS–IESC. https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=35e0675a-5108-856c-c821-c5e1725a64b7&groupId=269552

ⁱ **Nota de autor**

Costarricense. Maestría académica en Sociología por la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. Correo electrónico: juan.saenz@ucr.ac.cr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3123-3408>