
EL CIELO EN LA TIERRA
PSICOPOLÍTICA DEL MARTIRIO DESDE LO SAGRADO-PROFANO

HEAVEN ON EARTH
PSYCHOPOLITICS OF MARTYRDOM FROM THE SACRED-PROFANE

Saúl Sánchez López¹

Sección: Artículos

Recibido: 18/05/25

Aceptado: 10/06/25

Publicado: 30/06/25

Resumen

Tristemente, el martirio es uno de los rasgos distintivos de América Latina. A lo largo del siglo XX, guerrilleros, militantes, activistas y clérigos víctimas de violencia de estado comenzaron a considerarse "mártires". Liberación humana y salvación divina son, en principio, proyectos distintos que no tendrían por qué tocarse; sin embargo, la política puramente terrenal carece de sentido teleológico y, por ende, es incapaz de generar un alto grado de compromiso por sí sola. Para tener éxito, los grandes proyectos humanos necesitan recurrir, de un modo u otro, a metarrelatos que les den trascendencia, esto es, versiones profanas de lo sagrado. La idea del martirio político responde a un mecanismo psicosocial de transferencia de significado de la religión a la política. Este trabajo desarrolla, pues, una comprensión psicopolítica del martirio secular derivada de la dialéctica entre lo sagrado y lo profano.

Palabras Clave: guerrilla, comportamiento religioso, comportamiento político, ideología, psicología social.

Abstract

Tragically, martyrdom is one of Latin America's defining traits. Throughout the 20th century, guerrillas, militants, activists, and clergy victims of state violence came to

¹ Profesor de la Licenciatura en Psicología Clínica de la Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: saul.sanchez@ugto.mx  <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0008-8747-4335>

be regarded as 'martyrs.' Human liberation and divine salvation are, in principle, distinct projects that need not intersect. Yet purely earthly politics lacks teleological meaning and is thus incapable, on its own, of inspiring deep commitment. To succeed, great human projects must inevitably invoke metanarratives that grant them transcendence, that is, profane versions of the sacred. The notion of political martyrdom stems from a psychosocial mechanism that transfers meaning from religion to politics. This work therefore develops a psychopolitical understanding of secular martyrdom, derived from the dialectic between the sacred and the profane.

Key words: guerrilla activities, religious behaviour, political behaviour, ideologies, social psychology.

No es el sufrimiento, sino su causa, lo que hace auténticos mártires

San Agustín

Introducción

Política y religión parecen a simple vista dos ámbitos totalmente independientes de la vida social. No obstante, el martirio político es uno de esos fenómenos intersticiales que desafía la lógica binaria de la modernidad al integrar ambas realidades en un mismo suceso: el acto de morir por una causa humana como si fuera divina. Hablar de martirio político es hablar, pues, de una relación licenciosa, casi inconfesable, entre dos esferas supuestamente contradictorias: lo sagrado y lo profano. A diferencia de lo que se cree, dichas esferas no siempre están enfrentadas, antes bien, ocurre que —pese a toda lógica—la realidad social nos ofrece expresiones de sacralización de lo profano, profanación de lo sagrado e, incluso, una zona gris que fusiona ambas: lo sagrado-profano. El martirio secular implica justamente la infiltración de elementos sagrados en el terreno de lo profano, de tal suerte que una muerte, una vida y un proyecto político adquieren un sentido y una trascendencia fuera de este mundo. La teoría psicosocial puede arrojar luz sobre cómo ocurre este misterioso fenómeno a partir del estudio de las ideologías y los procesos sociocognitivos que le subyacen, algo que la política y la religión tienen en común y que las une indefectiblemente.

Reflexiones Desde el Más Acá

La muerte solo es trágica si la vida no tuvo sentido. Para aquél que se sacrifica por algo más allá de sí mismo, el último aliento no es sino la culminación de una obra existencial. Dicho sujeto entrega su ser entero a la consecución de un proyecto histórico que —sabe— le trasciende como individuo.

Nuestro país (México) es particularmente rico en ejemplos de este tipo, empezando por el padre de la patria. Hidalgo, maestro, políglota y sacerdote de profesión, desempeñó el cargo de Capitán General de las fuerzas insurgentes en la guerra de independencia, lucha que emprendió abanderado con un estandarte de la Virgen de Guadalupe. Durante el llamado Grito de Dolores, arengó a la población mezclando vivas a Fernando VII y a la Virgen con un llamado a matar “gachupines”. Tras su captura y previo a su fusilamiento, el cura Hidalgo fue sometido a un doble proceso, eclesiástico y militar, subrayando el carácter bifronte del personaje histórico.

Miguel Hidalgo y Costilla sintetiza como nadie la dualidad del martirio político, conjunción de lo sagrado y lo profano. Esto a pesar de que él mismo distinguió su lucha política de su deber religioso. El martirio secular implica dar la vida por una causa que es de este mundo, mas no por ello mundana, y que por virtuosa merece la pena. Quien así muere, aspira a animar a otros a seguir adelante con la lucha y, llegado el momento, a dar su vida también, asegurando así la perennidad de la causa... hasta la victoria.

Decir que el martirio político reproduce la lógica religiosa es hoy un lugar común, pero a menudo se pasa por alto lo que esto significa y las implicaciones que

tiene. En la tradición de la Iglesia católica, el martirio es la aceptación libre y resignada de la muerte por la fe (Rahner, 1983). Jesucristo, el mártir por excelencia, da su vida, consciente y voluntariamente, para el perdón de los pecados del hombre y la salvación de la humanidad. Lo hace a sabiendas del sufrimiento que le espera y de la incompreensión de aquellos por quienes lo hace ("Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen"). El suyo es un auténtico martirio porque entiende que su sacrificio y sufrimiento son necesarios y que tienen un sentido divino. Emulando a Jesús, los cristianos primitivos fueron perseguidos y asesinados por su fe, lo mismo que una cantidad inmensa de santos y religioso dentro de la Iglesia (y a veces por la Iglesia misma). Pero ¿cómo podría equipararse la Pasión de Cristo con la muerte de guerrilleros, militares, civiles, que pelearon en procesos de independencia, revoluciones o conflictos internos? La respuesta de la teología moderna es que los procesos políticos que buscan la justicia social tienen un trasfondo moral esencialmente cristiano, aunque no se manifieste como tal (Boff, 1983). Sin embargo, esto no explica la motivación de los actores políticos.

A diferencia del martirio religioso, la lucha social y política no puede prometer el paraíso ni obedece al mandato divino, en cambio, responde a la convicción ideológica del bien común, la esperanza de un mundo mejor o, en el léxico latinoamericano, una liberación. En otras palabras, el cielo en la tierra. Mucho se ha escrito a propósito del trasfondo religioso de distintas filosofías, teorías, ideologías y proyectos de transformación social, tales como el distributismo (Lu, 2017), la satyagraha (López, 2012), la ecología profunda (Sylvan, 1985), por supuesto el marxismo (Dussel, 1993) y, en general, la mística revolucionaria (Löwy, 2005; 2013). De hecho, según Maffesoli (2012), prácticamente todas las teorías crítico-emancipadoras de la modernidad serían herederas del monoteísmo semita y su creencia salvífica en el más allá (soteriología), lo cual tiene especial sentido si pensamos en nociones como "principio esperanza", "tiempo mesiánico" o el constante recurso a la utopía por parte de la izquierda. Liberación humana y salvación divina son en principio empresas distintas que no tendrían por qué tocarse, pero el compromiso político requiere necesariamente de creencias y valores que lo impulsen. No se puede esperar que la gente se sacrifique en aras de algo frío y distante como la esperanza de vida o los índices macroeconómicos. ¡No!, se necesita la revolución, el socialismo, el cambio de régimen... Hacen falta metarrelatos que doten a la acción colectiva de trascendencia y sentido. Acaso, en lo profundo de la psique humana exista una necesidad universal de lo sagrado como fundamento de todo proyecto humano. Hablamos de una teología política en el sentido más pleno del término; una suerte de religión del 'más acá'.

Profanación de lo Sagrado

Las teorías de la secularización planteaban que, con el avance de la sociedad moderna, esto es, capitalismo, industrialización, desarrollo científico, innovación tecnológica, etc., la religión iría perdiendo fuerza poco a poco hasta desaparecer

(Furseth y Repstad, 2006). No obstante, con el paso del tiempo, la religión ha demostrado una y otra vez su resiliencia frente al mundo profano. No solo la religiosidad ha sobrevivido en Europa —cuna del ateísmo—, sino que el resto del mundo nunca ha dejado de creer.² Esto no significa, por supuesto, que la modernidad no haya afectado de ninguna forma a la religión. Al contrario.

Hemos sido testigos del surgimiento de nuevos movimientos religiosos que se distinguen por su innovación en términos de creencias y prácticas, lejos de las formas institucionalizadas de antaño (p. ej. Dragon Rouge, Ásatrú). También se ha vuelto común el tener un sistema de creencias ecléctico, alimentado por todo tipo de tradiciones religiosas, esotéricas y pseudocientíficas, como las que caracterizan al movimiento New Age (neo-chamanismo, ley de la atracción, maestros ascendidos, flores de Bach, terapia de renacimiento...) (Sánchez, 2015). Paralelamente, vemos una creciente ola de religiosidad nominal o fe débil, en el sentido de Vattimo (2003), típica de los creyentes postmodernos, quienes personalizan su religión a la carta, como si de cualquier servicio o producto se tratara (Véase Davie, 1990).

Parece ser que la secularización no es tanto el fin de la religión como su reinención bajo nuevos códigos culturales. Originalmente se pensaba que las grandes transformaciones epistémicas de occidente, tales como el giro copernicano, el darwinismo, la ilustración, no podían tener otra consecuencia que no fuera el reemplazo de la fe por la razón, conforme la humanidad fuera evolucionando (Troeltsch, 1992; Weber, 1967, 2016; Véase también Pickering, 2011). Hoy sabemos que la religión nunca muere, solo se transforma. Como dice Johnstone (2001): "la religión seguirá viviendo. Solo que lo hará en diferentes formas y transmitiendo nuevos mensajes" (p.359).

Ahora, no es raro que la religión se valga de las tendencias sociales y medios tecnológicos del mundo moderno para potenciar su mensaje. Podemos encontrar hoy en día toda clase de géneros en la música cristiana, incluido el heavy metal, así como infinidad de sitios web, plataformas y hasta apps con fines proselitistas. De hecho, la Iglesia Católica se encuentra próxima a canonizar a su primer santo *influencer*, Carlo Acutis, Patrón del internet (Petri, 2024). Sin embargo, a veces los medios se vuelven el fin, y lo virtual, lo viral, terminan por modelar la religión a su imagen y semejanza: series que explotan temas sensacionalistas con moralejas religiosas, como *La rosa de Guadalupe*; las apuestas en torno a la elección de un nuevo Papa; la omnipresencia del televangelismo que busca monetizar la fe a cualquier precio... Estas expresiones de religiosidad postmoderna (Véase Lyon, 2000) representan una *profanación de lo sagrado*.

² Con el pasar de los años se hizo evidente que la teoría de la secularización tenía un fuerte sesgo eurocéntrico, ya que dicho fenómeno se limitaba a esta región de occidente. Ni siquiera los EE. UU. han visto un fenómeno de este tipo (Stolz, 2022). Evidentemente, todo el mundo se ha secularizado y modernizado en alguna medida, pero para nada como los teóricos de la secularización pronosticaban.

Lo Sagrado y lo Sexual

Particular importancia reviste en este sentido la sexualidad; tema tabú en la mayoría de las religiones. El cristianismo nunca ha sabido integrar coherentemente la experiencia del placer sexual en su doctrina sin menospreciarlo o abiertamente estigmatizarlo, asociándolo indefectiblemente al pecado. Al sexo no se le reconoce el ser una creación divina ni se le otorga por ello un significado positivo o, al menos, moralmente aceptable. Antes bien, se le reduce a un mero instrumento de reproducción, nada más que un mal necesario.

Tan pronto como el cristianismo niceno se instituye como religión oficial del imperio romano y sus creyentes dejan de ser perseguidos, la abstención sexual toma el lugar del martirio como medio para probarse en la fe. Esto por supuesto tendrá repercusiones para la salud mental. Según Freud (2009), la represión sexual era la culpable detrás de los síntomas neuróticos propios de la sociedad victoriana, cuyos impulsos eran en el mejor de los casos sublimados. Tesis semejante a la sostenida por Nietzsche (2003), quien veía en el ascetismo medieval la antesala al masoquismo. En la misma línea, no ha faltado quien sugiera que la norma del celibato es la que está detrás de perversidades como la pedofilia clerical (Silva, 2009). Por irónico que sea, tiene sentido pensar que la contención engendre sus propios demonios. En su última exposición, sugerentemente titulada *La segunda venida del Señor*, el artista plástico Fabián Cháirez (2024) explora justamente la relación —soterrada— entre el éxtasis sexual y el éxtasis religioso: “los mártires y los santos alcanzan la iluminación a través de la transgresión del cuerpo” (01:52), señala, apuntando a un paralelismo surrealista entre martirio y orgasmo como dos formas de llegar al cielo.

La Iglesia Católica identifica cristianismo y represión sexual por acto reflejo. Sin embargo, es a partir del pontificado de Juan Pablo II y la formulación de la (mal)llamada Ley Natural que la sexofobia clerical se vuelve central en la identidad católica. Dicha doctrina circunscribe el ejercicio moral de la sexualidad a una pareja heterosexual, casada, monógama y con hijos, dejando fuera a buena parte de la humanidad. Muchos creyentes para quienes su fe es absolutamente central sufren porque su situación de vida no se apega a este esquema. Obligados a vivir en una contradicción permanente, no es extraño que lleguen a caer en depresión o en casos extremos cometan suicidio. Es el caso de Alfredo Ormando, escritor italiano en ciernes, quien se inmolara en el Vaticano —en plena Plaza de San Pedro— frente a la multitud, a manera de protesta contra la homofobia clerical (Wilson, 2014). Su martirio, a la vez religioso y político, no podía ser más ilustrativo del dolor que experimentan los católicos gay por el impasse existencial en el que viven y que les quema por dentro (Véase Loseke, 2001). De ahí el surgimiento de un movimiento de liberación sexual en el seno mismo de la Iglesia Católica, integrado por una diversidad de grupos organizados alrededor de ciertos temas coyunturales: celibato sacerdotal, ordenación femenina, aborto y homosexualidad (Sánchez, 2020).

La Iglesia Católica —como la extrema derecha— intenta normar y controlar por todos sus medios la vida sexual y reproductiva de la gente, pero esta dominación

autoritaria de los cuerpos gozosos responde ante todo a la incapacidad de comprender el placer como algo humanamente edificante.

Sacralización de lo Profano

La profanación de lo sagrado implica una subversión de lo religioso a través de un elemento externo, transgresor, de origen secular (el mercado, las redes sociales, el sexo). Cuando hablamos del martirio político, sin embargo, estamos hablando más bien de su anverso.

Es innegable que existen fenómenos típicamente religiosos que, empero, podemos encontrar en el mundo profano. El caso más evidente es sin duda el *fanatismo*, por ejemplo, en el fútbol (Galeano, 2015), si bien esto es extensible a todos los deportes, donde la competencia, los equipos, las figuras, suscitan la pasión de los hinchas hasta límites insospechados, en consonancia con las 'leyes' planteadas por Le Bon (2013). Lo mismo puede decirse para el caso de los *rockstars*, estrellas de la farándula y ahora también *influencers*, quienes son venerados como verdaderos ídolos por sus fans.

Pero si el fanatismo es la forma más clara de extrapolación de religioso a lo secular, no se limita a este. Actividades consideradas normales, tales como ir al gimnasio, jugar ajedrez, seguir una dieta estricta o incluso el mismo trabajo, pueden requerir una dedicación, esfuerzo y sacrificio tal que llegan a convertirse en auténticas formas de *ascetismo* moderno (Desjarlais, 2011; Rodríguez, 2010; Turner, 1996).

Del mismo modo, podemos encontrar expresiones de *dogmatismo* en los lugares más insospechados, incluso en ámbitos que se presumen ideológicamente asépticos, como la ciencia. En física, la teoría de cuerdas es prácticamente infalsable (Woit, 2006), mientras la llamada economía 'ortodoxa' está basada en creencias cuasirreligiosas sobre el mercado (Abreu, 2014). Lógicamente, esto se marca aún más en disciplinas menos objetivas como el psicoanálisis, pero increíblemente también en aquellos grupos y movimientos abiertamente anticientíficos, sean de corte negacionista o conspiranoico, como los terraplanistas, antivacunas, negacionistas del cambio climático y demás (Wagner-Egger, 2021; McIntyre, 2021). Sin mencionar las ideologías políticas, las cuales exhiben a menudo grandes dosis de radicalismo y fundamentalismo que uno creería exclusivas de la esfera religiosa, verbigracia ecologismo, feminismo, nativismo, etc.

El *sectarismo* es claramente otro fenómeno originario del campo religioso que es dable manifestarse en medios seculares. Múltiples clubs, organizaciones y asociaciones de todo tipo pueden, con el tiempo, llegar a desarrollar un conjunto de normas y prácticas sui generis, sobre todo de carácter exclusivista, que en los hechos termina convirtiéndolos en sectas (Compárese Maffesoli, 2000; Sánchez, 2019). En este sentido, han llamado la atención de los medios los grupos de coaching y superación personal, pero lo mismo podría pasar eventualmente con los fans del K-Pop, los clubs de coleccionistas, aficionados a los videojuegos, las artes marciales, las películas de 'culto', etc. (Nye, Truswell y Bartlett, 2023; Véase Miviludes, 2010).

Fanatismo, ascetismo, dogmatismo, sectarismo... es claro que, de una u otra manera, lo religioso siempre persiste en lo secular, aunque sea de forma subrepticia. Todos estos fenómenos que migran de un dominio al otro son formas de *sacralización de lo profano* de las que el martirio político forma parte.

La Política como Religión

Entre los estudiosos de la religión, existe un amplio consenso en que todas las sociedades primitivas se organizaban en torno a dos dominios vitales, distintos y enfrentados, a saber, lo sagrado y lo profano. El primero se refiere a aquello separado de la vida ordinaria y de un orden superior, del que derivan dogmas y normas. El segundo, por añadidura, se define como todo lo externo, todo lo que queda fuera, pero también, por vía negativa, todo lo que se opone a lo sagrado: lo prohibido, lo blasfemo, lo demoniaco, lo pecaminoso, lo impuro, lo inmoral, etc. No obstante, en su clásico *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim (2013a) es enfático al señalar que no solo las sociedades antiguas y teocéntricas tienen como base lo sagrado/profano, sino que, de hecho, toda organización social se estructura —explícita o implícitamente— a partir de esta dicotomía. De aquí se desprende que, en el fondo, no habría ninguna diferencia esencial entre, por ejemplo, un conjunto de parroquianos que asisten a misa y un grupo de ciudadanos reunidos para conmemorar la independencia, la revolución o cualquier otro evento histórico. Lo sagrado no se limita a lo estrictamente religioso, sino que en realidad existe un espacio liminal: *lo sagrado-profano*, poblado por sus propios dioses terrenales.

La política es la prueba más clara de esto. Hegel divinizó la historia; Comte, la ciencia; pero la política ha sido desde siempre el reino de los dioses-humanos. Ya fueran los *k'uhul ajaw* mayas, como Pakal el Grande, o los faraones egipcios, que se creían encarnaciones de Horus, hasta el *Roi Soleil*, quien construyó una imagen sobrenatural de sí mismo; siempre ha habido una divinización del gobernante y, por ende, de la política que de él emana. Y ni el Renacimiento que desafió el teocentrismo ni la Ilustración que se opuso al absolutismo pudieron erradicar tan arraigada costumbre que María Zambrano (2024) tuvo a bien señalar: el colmo del humanismo es no poder vivir sin Dios.

La política es y sigue siendo una religión. En ella hay un poder oficial reconocido, una autoridad, una jerarquía, pero también ese aspecto inefable que despierta fascinación, suscita temor y levanta pasiones; lo numinoso, diría Otto (1980). Todo el conjunto de elementos que conforman la política nacional de un país, esto es, poderes, instituciones, constitución, leyes, derechos, etc., están imbuidos de lo sagrado. De otra manera, no podrían concitar respeto ni autoridad alguna. La política puramente terrenal está desprovista de sentido teleológico; solo lo divino puede dotarle de un fundamento sólido sobre el que erigirse frente a la fragilidad de los vaivenes históricos.

En su opúsculo, Carl Schmitt (2009) analizó cómo los presupuestos teóricos de la doctrina política moderna no eran en realidad sino versiones secularizadas de

conceptos y principios religiosos (Dios, milagro, ley divina). A decir verdad, toda política conlleva sus propias deidades sucedáneas: la democracia, la libertad, el régimen, el partido, los derechos humanos, la justicia social... No sorprende pues que un proyecto político como la Cuarta Transformación tenga un marco ideológico cargado de simbolismos, ceremonias, referentes, proverbios, que de una u otra forma evocan lo religioso (Véase Albor, 2023).

Para poder funcionar, un gobierno precisa de ejercer un poder que dimane más allá de sí mismo. Se trata de poner en marcha una constelación de creencias, valores y símbolos, seculares en su origen, pero sacralizados en el espacio político. Lo que Bellah (1988) denominó *civil religion*. Ocultos, tras las fechas, monumentos, héroes fundadores, historias, discursos y lugares de culto, operan arquetipos de lo sagrado: el bien y el mal, profetas y demonios, pueblos elegidos, tierras prometidas, pecados originales, mártires, anticristos, mesías,³ etc.

Religión y política no solo comparten actividades como la militancia, el proselitismo, los rituales, dogmas, culto, sino que la política cumple de hecho una función religiosa.⁴ La difusión de la buena nueva o una campaña electoral solo se distinguen en la forma; la política también es capaz de adherir nuevos creyentes, despertar la fe del pueblo, crear comunidad. Por supuesto, siempre habrá infieles, apóstatas, judas, pero la política —en su forma partidista o informal— tiene el poder de generar cohesión social, una identidad común, sentido de pertenencia, participación y, sobre todo, sacrificio; siempre que el proyecto tenga credibilidad y cuente con la venia popular, claro está. La convicción de que se participa en algo más grande que uno mismo es lo que hermana íntima y definitivamente la experiencia religiosa con la lucha política.

Esta misma convicción es la única que puede explicar el martirio no religioso, enmarcado en un paradigma de lo sagrado-profano. El Che Guevara es el mártir político por antonomasia porque, pudiendo vivir una vida de relativo confort y bienestar, decide solidarizarse con distintas causas revolucionarias, arriesgando su vida al combatir en varios países. Su muerte en Bolivia, a manos del ejército y con el beneplácito de la CIA, es la que lo inmortaliza en el imaginario social como icono del antiimperialismo. Como el Che, el mártir (político) es una figura a la vez épica y trágica que encarna la trascendencia de un proyecto que nunca es personal.⁵ Su muerte le da una dimensión metafísica a una causa de otro modo material. El del mártir es un sacrificio sagrado porque tiene por motivación un ideal anclado sobre valores y principios desinteresados, como los religiosos. De este modo, su muerte religa el cielo a la tierra.

³ Propaganda aparte, el conocido ensayo de Krauze (2006) sobre López Obrador ("El mesías tropical") no carece de justificación en este sentido.

⁴ Y la religión, por su parte, cumple también una función política, como bien lo asentó la Teología de la Liberación, así como los trabajos de Martín-Baró (1985, 1989; véase también De la Corte, 2001).

⁵ Como lo describe Durkheim (2013b) bajo el término de *suicide altruiste*.

La noción política de mártir está asociada a la convicción ideológica, al compromiso social y, eventualmente, a la lucha armada. El triunfo de la revolución cubana hizo creer que el recurso a la violencia no solo era legítimo, sino necesario para las grandes transformaciones sociales. Esto llevó, paulatinamente, a la reinención de la noción —originalmente religiosa— de mártir como una forma de homenajear a los compañeros caídos en batalla, coadyuvada por el hecho de que una parte crucial de la actividad política revolucionaria fue emprendida por clérigos afines a la teología de la liberación. Habiendo caído en desuso la lucha armada, hoy en día su aplicación se ha extendido a ambientalistas, miembros de la comunidad LGTB, feministas e indígenas a quienes se les arrebató la vida por su activismo.

El martirio es, tristemente, uno de los rasgos distintivos de América Latina. A lo largo del siglo XX, los guerrilleros, activistas, militantes, teólogos y miembros sindicales víctimas de violencia de estado comenzaron a considerarse “mártires” (hasta constituir un martirologio político). Esta secularización conceptual estableció un símil entre el mártir cristiano y el héroe político, construyendo al mártir como una nueva categoría intersticial entre lo político y lo religioso, llegando incluso a incorporarlo como un emblema en la cultura política nacional, mediante fechas conmemorativas, monumentos, espacios públicos, etc. (Véase Catoggio, 2013).

El mártir político es un tropo que conjuga al unísono al héroe y a la víctima: una víctima heroica. Es decir, no se trata simplemente de sufrir violencia *per se*, de forma inocente y pasiva, sino de “jugarse el pellejo” deliberadamente en la actividad política. Tal fue el caso de los mártires de la UCA, quienes fueron vilmente asesinados por su activismo científico-político a manos del Alto Mando de la Fuerza Armada salvadoreña, en el marco de la guerra civil (incluyendo a Ignacio Martín-Baró, mártir de la psicología social).

Si al final se acaba la vida de forma abrupta sin conocer la victoria, sin posibilidad de ver los frutos del esfuerzo, uno puede preguntarse para qué sirve el martirio. El martirio cumple una función política directa al visibilizar el problema o causa por la que se muere, pero también al individuo que muere. Irónicamente, la muerte es lo que revalora la vida y obra de la persona, convirtiéndola en referente inmortal; una inspiración para las generaciones futuras: “que la muerte consiga lo que una vida de lucha no pudo”, dice el mártir para sus adentros, antes de derramar la última gota de sangre.

Hacer de alguien un mártir ayuda a concientizar y sensibilizar a la población, generando simpatía por la causa y recabando apoyo popular. Al mismo tiempo, el martirio demuestra fehacientemente el compromiso y la determinación de un proyecto político, y la voluntad de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, el martirio cumple sin duda una función táctica, pero jamás está motivado por el cálculo político. Esto lo diferencia, por ejemplo, del atentado sufrido por Donald Trump, el cual fue aprovechado para promocionar su imagen (con sangre en la oreja y el puño en alto), buscando apuntalar su nombre en las preferencias electorales.

En el martirio, el mismo acto de morir es en sí político, pero su significado puede ser recuperado por diversos actores con distintos fines, incluso contradictorios.

De hecho, no es extraño que sea instrumentalizado para avalar todo tipo de intereses y agendas. Por ejemplo, las víctimas del 11 de septiembre fueron reinterpretadas como mártires para legitimar las guerras de Afganistán e Irak (López, 2015). Como las reliquias para los fieles, el mártir político, su imagen, su memoria, tiene un poder simbólico, histórico y psicosocial capaz de otorgar legitimidad, honor, autoridad moral, a quien lo posea... o se lo arrogue.

La actividad política implica un estilo de vida peligroso que hace de la romantización de la muerte una necesidad existencial. Esto es particularmente cierto en el caso de los guerrilleros, quienes se ven obligados a hacer una reelaboración simbólica de la muerte como parte de su entrenamiento, junto con rituales y ceremonias de tipo tanático, al punto que la muerte militante se vuelve algo deseable (Melgar, 2021). ¿A qué más puede aspirarse sino a entregar la vida por la causa, inmortalizarse en la memoria colectiva y formar parte de ese épico linaje que constituye un martirologio? Por supuesto, este razonamiento solo tiene sentido dentro de una psicología política *sui generis*.

Psicología Social del Martirio Político

El martirio se define psicológicamente como la disposición a sufrir y sacrificar la propia vida por una causa (Bélanger, Caouette y Dugas, 2014). En otras palabras, la gente está dispuesta al autosacrificio por algo a lo que le otorga máxima prioridad, aun por encima de su propia vida, lo cual, en primera instancia, puede parecer contra natura. No es de extrañar entonces que el martirio haya sido analizado en primer lugar desde una óptica psicopatológica como una conducta esencialmente irracional, propia de una mente desequilibrada o fanática, particularmente cuando se tiene en mente actos terroristas (Post et al., 2009). Sin embargo, vale la pena traer a colación el concepto de *autotrascendencia* de Viktor Frankl (2021), según el cual las personas alcanzan el máximo grado de satisfacción existencial al comprometerse con una causa por encima de sí mismas.

El mártir no acepta el riesgo de morir porque desprecie la vida en general o la suya en particular. Todo lo contrario (por eso tiene valor su sacrificio). Pero está dispuesto a entregarla porque reconoce que hay algo aún más valioso que su existencia biológica individual, y lo hace bajo la promesa de una hazaña colectiva venidera.

Es importante subrayar que la psicología del mártir es siempre una psicología social, nunca individual ni privada, ya que se trata de una muerte pública, trascendente y con causa; el acto altruista definitivo. El martirio no se explica, pues, por enfermedad mental, sino por influjo grupal. Es decir, el factor colectivo es determinante, especialmente en lo que se refiere a la ideología. La persona, por conversión o socialización, ha hecho suyo un sistema de creencias determinado con una meta compartida, la cual se ha vuelto primordial en su vida. Es esta misma ideología grupal la que establecerá las prácticas moralmente deseables para alcanzar dichos objetivos (activismo, protesta, adoctrinamiento, lucha armada, martirio, etc.).

El análisis psicosocial es por tanto crucial, pues permite comprender la dimensión sociocognitiva intrínseca al martirio. Aquí el autor clave es Deconchy (1984, 1986), quien sostiene que en los grupos ideologizados el sujeto percibe e interpreta la realidad circundante de conformidad con el pensamiento colectivo. Grupo, ideología y sujeto están completamente fusionados y tienen su propia racionalidad, de tal suerte que la persona se apegue a los preceptos colectivos frente a cualquier otra lógica. Si bien Deconchy se enfocó en el estudio de los sistemas de creencias ortodoxos, la lección es que para comprender al mártir no hay que adentrarnos en lo profundo de su mente, sino hay que comprender su causa, que es la causa del grupo, la forma en que este la concibe y la persigue.

Para el análisis social, la cuestión de la ideología es el común denominador que permite transitar fácilmente de la religión a la política y viceversa. En ambos casos, el martirio es un comportamiento ideológicamente motivado que responde a una valoración, no racional, sino axiológica de la vida, la muerte y el sentido último de ambas. Sin embargo, es preciso añadir el rol social del martirio que hace del mártir un modelo a seguir para los suyos, pues de otro modo no pasaría de ser un evento anómalo y aislado sin mayor repercusión, y ciertamente no se constituirían martirologios. De acuerdo con las leyes de la imitación propuestas por Tarde (2021), las creencias ideológicas se concretan en acciones y comportamientos que son dables a reproducirse por 'contagio'. En este caso, el martirio como acto y el mártir como actor son el aliciente psicosocial que inflama la voluntad del grupo manteniendo la firmeza en sus convicciones y su determinación en la lucha, pese a todo.

Lo anterior es perfectamente congruente con la tradición intelectual en torno al imaginario social. Después de muerta, la persona martirizada pasa a formar parte del magma de significados instituidos (Castoriadis, 1975) por y para el grupo. De este modo, se convierte en un significante político cargado de significado sagrado, por lo que su figura adquiere un peso tan real —o más— como las personas de carne y hueso. El mártir, ya no tanto como sujeto que vivió, sino como personaje encumbrado en el imaginario social, deviene símbolo de identidad colectiva, así como un recurso que legitima la verdad y superioridad moral del grupo y su causa. Tanto Ansart (1989) como Baczko (2005) enfatizan que los grupos ideológicos combaten, entre otras cosas, a través de su producción simbólica. En este sentido, más que un simple objeto de devoción, el mártir político 'actúa' como parte del arsenal ideológico con el que el grupo ataca, se defiende y resiste a sus adversarios.

Conclusiones

Hoy en pleno siglo XXI, décadas después del surgimiento del movimiento postmoderno y la supuesta muerte de los metarrelatos, atestiguamos la perennidad del arquetipo del mártir político. Puede que el fenómeno guerrillero haya decaído en América Latina, pero el martirio secular sigue "vivo" en las madres buscadoras, los ambientalistas, activistas de la diversidad sexual, aquellos que arriesgan su vida por la causa palestina...

Entender la psicología del mártir político requiere entrar en un universo ideológico plagado de significados grupales, donde el “nosotros” está siempre por encima del “yo”. Se trata de un mundo anclado en el más acá, pero que va, sin embargo, más allá de lo puramente terrenal; la antítesis del hedonismo. Estamos hablando de una visión sui generis sobre el sentido de la vida y, por ende, de la muerte, eminentemente colectiva, y que conjuga al unísono la preocupación por la realidad concreta con la búsqueda de trascendencia. Como el artista, el mártir dedica su vida a una obra, y su obra maestra es su propia muerte, pero esta es una muerte con causa.

Vale la pena enmarcar el fenómeno del martirio político en una discusión más amplia sobre la modernidad y uno de sus rasgos distintivos: la secularización. Por siglos, religión y política han sido considerados espacios independientes, sino es que mutuamente excluyentes. No obstante, la existencia de mártires políticos — personas que dan su vida por una causa que es de este mundo—, pone en tela de juicio este supuesto, y más aún, plantea la cuestión de si realmente es posible depurar cualquier proyecto humano de todo resabio de metafísica, por pequeño que este sea. Lo cierto es que religión y política son espacios permeables, miscibles, predispuestos a la interacción y reciprocidad hermenéutica. Es menester pues hablar de una política de la religión como de una religiosidad política.

Lo mismo aplica para la relación, en principio dicotómica, entre lo sagrado y lo profano. Dos dimensiones que no solo están en las antípodas, sino que, además, estarían irremediablemente enfrentadas. Y, sin embargo, vemos cómo en el martirio secular ocurre un mecanismo psicosocial de transferencia de lo sagrado a lo profano, dotándolo de una inmanencia trascendente. La dialéctica sagrado-profano es, por mucho, más compleja de lo que se cree y la línea que les separa puede ser porosa. Como lo escribió el difunto profesor Raúl Dorra (2009), lo sagrado es, finalmente, “aquello por lo que se está dispuesto a dar la vida” (p. 50).

REFERENCIAS

- Abreu, P. A. (2014). Crítica a la epistemología de la economía neoclásica. *SAPIENS*, 15(1), 11-32. <https://goo.su/x95Urt>
- Albor Guzmán, S. M. (2023). ¿El Estado laico en entredicho? Religión y política en la Cuarta Transformación: aproximaciones desde la filosofía política. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 30(86). <https://doi.org/10.32870/eees.v30i86.7248>
- Ansart, P. (1989). Ideologías, conflictos y poder. En E. Colombo (Comp.), *El imaginario social* (pp. 87-108). Tupac Ediciones y Editorial Nordan-Comunidad.
- Baczko, B. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva visión.

- Bélanger, J. J., Caouette, J. y Dugas, M. (2014). The psychology of martyrdom: making the ultimate sacrifice in the name of a cause. *Journal of personality and social psychology*, 107(3), 494-51. <https://doi.org/10.1037/a0036855>
- Bellah, R. N. (1988). Civil Religion in America. *Daedalus*, 117(3), 91-118. <https://www.jstor.org/stable/20028013>
- Boff, L. (1983). Reflexión sistemática sobre el martirio. *Concilium: Revista internacional de teología*, (183), 325-334. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/559455>
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil.
- Catoggio, M. S. (2013). The consecration of political suffering: martyrs, heroes, and victims in Argentine political culture. *Journal of Latin American studies*, 45(4), 695-719. <https://doi.org/10.1017/S0022216X13001144>
- Cháirez, F. (12 de junio de 2024). Fabián Cháirez en Calle 1 con Ricardo Raphael [entrevista]. *Canal Once*. <https://www.youtube.com/watch?v=GBF4iVO86c0>
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: is this the future of religion in Britain? *Social compass*, 37(4), 455-469. <https://doi.org/10.1177/003776890037004004>
- Deconchy, J. P. (1984). Rationality and Social Control in Orthodox Systems. En H. Tajfel (Ed.), *The Social Dimension. European Developments in Social Psychology* (pp. 13-32). Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press.
- Deconchy, J. P. (1986). Sistemas de creencias y representaciones ideológicas. En S. Moscovici (Coord.), *Psicología Social II* (pp. 439-469). Paidós.
- De la Corte, L. (2001). Religión y política desde un punto de vista psicosocial. Reflexiones a partir de la obra de Ignacio Martín-Baró. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (6), 33-46. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=188029>
- Desjarlais, R. (2011). *Counterplay. An anthropologist at the chessboard*. University of California Press.
- Dorra, R. (2009). ¿Qué es, entonces, lo sagrado? *Tópicos del Seminario*, (22), 15-51. <https://goo.su/Z8ghz6>
- Durkheim, E. (2013a). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. PUF.
- Durkheim, E. (2013b). *Le suicide. Étude de sociologie*. PUF
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino.
- Frankl, V. (2021). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Freud, S. (2009). *El malestar en la cultura*. Amorrortu editores.
- Furseth, I. y Repstad, P. (2006). *An introduction to the Sociology of Religion. Classical and contemporary perspectives*. Ashgate.
- Galeano, E. (2015). *El fútbol a sol y sombra*. Siglo XXI Editores.
- Johnstone, R. (2001). *Religion in Society. A Sociology of Religion*. Prentice Hall.
- Krauze, E. (01 de junio de 2006). El mesías tropical. *Letras libres*, (90). <https://letraslibres.com/revista/el-mesias-tropical/>
- Le Bon, G. (2013). *Psychologie des foules*. PUF.

- López Martínez, M. (2012). Ghandi, política y satyagraha. *Ra-Ximhai*, 8(2), 39-70. <https://raximhai.uaim.edu.mx/index.php/rx/article/view/854/809>
- López Menéndez, M. (2015). La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio. *Intersticios sociales*, 10, 1-23. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8196415>
- Loseke, D. (2001). Producing institutional selves: rhetorically constructing the dignity of sexually marginalized Catholics. *Social Psychology Quarterly*, 64(4), 347-362. <https://doi.org/10.2307/3090159>
- Löwy, M. (2005). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. *Utopía y praxis latinoamericana*, 10(28), 49-59. <https://goo.su/3aXgh>
- Löwy, M. (2013). Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin. *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, (117), 106-118. <https://shs.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2013-1?lang=fr>
- Lu, M. T. (2017). The philosophical foundations of Distributism: Catholic Social Teaching and the principle of subsidiarity. *Quaestiones Disputatae*, 8(1), 7-20. <https://muse.jhu.edu/article/678146>
- Lyon, D. (2008). *Jesus in Disneyland. Religion in postmodern times*. Polity Press.
- Maffesoli, M. (2000). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2012). *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*. CNRS Editions.
- Martín-Baró, I. (1985). De la conciencia religiosa a la conciencia política. *Boletín de Psicología*, 4(16), 72-82. <https://goo.su/QE1a42K>
- Martín-Baró, I. (1989). Sólo Dios salva. Sentido político de la conversión religiosa. *Revista chilena de Psicología*, 10(1), 13-20. <https://goo.su/zotD1>
- McIntyre, L. (2021). *How to talk to a science denier: conversations with flat earthers, climate deniers, and others who defy reason*. The MIT Press
- Melgar, R. (2021). La memoria sumergida. *Sur y Tiempo. Revista de Historia de América*, 2(4), 1-34. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8389641>
- Miviludes (2010). Rapport au Premier ministre. *Gobierno de Francia*. <https://goo.su/YFqPHSi>
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Editorial Tecnos.
- Nye, C., Truswell, N. y Bartlett, J. (6 de abril de 2023). Dentro de la empresa de "coaching" que se convirtió en un culto que controla vidas. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-65198117>
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza editorial.
- Petri, A. E. (24 de mayo de 2024). Carlo Acutis será el primer santo milenial. *The New York Times*. <https://goo.su/o1vFQZr>
- Pickering, M. (2011). Le positivisme philosophique: Auguste Comte. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 67(2), 49-67. <https://acortar.link/vRzAqm>
- Post, J. M., Ali, F., Henderson, S., Shanfield, S., Victoroff, J., y Weine, S. (2009). The psychology of suicide terrorism. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 72(1), 13-31. <https://doi.org/10.1521/psyc.2009.72.1.13>

- Rahner, K. (1983). Dimensiones del martirio. *Concilium: Revista internacional de teología*, (183), 321-324. <https://www.servicioskoinonia.org/relat/142.htm>
- Rodríguez, A. D. (2010). "Cállate y entrena. Sin dolor no hay ganancia". Corporalidad y prácticas ascéticas entre fisicoculturistas amateurs. *Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 2(3), 51-60. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3318554>
- Sánchez, S. (2015). La psicología de la nueva era. Ensayo sobre la cultura religiosa postmoderna. *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, (46), 167-193. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5275731>
- Sánchez, S. (2019). *El mito de las sectas. Ciencia y religión en el imaginario social*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez, S. (2020). Subversive fidelity. Understanding liberal Catholics and their relationship to the Church. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 1(11), 149-160. <https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/226>
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Silva, S. (2009). Un dinosaurio en la sacristía. Las federaciones de sacerdotes casados, la pedofilia y la homosexualidad entre el clero de la Iglesia Católica Romana. Problemas institucionales de graves consecuencias. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 282-298. <https://doi.org/10.61303/07184727.v3i2.161>
- Stolz, J. (15 de junio de 2022). Exception européenne ou processus mondial : Résultats modernes? [Conferencia]. En T. Römer (Moderador), *La sécularisation: exception européenne ou processus mondial*. Collège de France, París, Francia. <https://acortar.link/NeXKoQ>
- Sylvan, R. (1985). A critique of Deep Ecology. *Radical Philosophy*, (40), 2-13. <https://www.radicalphilosophy.com/article/a-critique-of-deep-ecology>
- Tarde, G. (2021). *Les lois de l'imitation*. Éditions le mono.
- Troeltsch, E. (1992). *The social teaching of the Christian churches* (Vol. 1). John Knox Press.
- Turner, B. S. (1996). *The body and society: explorations in social theory*. Sage Publications.
- Vattimo, G. (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Wagner-Egger, P. (2021). *Psychologie des croyances aux théories du complot. Le bruit de la conspiration*. Presses Universitaires de Grenoble.
- Weber, M. (1967). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Ed. Agora.
- Weber, M. (2016). *El político y el científico*. Colofón.
- Wilson, A. (Director). (2014). *Alfredo's fire* [Película]. Open Eye Pictures.
- Woit, P. (2006). *Not even wrong: the failure of string theory and the search for unity in physical law*. Basic Books.
- Zambrano, M. (2024). *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)