
EL DISCURSO DE MARTIRIO EN LA GUERRILLA MEXICANA

* * *

THE DISCOURSE OF MARTYRDOM IN THE MEXICAN GUERRILLA

Jorge Mendoza García¹

Sección: Artículos

Recibido: 14/05/25

Aceptado: 10/06/25

Publicado: 30/06/25

Resumen

El presente trabajo parte de la idea de mártir que se ha planteado desde el ámbito religioso, y cómo este discurso de martirio impregnó el pensamiento de algunas organizaciones guerrilleras que actuaron durante los años sesenta y setenta del pasado siglo XX en México. En el artículo se argumenta: i) qué es un discurso y su caracterización; ii) un acercamiento a la idea de mártir y su origen; iii) el contexto del surgimiento de la guerrilla en México en el periodo revisado; iv) el discurso de martirio de la guerrilla y el discurso ideologizante del poder ante la actuación de la guerrilla; v) algunas conclusiones. El trabajo es documental, en tanto que recurre a testimonios que ex participantes de las organizaciones guerrilleras han hecho públicas, en entrevistas, documentos, libros, memorias y periódicos. Se retoman las ideas expresadas en torno a las causas y objetivos de la lucha revolucionaria y cómo, en ese contexto, conciben el sacrificio y la muerte.

Palabras Clave: Mártir, discurso, México, guerrilla, muerte.

¹ Profesor e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Correo electrónico: jorgeuk@unam.mx  <https://orcid.org/0000-0003-2165-7522>

Abstract

This work begins with the idea of martyr that has been proposed from the religious sphere, and how this discourse of martyrdom permeated the thinking of some guerrilla organizations that operated during the 1960s and 1970s in Mexico. The article discusses: i) what a discourse is and its characterization; ii) an approach to the idea of martyr and its origin; iii) the context of the emergence of the guerrilla in Mexico during the period reviewed; iv) the discourse of martyrdom of the guerrilla and the ideologizing discourse of power in the face of guerrilla actions; v) some conclusions. This work is documentary, as it draws on testimonies that former members of guerrilla organizations have made public, in interviews, documents, books, memoirs, and newspapers. The ideas expressed regarding the causes and objectives of the revolutionary struggle are reviewed, as well as how, in that context, sacrifice and death are conceived.

Key words: Martyr, speech, Mexico, guerrilla, death.

Introducción

El martirio es una idea que viene, al menos, desde los griegos, quienes lo concibieron como “testigo”, y después se trazó como una forma de testimoniar actos de fe, que es de donde el cristianismo lo retoma. Este último extendió el pensamiento a distintos ámbitos y prácticas religiosas. En esta transmutación, el mártir pasó a ser un regio defensor de sus creencias y de su fe y, de hecho, el martirio se asoció en buena medida con ámbitos religiosos. Pero la política también retomó la imagen de esta forma simbólica de entrega a una causa, a la apuesta del cambio, no solo de la conversión religiosa, sino también ideológica, y quienes la llevaron a causas fervientes y de largo alcance, fueron algunos grupos guerrilleros de corte socialista. En el México de la segunda mitad del siglo XX, particularmente en las décadas de los sesenta y setenta, diversas agrupaciones armadas envolvieron su discurso y, también, ciertas prácticas, de un martirio que apostaba a una lucha total, esto es, al triunfo de la revolución, o el “asalto al cielo”, como lo anunciaba Marx.

Al revisar sus discursos, publicaciones, entrevistas, algunas de sus memorias, nos damos cuenta de que la guerrilla mexicana estuvo empapada de un aura mártir, que alimentó los ideales, las acciones y justificaciones del por qué sus participantes debían permanecer en la lucha armada y sacrificarlo todo: desde la familia hasta el hogar, pasando por la vida pública. El martirio, en ese sentido, es algo que se encuentra más allá de la arena de la religión, y se asemeja a un pensamiento social que comparten grupos de distinto espectro social, político e ideológico de la sociedad mexicana, en este caso, de algunas agrupaciones guerrilleras que le apostaron a un cambio radical.

Una Idea de Discurso

La palabra, como un signo que se encuentra dentro de un sistema denominado lenguaje, permite que las personas perciban, piensen y dirijan sus ideas sobre otras personas. El lenguaje es uno de los elementos más conservadores y firmes de la cultura, y sin esta forma conservadora no llegaría a cumplir su misión principal que es la comunicación (Cassirer, 1944). Las palabras, de igual forma, trasladan ideas de un sitio a otro: el referente puede ser el objeto nombrado o designado por una expresión, pero cuando se emplea el lenguaje con la intención de enunciar determinados estados del mundo, debe asumirse que cuando se usa una expresión no solo se está designando un objeto, en tanto que también se está transmitiendo un contenido cultural (Eco, 2000).

Las palabras, el lenguaje, se presentan entre las personas, entre grupos, en medio de una sociedad y una cultura, por tanto, la interacción entre personas se realiza, sobre todo, mediante el lenguaje. Puesto que cuando hablamos no estamos expresando sólo significados, estamos, al mismo tiempo, haciendo alguna cosa: “un discurso es un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales” (Iñiguez, 2003, p. 99). El discurso, armado con palabras, es un enunciado o conjunto de enunciados dichos por hablantes, es un grupo de

enunciados que construyen un objeto, es un conjunto de enunciados dichos en un contexto de interacción, es un grupo de enunciados en un contexto conversacional (Iñiguez, Martínez y Flores 2011).

Para Teun Van Dijk (2013, pp. 131-132) el discurso refiere "cualquier forma de uso del lenguaje manifestada en textos (escritos) o interacciones (habladas) en un sentido semiótico". En una acepción más dilatada, se consideran estructuras verbales (habladas y escritas) "y cualquier aspecto semiótico (interpretable) del evento comunicativo que sustente directamente el evento, como las estructuras sonoras y visuales relevantes (escritura, impresión), las muecas, los gestos" (2013, p. 132). En ese sentido, en general, las acciones de las personas, en distintos ámbitos sociales, suelen ser actos discursivos. Asimismo, en el discurso se encuentran elementos de cognición social, pues mediante el uso de categorías sociales como género, raza, nacionalidad, se establecen relaciones sociales asimétricas de poder, tales como el sexismo y el racismo, prácticas que se reproducen también mediante el discurso, y a través de sus representaciones, como modelos mentales o las actitudes e ideologías, vinculando las categorías sociales con las categorías discursivas. Por ejemplo, si se piensa en temas como el racismo, hay que estudiar los discursos, así como sus metáforas o analogías; asimismo, la ideología debe verse como una "forma de cognición social, igual que el conocimiento o las actitudes", pues de esa manera puede relacionarse la ideología y sus estructuras mentales con las estructuras ideológicas del discurso; piénsese la polarización que se presenta "entre Nosotros (visto en términos positivos) y Ellos (en términos negativos)", en distintos niveles del discurso, "desde el léxico o las metáforas hasta las macroestructuras de los tópicos dominantes o las imágenes" (Van Dijk, 2015, p. 24).

Siguiendo este razonamiento, los signos y palabras "se expresan de manera 'encarnada' en cuerpos, conductas, prácticas sociales, etcétera" (Iñiguez, Martínez y Flores 2011, p. 102), de ahí que se conciba al discurso como una práctica social, misma que contribuye a la edificación de la realidad, en tanto que las personas efectúan acciones de índole social, cultural, política cuando hablan o utilizan textos escritos. La realidad de las personas, en cierta medida, se edifica mediante el intercambio de símbolos y prácticas sociales. Los discursos son, en sentido estricto, "los principales medios de acción social" (Potter y Hepburn, 2011, p. 117). Cabe recordar que para Michel Foucault el discurso es una práctica. De tal suerte que cuando se habla de alguien o sobre algo, se está realizando una acción sobre alguien o algo. Por ejemplo, decir que algunas personas o grupos son "ilegales", "delincuentes" o "terroristas", trae cierto tipo de consecuencias.

Poner en la mira lo que la gente dice, más allá de lo que hace, ha representado un giro apropiado (Bruner, 2002); dar cuenta de las transacciones verbales en la vida cotidiana o en contextos de violencia, representa todo un logro, porque en esos intercambios se vislumbran formas de pensamiento, de ideologías, de visiones del mundo. El discurso es, igualmente, "un fenómeno práctico, social y cultural", pues cuando la gente emplea un discurso está realizando "actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo";

asimismo, estas interacciones se encuentran inscritas en diversos contextos sociales y culturales, reuniones informales o profesionales, encuentros institucionales o debates políticos (Van Dijk, 2000).

Hacer uso de ciertos discursos no consiste únicamente en una serie regulada de “palabras, cláusulas, oraciones y proposiciones, sino también en secuencias de actos mutuamente relacionados” (2000, p. 21). Por ejemplo, los argumentos o campañas dirigidas hacia ciertos grupos o personajes no sólo tienen estructuras abstractas e involucran procesos y representaciones mentales, como los conocimientos, ya que al mismo tiempo existe “una dimensión de los actos comunicativos de narración y argumentación realizados por usuarios reales del lenguaje en situaciones reales”, por caso, “los hablantes y escritores están permanentemente ocupados en hacer que sus discursos sean coherentes” (2000, p. 22). Los gobernantes dirigen discursos para entronizar o clausurar personajes, grupos o causas. Los opositores, a su vez, intentan incidir en un sector de la sociedad para que se conozcan las causas de su lucha, y saben qué argumentos poner en juego. En ese sentido, los usuarios del lenguaje utilizan activamente los textos y el habla no sólo como hablantes, escritores, oyentes o lectores, “sino también como miembros de categorías sociales, grupos, profesiones, organizaciones, comunidades, sociedades o culturas” (2000, p. 22), en tanto que hablan como hombres, mujeres, estudiantes, médicos, obreros o gobernantes (Voloshinov, 1929), y dichos usuarios al desplegar un discurso en situaciones sociales particulares, van al mismo tiempo construyendo y dando cuenta activamente de esos roles e identidades; por caso, reivindicarse como luchadores sociales o como seres de hazañas nobles.

Idea de Mártir y Martirio

Mártir, proviene del griego “testigo”, y remite a un latín tardío que apunta a quien da testimonio de la fortaleza de la fe (Corominas y Pascua, 1980). El futuro cristianismo retomará esta idea y la depositará en gente que, al morir, serán depositarios de una fuerte esperanza. La idea de una vida nueva aparece en los primeros siglos de la fe en Cristo y empiezan a no encontrar oposición entre la vida y la muerte física. De suerte tal que el martirio no concibe la muerte como la conclusión de la vida, sino como una apertura a una vida más “auténtica” y permanente: hacia el siglo IV cuando la práctica del martirio estaba aminorada, “se extendieron las prácticas ascéticas en la búsqueda de la perfección cristiana de los mártires. Los valores del discernimiento preternatural (visionario) y la trascendencia extática del dolor que caracterizaban a las experiencias de los mártires tendieron a bifurcarse en distintas tradiciones ascéticas” (Catoggi, 2018, p. 21).

El ascetismo, proveniente de los griegos (Siglo VI a. C.) estaba encaminado a una especie de purificación, orientada a liberar las energías del alma, donde no se sometiera a las dolencias del cuerpo o de la naturaleza imperante. En el cristianismo, la ascesis o ascetismo, tiene que ver más con la trascendencia, la sensibilidad, el arrepentimiento y para tomar la palabra de los profetas en tiempos adversos, es decir,

ser consecuentes como, por ejemplo, del fin del mundo y, en consecuencia, eran llamados a prácticas como el ayuno o el celibato, formas de evitar la pesadez o inercia de la vida liviana y así afrontar el porvenir, como aquello que lleva a la muerte. Por tanto, se buscó un continuum entre vida y muerte física.

Más tarde, el término “ascesis” es tomado para discutir las explicaciones del martirio cristiano fundadas en el tipo durkhemiano del suicidio altruista. Una ascesis altruista, que explicaría el surgimiento de una forma colectiva, dotando de sentido a las situaciones de represión sufridas sobre todo por creyentes en América Latina. En el Diccionario de religiones (Pike, 2001, p. 303), mártir es aquel que en momentos de “persecución se rehúsa a salvar su vida por medio de la renuncia a su fe o el rechazo de una parte vital de ella”. Que fue lo que les ocurrió a los pregoneros de la nueva fe cristiana en los primeros siglos de nuestra era.

En consecuencia, el martirio es una puesta en escena donde se mezclan el ritual religioso y el acto. De esta suerte, el mártir reivindicado como instrumento de la imitación de Cristo, “habla” a Dios, a los testigos, a sus victimarios y a quienes mueren o morirán como él, a la comunidad que está en torno al acontecimiento. El martirio reúne en las figuras de victimario y de víctima el modelo de quien ejecuta y a quien se ejecuta o reprime, y el significado que se edifica ante dicho acto. Por medio de esta representación sacrificado y sacrificador se funden en una comunidad de sentidos contrapuestos que van más allá del espacio (como su propio grupo) y del tiempo (anteriores y posteriores de este acto); en ese sentido, “la potencia del martirio reside no sólo en la reproducción del rito primordial del sacrificio, sino en la proyección del discurso nuevo que de allí emerge”, además, es en “las prácticas de personas singulares, en lugares específicos y a través de medios concretos que tal acto tiene lugar; pero es por medio de su vinculación con redes más amplias de significación que el acto sagrado toma forma” (Salamanca, 2016, p. 101).

En ese sentido, la violencia ha estado presente alrededor del martirio. Por ejemplo, desde que hubo rupturas con el catolicismo y los protestantes se representaron en textos e imágenes de prácticas de violencia. La imprenta, en este caso, posibilitó que su divulgación fuera más allá de lo local. Asimismo, hay que considerar que la idea del mundo como un teatro, que se despliega en la época clásica, se expande en distintos ámbitos de la vida social, lo cual da lugar a la puesta en escena de un nuevo género para manifestar la violencia, el martirologio de forma teatral, didáctica y emotiva y con un gran potencial de difusión y movilización.

El martirologio (aludiendo a testigo, y también del griego logos, discurso) coloca el evento del martirio en un entramado y red de significación, dotándolo de atributos como la sacralidad y la trascendencia, contribuyendo a la constitución de marcos interpretativos para comprender controversias, tensiones y violencias religiosas y, como se verá más adelante, de otro orden, como el de la protesta o lucha armada. El discurso, en este caso, propone una mirada particular, que localiza una cierta tensión moral en los que se posicionan como héroes versus villanos (Salamanca, 2016).

Se ha propuesto un modelo para identificar el martirio, en una forma discursiva-narrativa, con elementos como: una ley como punto de partida y la transgresión de ésta se castiga hasta con la muerte; esta ley, en cierto modo, mete en un conflicto al transgresor, por aquello de donde está su lealtad, cuestionando su actuación; la presión entre seguir la ley o seguir fieles a sus convicciones alternativas, lleva al quebrantador a elegir la ruta que puede llevar a la muerte; el infractor es juzgado, incluso atormentado; la caída del desobediente se indica y, por supuesto, se narra a posteriori, porque es el discurso el que da forma a lo canónico como el martirio (López, 2015). Es importante, por supuesto, la presencia de los fieles, los seguidores, quienes aspiran a reivindicar o seguir el modelo.

Este modelo o esquema aplicado, de forma moderna, en los Estados-Nación, permite poner a la vista a mártires seculares donde las líneas entre lo religiosos y lo político parecen, en ciertos momentos, diluirse.

Antecedentes y Contexto de la Guerrilla en México

El contexto en que surge la guerrilla de los años sesenta y setenta en México son décadas en que diversos actores se manifiestan contra la forma autoritaria del sistema político imperante. A mediados de la década de los cincuenta, se presenta una especie de "crisis", en la que confluyen sobre todo dos elementos: a) el control oficial sobre los sindicatos y distintos gremios, como campesinos y de profesionales, piénsese en los médicos, por ejemplo, y b) el bajo nivel de satisfacción a las demandas planteadas por distintos sectores sociales. En consecuencia, llegan los descontentos, principalmente de tres sectores, el obrero, el campesino y el estudiantil. Pero son más los grupos que se inconforman, aunque su impacto o resonancia fuera de su gremio es menor con respecto a los primeros (De la Garza *et al.*, 1986). Un componente adicional en el escenario social, lo constituyen los denominados cristianos disidentes de la línea oficial de la Iglesia Católica, nos referimos a los partidarios de la Teología de la Liberación.

En esas condiciones surgen los frentes y los comités de estudiantes junto a los colonos, sindicatos con estudiantes y cristianos radicalizados, esto es, distintos sectores demandando y tratando de construir la democracia en México. Entre 1968 y 1975 surgen diferentes frentes, algunos de ellos son denominados "nuevos movimientos sociales", que practican autonomía e independencia con respecto a organizaciones instituidas, van conquistando espacios, como ocupación de tierras y fundando "colonias". Se encuentran atravesados por distintas ideologías, lo mismo maoísmo que anarcosindicalismo, cristianismo o populismo (Carr, 1982).

En el plano internacional varios factores se ponen en juego y alimentan el espíritu libertario de los jóvenes. Los movimientos juveniles y estudiantiles, el ascenso del feminismo y el cuestionamiento al orden impuesto desde Moscú. Pero quizá uno más fuerte, en el terreno político, lo constituye el triunfo de la Revolución Cubana. En México, como resonancia de dicho acontecimiento, se

crea en 1961 el Movimiento de Liberación Nacional (MLN): intelectuales, artistas, políticos, partidos sin registro, cardenistas, entre otros, confluyen en ese espacio.

Otro escenario de lucha es el estado sureño de Guerrero: a fines de los años cincuenta era una de las entidades más atrasadas del país: analfabetismo alto, mortalidad alta, bajos salarios, un cacicazgo feroz que reprimía a comunidades campesinas enteras. En octubre de 1959 se crea la Asociación Cívica Guerrerense (ACG), de la cual participa Genaro Vázquez. En 1962 la ACG participa en las elecciones locales, incluyendo un candidato a gobernador. El 2 de diciembre se realizan las elecciones con un cúmulo de irregularidades y el consabido fraude electoral. Las protestas inician, el Ejército entra en acción, y la represión se desata en varias ciudades del estado. La lucha electoral se va pensando como una opción clausurada. En el entramado de las luchas sociales y políticas, años después Genaro Vázquez es detenido y llevado a la cárcel de Chilpancingo, de donde se fugará para no sufrir más represión, y conforma la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR). En ese mismo estado, Lucio Cabañas, quien fuera estudiante de la Normal Rural de Ayotzinapa, y líder de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), años después como profesor rural, organizará a comunidades que son despojadas y reprimidas por autoridades o terratenientes locales. Lucio es castigado y mandado al exilio en el norteño estado de Durango, del cual regresará para seguir organizando a maestros y comunidades rurales. En un mitin que se celebra el 17 de mayo de 1967 es reprimido por la policía y huye rumbo a la sierra, donde decide armarse para sobrevivir, surgiendo así la guerrilla de *El Partido de los Pobres*.

A inicios de los sesenta, en el norteño estado de Chihuahua los problemas en torno a la tierra son especialmente álgidos. Los enfrentamientos entre terratenientes y campesinos son constantes. Los campesinos crean organizaciones y sus líderes son reprimidos, asesinados o desaparecidos. En ese estado surgirá uno de los primeros grupos guerrilleros de esta década: el Grupo Popular Guerrillero (GPG), que el 23 de septiembre de 1965 intenta tomar el Cuartel Madera en la sierra de Chihuahua.

Por su parte, los cristianos disidentes si bien no son reprimidos por la policía y el Ejército, lo son sí por la jerarquía católica que los margina o los expulsa de sus filas. Esta línea cristiana disidente tiene su inspiración en un proyecto más amplio, el de la teología de la liberación, cuyas bases se encuentran en un documento que en 1967 suscriben obispos de América Latina, Asia y África, preocupados por la pobreza del mundo. Hablan de igualdad, de socialismo y de cristianismo. En 1968 se reúne en Medellín, Colombia, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latino Americano (CELAM). Mil curas latinoamericanos suscriben el documento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, que se hace llegar a la reunión; se expresa un compromiso con las luchas liberadoras del continente (Ibarra, 2006). Es ahí donde se habla de la "opción por los pobres". Estudiantes de algunas instituciones universitarias, como del Instituto

Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, *Tec* de Monterrey, y de la UNAM, se adhieren a estas ideas.

Si de la FECSM surgen personajes como Lucio Cabañas, posterior dirigente de la guerrilla rural más fuerte en esos años, de los grupos cristianos del norte surge Ignacio Salas Obregón, posterior dirigente de la *Liga Comunista 23 de Septiembre*, la guerrilla urbana más fuerte de este periodo.

Por su parte, los universitarios tenían demandas locales, mejoras en sus centros educativos, elección democrática de autoridades y autonomía en sus universidades, y en variadas ocasiones fueron acallados mediante el uso de las bayonetas. Para ejemplificar, podemos citar algunos casos: en 1964 las instalaciones de la Universidad Nicolaíta, en Michoacán, son tomadas por el Ejército; en 1965 en la Universidad Autónoma de Puebla (UAP) los estudiantes inician una huelga contra el rector que es de derecha, y grupos de choque (de derecha) junto con la policía toman instalaciones universitarias. En 1966, en Chilpancingo, Guerrero, los estudiantes universitarios se manifiestan contra lo que consideran imposición del rector, se presentan enfrentamientos con la policía, y la universidad es tomada por la policía. En 1966, en Sinaloa los estudiantes exigen la renuncia del rector, al tiempo que se demandan reformas universitarias. Hay efervescencia y movilizaciones; el movimiento, como sucede con muchos grupos opositores de estas décadas, es reprimido (De la Garza *et al.*, 1986, p. 28).

Un año antes, en 1966, en la ciudad de Morelia, Michoacán, se funda la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), con vínculos con el Partido Comunista Mexicano (PCM). Esta Central tendrá presencia en distintos movimientos estudiantiles desarrollados durante 1967. Para 1968 el Ejército tiene ya un amplio historial de ocupaciones universitarias: el Politécnico, la Universidad de Michoacán, la de Guerrero, la de Puebla, la de Sinaloa, la de Sonora, la de Chihuahua, las Normales Rurales. La represión fue el tipo de respuesta que se le dio a la protesta estudiantil. La represión a los movimientos contestatarios en ese momento es una constante. En distintas ocasiones los líderes estudiantiles fueron encarcelados.

Pues bien, son varios los factores que se encuentran en el escenario político en los años sesenta, en distintos puntos del país: i) la presencia estudiantil crece, sobre todo en la capital del país; ii) los médicos se organizan a fines de 1964 y principios de 1965, demandan una organización sindical propia y democrática; iii) otros sectores demandan, igualmente, democracia sindical, autonomía frente a las centrales gubernamentales; iv) la presencia de la Teología de la Liberación, cristianos de distintos puntos del país, entre ellos estudiantes, es presionada por la jerarquía católica para que se alejen de su opción por los pobres, algunos cristianos terminan por romper con la Iglesia y se vuelcan al trabajo con obreros, campesinos y en comunidades pobres.

En ese contexto, surge el movimiento estudiantil que se desarrolla entre fines de junio e inicios de diciembre, protestas que se desarrollan en distintos

puntos del país y de forma principal en la capital donde convocan a amplias movilizaciones, en las que se encuentran involucradas universidades como Chapingo, la Iberoamericana, el Politécnico y la UNAM. Con la represión estudiantil del 2 de octubre de 1968 a manos del Ejército y de un grupo paramilitar llamado *Batallón Olimpia* en la Plaza de Tlatelolco, surgen otras organizaciones clandestinas, algunas de ellas las guerrillas: “varios miles de jóvenes, de extracción política y religiosa diversa pero todos tocados por la experiencia de 1968, decidieron que la única vía política ahora abierta para ellos era la lucha armada” (Carr, 1982, p. 262). Ciertamente, el espacio de participación política abierta parecía clausurado después de la matanza de Tlatelolco. Otro tanto ocurrió con la matanza del 10 de junio de 1971, cerca del Casco de Santo Tomás, del Politécnico, cuando realizaban una manifestación pacífica en apoyo al movimiento universitario de Nuevo León. La primera manifestación pública, después de la matanza de Tlatelolco, era también reprimida, a manos de otro grupo paramilitar: *Los Halcones*.

Asimismo, la lucha guerrillera en México se da en el marco de la denominada *Guerra Fría*, cuyas formas se desplegaron de manera acentuada en el Cono Sur del continente, con la denominada “Operación Cóndor”, una de cuyas características fueron los golpes de Estado a manos de los militares para derrocar a los gobiernos civiles y democráticos, golpes auspiciados desde los Estados Unidos (Calloni, 2001).

La Guerrilla en México: el Discurso de la Izquierda Mártir y el Discurso Ideologizante del Poder

En la guerrilla latinoamericana, en general, hay un discurso impregnado de martirio, que exalta el lado positivo sobre la muerte, muy simbólico e incluso espiritual-ideológico. Ser guerrillero supone una apuesta al cambio total, y esto implica riesgos, como quedar en el camino, algo con alta probabilidad en medio de los combates. En la carta de despedida que el *Che* Guevara le escribió a Fidel Castro expresa: “en una revolución se triunfa o se muere (si es verdadera)”, y señala, en el Diario del *Che* Guevara (1968, p. 85), que esto debe asumirse, que la muerte es algo que ronda en todo momento; en el mismo diario, cuando un integrante de la guerrilla muere ahogado, escribe: “el físico no lo acompañó, y tenemos ahora nuestro bautismo de muerte a orillas del Río Grande, de una manera absurda”; absurda porque, se entiende, no fue una muerte en combate o alguna otra acción heroica, sino que fue por un error o indisciplina.

La guerrilla, al menos en la América Latina de la segunda mitad del siglo XX se tiñó de un halo de martirologio, tanto en prácticas como en discursos; esto, por supuesto, no resta la convicción ideológica y el plano de lucha social y política que desarrollaron y la vocación de cambio. Se señala las huellas martirológicas, porque de antaño se creó una idea extendida en torno a la guerrilla: que no se relacionaba con la religión y que, de hecho, algunos programas de ciertas

agrupaciones tendían a la supresión de las religiones; de ahí la sorpresa, por ejemplo, cuando el religioso Ernesto Cardenal es nombrado ministro de Cultura por el gobierno nicaragüense surgido de la guerrilla del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN); socialista o no, el FSLN era un grupo guerrillero del que emergió un gobierno y, se asume, por imaginario, por propaganda de derecha, por creencias o por ideología, que al menos habría una distancia, si no es que una ruptura, con la institución religiosa. De hecho, en 1984 el entonces Papa Juan Pablo II le prohibió a Cardenal administrar los sacramentos, por participar en un gobierno revolucionario. El poder también ha estereotipado e ideologizado a la guerrilla, a lo revolucionario, a los actores que cuestionan el poder, lo cual se abordará más adelante.

Los guerrilleros, además de los anhelos de cambio y la apuesta por la vía revolucionaria para lograrlo, se han envuelto en discursos que, en cierta medida, le dan sentido, explican o revelan el porqué de su apuesta en una lucha donde la vida y la muerte están en juego permanente: la muerte como una derivación simbólico cultural de la violencia en la que la guerrilla se encontró en una buena parte de la segunda mitad del siglo XX (Melgar, 2006).

La guerrilla latinoamericana que le apostó a la lucha armada como una forma de alcanzar la justicia, los derechos y una forma digna de vida; la apuesta a la Revolución fue una constante, y también lo era la educación del proletariado, tomando conciencia, para la conquista del poder político, aunque en esa lucha se perdieran muchas vidas: en ese escenario latinoamericano el martirio tendría cabida más de lo esperado. El accionar de la guerrilla y su ideología se nutriría, asimismo, de una simbología propia, como el fusil, de ciertos rituales internos, como iniciarse en el combate contra el enemigo, y la propia sacralización de la muerte, como la caída en combate, surgiendo así lemas como “patria o muerte”, que trascienden a la propia organización guerrillera, pues su resonancia llega a sus simpatizantes y seguidores. La heroicidad cruza todo este proceso; y la muerte heroica atraviesa el imaginario alrededor de la lucha armada: “nuestra entrada a la simbolización y ceremonialización de la muerte” nos orienta a retomar desde otro ángulo el discurso y actuación de la guerrilla (Melgar, 2006, p. 45).

Esta ceremonialización se encontrará en el discurso de la primera guerrilla del periodo revisado, década de los sesenta y setenta del siglo XX en México, el Grupo Popular Guerrillero (GPG). Antes de tomar las armas, este núcleo de campesinos, maestros y normalistas que luchó legalmente desde 1959, y después de ser reprimido en diversas ocasiones tanto por el gobierno local, las guardias blancas así como por el Ejército, manifiesta por qué tomarán las armas y lo hacen en este tono: “sabemos del sacrificio de generaciones pasadas que han ofrendado su vida en un afán noble por legarnos una Patria mejor”, mencionando a Hidalgo, Morelos, Zapata, Villa que lucharon por transformar a la sociedad mexicana, pero, advierten, su obra sigue sin realizarse, por eso debe continuarse su lucha para “transformar nuestra Patria para no entregarla como la hemos recibido, es misión de nuestra generación” (Gamiz, 1965, p. 4). Y al pasar a las acciones armadas,

expresan: “seguimos en pie de lucha y lucharemos hasta el final de nuestros días. Nada ni nadie nos hará deponer las armas” (como se cita en Reyes, s/f, p. 10). El primer documento está firmado así: “Vencer o morir”.

Desde la perspectiva discursiva aquí suscrita, debe tenerse en cuenta: i) considerar al lenguaje en su uso, hablado o escrito; ii) hablar del discurso remarcando los aspectos constructivos y productivos de su uso, de las prácticas lingüísticas; pues desde ahí se aborda la realidad social como un texto habado o escrito. En ese sentido, los discursos no son meras ideas abstractas ni formas de decir que se expresan con independencia del mundo real, pues más bien “los discursos están íntimamente relacionados con el funcionamiento de la sociedad” (Garay, Iñiguez y Martínez, 2005, p. 114). Lo que se piensa, siente y concibe de la sociedad, de sus prácticas, luchas o reflexiones, eso se plasma en los discursos que los grupos esgrimen.

Ahora bien, pareciera, inicialmente, que la idea del martirio estaría alejada de aquello que se ha planteado laico, en lo revolucionario, en la guerrilla de izquierda o socialista, por ejemplo, en lo inspirado en el marxismo, en especial cuando se cita esa famosa frase de que “la religión es el opio del pueblo”, en referencia a que la burguesía usa la religión como herramienta de su ideología dominante, a la vez que consideraba que la religión obstruía el pensamiento racional y el avance de la liberación de la clase obrera. Lo cual, en cierta medida, representa una forma o es uno de los síntomas de la denominada modernidad.

Más por cuestiones de perspectiva y de análisis, lo religioso y lo político se han planteado en ámbitos distintos, aunque múltiples prácticas sociales de diversos grupos en la realidad que vivimos suelen dar cuenta de la superposición de los dos planos. Dicho traslape de ejercicio político y religioso, en los hechos, pareciera que no caen en contradicción en la sociedad moderna: “el martirio es un terreno fértil en el cual se observa la aparente paradoja que la noción clásica de modernidad plantea, es decir, la diferenciación entre las esferas política y religiosa se ve desfigurada en el martirio, ya que éste implica una creación política de sentido a partir de movilizaciones sociales originadas en el ámbito religioso” (López, 2015, p. 3).

En tal sentido, la experiencia del martirio participa plenamente en el surgimiento de una de las características centrales de la modernidad: la denominada sociedad civil, esa amalgama de gente y grupos que apunta a poner límites a las acciones del Estado, y que tiene una participación política. Esta sociedad civil, la gente, reivindica ciertas formas del pensamiento social, donde lo religiosos decanta en lo cotidiano, y éste, a su vez, emerge en otras formas de participación y resistencia política, como los movimientos sociales: “la esfera religiosa vuelve a dar forma a la política mediante la adscripción del sentido que se da a la muerte de una persona” (López, 2015, p. 4).

Distintas interpretaciones sobre la religión y su base documental, por ejemplo la biblia y el cristianismo, brinda a grupos opositores aparatos ideológicos que consolidan sus posturas políticas y su impacto en una población

amplia: esta elasticidad social de algunos ámbitos de creencias y prácticas religiosas quedan claras al abordar el “martirio moderno, ya que es posible realizar un seguimiento de las transformaciones de la figura del mártir tanto en el tiempo como en el espacio y compararla con situaciones similares en otros lugares” (López, 2015, p. 5). O con situaciones que se podría pensar disímbolas, como ocurre con la guerrilla y los guerrilleros.

En el México de los años setenta hubo un líder guerrillero que se nombró *Oseas*, sí, uno de los doce profetas que sentenció: “Ellos sembraron vientos y cosecharán tempestades”. Alimentó su formación con los teólogos de la liberación, además del marxismo, de gran pluma y de especial incisión en las ideas evolucionarias que proclamaba, apostaba todo al triunfo del proletariado, de ahí que fuera reacto a la disidencia y la flaqueza en la lucha. Ignacio Salas Obregón, *Oseas*, era estudiante del *Tec* de Monterrey, provenía del Movimiento Familiar Cristiano; anunciaba la buena nueva en grupos que visitaban barrios marginales regiomontanos y, al paso del tiempo, se contactó con otros jóvenes, pero estos miembros disidentes de la Juventudes Comunistas: “ganó la persuasión, la claridad teórica, la consecuencia del comunista y el católico” y formó con otros jóvenes un grupo llamado *Los Procesos*, que después se unirían a la LC23S. Cabe señalar que a *Oseas* se le considera el máximo dirigente de la LC23S, un ideólogo y teórico de la lucha armada (Pineda, 2003, p. 168).

Hay un esquema o aparato, que el pensamiento religioso brinda a otros ámbitos de la vida social, en este caso, al de la política, donde se inscribe la lucha guerrillera. Y ciertas creencias y prácticas políticas decantan en el discurso y práctica que algunos grupos armados enarbolaron en su apuesta para el cambio político en México. Lo maleable del modelo del mártir permite que se analice en distintos momentos esta puesta en práctica por parte de la guerrilla mexicana que operó en los años sesenta y setenta del pasado siglo XX.

Por ejemplo, en el contexto de detenciones de que eran objetos varios militantes de la guerrilla urbana de Michoacán, Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), uno de ellos reflexionaba sobre si en sus filas había pequeñoburgueses, pensando en aquellos que por tener trabajo legal usaban loción, o si se les estaba atrapando porque había traidores, y luego recapacitaba: que aun en dichas circunstancias experimentaba cierta alegría “debido a una exagerada disposición al sacrificio, una entrega irracional a una causa” (Castañeda, 1992, p. 13). El triunfo de la Revolución lo valía todo, o casi todo.

En un sentido discursivo, las versiones que tenemos del mundo, de las acciones y de los sucesos de la vida y “del mobiliario mental se forman juntas y se estabilizan en el habla” (Potter y Hepburn, 2011, p. 119), pues cuando la gente habla está intercambiando algo más que palabras, puesto que se ponen en marcha aditamentos sociales, ideológicos, religiosos e identitarios, entre otras cuestiones, lo cual impacta de una u otra forma a quien se dirige el discurso, dependiendo de quién enuncie: no da lo mismo que el discurso esgrimido

provenza de un líder guerrillero a que provenga de un sacerdote; su impacto es diferente dependiendo de a que grupos va dirigido el discurso.

A los guerrilleros encarcelados, cuando se realizaba una operación, como asalto bancario, secuestro de algún personaje político o empresario, se les sacaba de sus celdas, casi siempre de noche, y se le trasladaba a un sitio "clandestino", como el Campo Militar Número 1 (CMN1) o a las instalaciones de la Dirección Federal de Seguridad (DFS), para "interrogarlo" (mediante tortura) sobre lo ocurrido. En uno de esos traslados, cruzando una avenida y ante lo que parece una procesión, uno de esos luchadores sociales escucha los canticos: "Oh María/ madre mía/ oh consuelo/ del mortal/ amparadme/ y guiadme/ a la patria/ celestial...", y ante las circunstancias en que se encuentra, repite: "la patria celestial", y ese es, justo, el título que eligió el ex militante del MAR, Salvador Castañeda (1992) para uno de sus libros.

Ahora bien, existen, asimismo, posturas que cuestionan esa idea de martirio en que, por algunas hazañas, se ha colocado a algunos grupos guerrilleros, señalando que un mártir, en un sentido religioso, es una persona que fue perseguida y murió sufriendo torturas, a causa de sus creencias, resignados y destinados al sufrimiento y a la muerte. Se cuestiona que eso no se encuentra en los guerrilleros, aduciendo que se sabía de los riesgos y peligros, que eran conscientes de la situación social y lo que enfrentaban, aunque no estaban preparados para esto último (Ríos, 2018, p. 26). Pero, tal y como señala una estudiosa del martirologio: "el estudio del martirio como evento cohesionador y movilizador social permite observar un conjunto de acciones socialmente significativas. La movilización social que los mártires suelen provocar se construye en torno de la imposibilidad de separar nítidamente las esferas política y religiosa" (López, 2015, p. 4). Lo cual parece operar en el caso que estamos revisando.

No obstante, la réplica de quienes deniegan lo mártir de los guerrilleros, es que quienes los ven como mártires colocan "en un plano superior a los alzados que al resto de la población", aunque haya sufrido represión; en particular, se habla sobre el GPG que asaltó el Cuartel Madera el 23 de septiembre de 1965, donde ocho de los levantados en armas murieron: "se considera que decirles mártires a los fallecidos del 23 de septiembre es un grave error pues convierte al hecho histórico en un mito y a los guerrilleros en sacrificados", y pese a que fue un acto "fallido", tiene méritos al realizar tal acción (Ríos, 2018, p. 27). Al respecto, hay que señalar que dicha "superioridad", por parte de quienes se levantan en armas, se maneja como una consigna dentro de las propias agrupaciones subversivas. Varios de los guerrilleros en acción, detenidos o sometidos a tortura, sabiendo que la muerte estaba cerca, pensaban y se repetían lo que los manuales y discursos esgrimían: "cada combatiente de la guerrilla, por su capacidad, vale por diez del enemigo y debe ser capaz de echar a andar todo otra vez si la organización es desmembrada y llegara a quedar solo..." (Castañeda, 1992, p. 26). Este pensamiento se acerca en demasía al del antiguo Espartaco, que ante la

represión que ejercía el Imperio Romano esgrimió aquella frase conocida: “Volveremos y seremos millones”, como el mito del eterno retorno y, también, como el esfuerzo sobrehumano que se exige al combatiente, al luchador, al guerrillero, al que entrega su vida por una causa noble.

En ello encontramos cierta dosis de mito, concebido como un relato tradicional con fuerte carga simbólica y que se usa con fines de unificación de un grupo o colectividad; narraciones que ofrecen respuesta a incógnitas temporales y de personajes: “los mitos de nuestro tiempo, como los del pasado, ponen en circulación concepciones del mundo profundamente arraigadas en el imaginario colectivo” (Florescano, 2001, p. 11); en este caso, de un grupo guerrillero que se alimenta, también, de algunos discursos de personajes históricos o míticos, como los insurgentes mexicanos de las batallas de 1810 y 1910 o del propio *Oseas*.

Entre el mito, el martirio y el pasado ejemplificador se movió, en parte, la guerrilla mexicana. Los rituales, lo simbólico, los muertos en las batallas y su heroicidad y lo mártir, como la imagen del *Che* Guevara, cobran presencia en la representación social de los guerrilleros, la muerte en acción no solo como una posibilidad sino como el acto heroico y venerable: líderes guerrilleros latinoamericanos aluden explícitamente a “la presencia en el propio seno de las guerrillas de las tradiciones populares, aun aquellas que siendo religiosas transitan entre las representaciones y los rituales de la muerte y las creencias y los rituales de protección de vida” (Melgar, 2006, p. 56). Al respecto puede contarse el caso de la guerrilla de Lucio Cabañas, que “dialogaba” con su ancestro, quien brindaba guías y consejos para sobrevivir, cómo combatir al ejército y cómo enfrentar la muerte (Montemayor, 1991). Décadas más adelante, el *Subcomandante Marcos* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) retomará esa idea de los ancestros de la cultura campesina e indígena para “dialogar” con “El viejo Antonio”, quien lo orientaba en la lucha que en ese entonces emprendía contra el gobierno, que no sólo emprendía una guerra bélica sino también en los medios a través del discurso.

Efectivamente, ante la actuación de la guerrilla, el gobierno ha emprendido amplias campañas en medios de comunicación, libros, pasquines, revistas, etcétera, para denostar la lucha de estas agrupaciones y sus integrantes. Esto ha ocurrido en distintos momentos en que han actuado grupos subversivos. Para el caso que aquí tematizamos, el discurso ideologizante que el poder emprendió contra la guerrilla fue nodal en su esfuerzo por eliminarla. Ciertamente, el gobierno, el poder, enfrentó a la guerrilla no sólo con una ofensiva armada y de violencia cruenta durante ese periodo, que se ha denominado “Guerra sucia”, pues también empleó discursos psicologizantes, ideologizantes, denostadores y, de lo que actualmente se conoce como criminalizantes, para disminuir la credibilidad y la legitimidad de las causas de los grupos armados. El gobierno, en su apuesta por aniquilar a la guerrilla, y a los grupos que la apoyaban, emprendía campañas mediáticas que los propios medios de comunicación, dominados, alimentados o supeditados a éste, repetían y hacían eco en la población (Rodríguez, 2007).

Desde la ideología del poder, se denostaba la ideología de la guerrilla. Y, primero, hay que hacer una pausa, para señalar qué se entiende por ideología: “las ideologías son marcos básicos de cognición social, son compartidas por miembros de grupos sociales, están constituidas por selecciones de valores socioculturales relevantes, y se organizan mediante esquemas ideológicos que representan la autodefinición de un grupo; y su “función social de sostener los intereses de los grupos, las ideologías tienen la función cognitiva de organizar las representaciones (actitudes, conocimientos) sociales del grupo, y así monitorizar indirectamente las prácticas sociales grupales, y por lo tanto también el texto y el habla de sus miembros” (Van Dijk, 2008, p. 208). En sentido estricto, una ideología es un conjunto de ideas que sostienen los grupos y que desean que dominen o que imperen. Y quienes tienen recursos instrumentales para que ello ocurra, es el poder o los grupos de poder, como empresarios, iglesia, gobierno, por citar los casos más emblemáticos. Estos tres grupos, o sectores, mantenían una alianza, implícita o explícita, en las décadas aquí revisadas y, en conjunto, expresaban e indicaban qué era lo patrio y mexicano y qué era lo extranjerizante y antinacional.

Con ese discurso se trató a la guerrilla, por ejemplo, acusándolos de ser agentes de la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) o de ser agentes del comunismo (Montemayor, 2010). Con el triunfo de la Revolución Rusa y, en el continente, el de la Revolución Cubana la “amenaza comunista” se esgrimió como argumento para acusar a la disidencia que incomodaba al poder, al menos eso ocurría en el caso mexicano. En los años sesenta y setenta este coro anticomunista se muestra feroz: “fundamentalmente reaccionario, éste ha dirigido de manera histórica ataques y diatribas contra distintos grupos y proyectos”, como sindicatos, artistas, intelectuales, estudiantes, guerrilleros, desde posiciones conservadoras; además, hay que señalar que “el anticomunismo es una ideología” (Illades y Carrasco, 2022, p. 11). Una consecuencia, es que en marzo de 1971 son expulsados cinco diplomáticos soviéticos, señalados de participar en el entrenamiento de uno de los grupos guerrilleros, su presencia en México se declara “no grata” (El Universal, T. II, p. 58). Anteriormente, en junio de 1959 dos diplomáticos soviéticos fueron expulsados, acusados de estar detrás del movimiento ferrocarrilero.

En términos discursivos, cuando las personas se expresan, lo que se manifiesta puede considerarse representativo o indexical, en tanto que las estructuras del discurso hablan sobre, expresan o son parte de la sociedad y la realidad en que se vive (Van Dijk, 2002); este modo de ubicar y analizar los discursos se palpa en la forma en que el poder habla o escribe en torno a los grupos que considera opositores, adversarios o contrariantes, como los estudiantes opositores o los grupos guerrilleros que demandan cambios profundos, categorizándolos de forma negativa, denigrante o descalificando sus causas y acciones. En ese sentido, el lenguaje opera no sólo como descriptor de la realidad, sino que permite realizar acciones sobre ésta. La capacidad del lenguaje para hacer cosas es lo que se denomina performatividad del lenguaje

(Garay, Iñiguez y Martínez, 2005). Nombras es una forma de hacer, de posicionar ideológicamente a los guerrilleros.

Ahora bien, en cierta medida, la guerrilla urbana tiene cierta "radicalización ideológica", ha leído más teoría marxista que los integrantes de la guerrilla rural. Cuenta con cierta estructura ideológica sólida. En el caso de la LC23S, el ideólogo era *Oseas*, el del nombre de profeta. Uno de los grupos que se integró a la fundación de la Liga (marzo de 1973) fue el de los estudiantes de Sinaloa llamado *Los Enfermos*, mote que recibieron de sus detractores a mediados de 1972, en alusión por sus posiciones radicales, y por aquello que Lenin categorizó como "La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo", apuntando a otras posiciones que no fueran las de su bolchevismo, allá por 1920. Pues bien, en enero de 1974 se efectúa en la ciudad de Culiacán y alrededores una serie de acciones y movilizaciones que denominaron *Operación Asalto al cielo*, como un ensayo de insurrección popular; al final, el ejército toma la ciudad y el control, con bajas del lado insurrecto (Castellanos, 2007).

Del otro lado, en la guerrilla rural, cuando un grupo denominado *La Partidaria*, militantes urbanos, viaja a una reunión con el *Partido de los Pobres* (PdIP) de Lucio Cabañas, los roces se presentan, por razones de conducción del movimiento revolucionario y sus formas: los urbanos querían adoctrinar a los rurales, y eso no fue del agrado de Lucio Cabañas y la dirección del PdIP. Las acusaciones salen a flote: un integrante de los *Partidarios* señalará que la lectura predilecta de Lucio Cabañas era la Biblia, al cual le increpa: "¿Cómo es posible que pierdas el tiempo leyendo el Nuevo Testamento y dejes de lado la lectura de los clásicos del marxismo?", a lo que Lucio respondió: Lo que pasa es que no conoces nada de la vida de los serranos y por ende desconoces la importancia de leer estas páginas" (como se cita en Pineda, 2003, pp. 175-176). En efecto, la guerrilla rural surge más por agresiones, condiciones económicas, políticas, cacicazgos, eliminación de familias y se sostiene sobre la base de vínculos familiares e incluso de tradición; suelen ser grupos de campesinos, muchos de ellos creyentes o con lazos con grupos religiosos, como ocurrió décadas después con una parte del EZLN (Montemayor, 1999).

Siguiendo esta línea de reflexión, hay que señalar que abordar el martirio "como evento cohesionador y movilizador social" nos "permite observar un conjunto de acciones socialmente significativas. La movilización social que los mártires suelen provocar se construye en torno de la imposibilidad de separar nítidamente las esferas política y religiosa" (López, 2015, p. 4). Ahora bien, se ha planteado que el martirio se presenta después de que alguien muere, después de su caída, llegando su heroicidad a la veneración, los rituales y las "peregrinaciones" a donde el heroico personaje ha cumplido con su labor hasta el último aliento.

Es el caso de *Lenin* y su embalsamamiento, para dar paso a las peregrinaciones en Moscú y admirar su cuerpo: el líder Bolchevique de la Revolución de Octubre, Vladimir Ilich, fue embalsamado a su muerte y colocado

su cuerpo en un mausoleo, para que la gente lo visitara. Se calcula que entre 1924 y 1972 tuvo más de 10 millones de visitas. Cual peregrinación, llegaban de todo el mundo a ver al "creador" del primer Estado socialista. Previsores de que otro tanto ocurriría con el legendario *Che* Guevara, que se convertiría en mártir latinoamericano, su cuerpo no tuvo una localización pública. Distintas versiones entran en el relato. Lo cierto es que le cortaron las manos que, se dice, se las mandaron a Fidel Castro a Cuba. Fue enterrado en una fosa común; en una de las biografías más completas sobre el Che, Paco Ignacio Taibo II (1997, p. 825) esgrimirá: "más peligroso aún que la tumba del Che, es el fantasma del Che"; ahora hay un mausoleo del *Che* en Cuba, con algunos objetos del legendario guerrillero.

Estos son ejemplos, efectivamente, de mártires *post mortem*. Pero los hay también que toman el ejemplo de estos próceres y, entonces, le apuestan a las mismas gestas, a las hazañas, a tratar de cumplir con su papel y dejar una gran huella en el tiempo: el 1 de julio de 1959 el Movimiento 26 de julio tomaba la ciudad de La Habana, las fotos recorrían el mundo, los "barbudos" con su vestimenta verde olivo y de barbas largas eran la imagen de la Revolución, "los comandantes Fidel, Camilo y el Che", los juicios públicos, los pelotones, las concentraciones en la Plaza de la Revolución, "la población armada, los discursos de Fidel. Todo resultaba una avalancha para la Historia que arrastraba un presente aletargado y dejaba en su lugar un futuro también presente (Castañeda, 2006, p. 15). Esas imágenes impactan en muchos jóvenes mexicanos, ahí se inspiran; lo que va aconteciendo en la Cuba Revolucionaria hace pensar que en México también puede reproducirse, al menos algunas organizaciones así piensan. El 26 de julio de 1953 un grupo encabezado por Fidel Castro intenta la toma del Cuartel Moncada, en Santiago de Cuba. El 23 de septiembre de 1965, en México, un grupo encabezado por Arturo Gámiz y Pablo Gómez intentan la toma del Cuartel Madera en la sierra de Chihuahua. Vendrán después otras guerrillas que desarrollan diversas acciones, algunas de ellas con consecuencias funestas para el propio movimiento guerrillero. Décadas después, un ex militante del MAR reflexionará sobre el tema: "combatientes sin haber sentado siquiera las bases necesarias para una organización de fuerzas de apoyo, sacrificándose en aras de la idea redentora acerca del papel de las masas en la lucha y del individuo en la Historia" (Castañeda, 2006, p. 18).

Otro exguerrillero, que se deslinda de la cuestión armada y se vuelve crítico del accionar de su agrupación de la que fue fundador, la LC23S, en entrevista señalará: el dirigente de la Liga, *Oseas*, "de repente parecía cuando hablaba, como poseído, como poseído de una misión. Que en ese tiempo no se veía tan raro, pues todos de alguna manera nos sentíamos misioneros", aludiendo a su pasada formación religiosa. En un inicio no se le marcaba la inclinación cristiana, pero al paso del tiempo "cuando era jefe de la Liga sí se le veía como poseído de su papel, de su misión, pero no lo expresaba en términos cristianos", sino en términos revolucionarios. Y al analizar lo que sucedía en algunos puntos del país,

como lo ocurrido en Culiacán, Sinaloa, en enero de 1974, *Oseas* esgrimía: “esta chingadera no se va a resolver sin muchos madrazos y sin mucha sangre”, ese tipo de expresiones dejaba entrever “esa visión un tanto apocalíptica, de sacrificio, y no tanto de uno, sino también de los otros”; varios militantes de la ciudad de Monterrey se asumían como creyentes y cristianos (Hirales, 2014, pp. 322-323). Un dato: uno de los grupos que se integraría a la LC23S se denominaba los *Apóstoles*. Más elaborado y dándole un aura religiosa a su relato, este personaje realizará una especie de “mini balance” en torno a la labor de propaganda de la principal guerrilla urbana, la Liga: armados con los periódicos *Madera*, “recorrían el país propagando la buena nueva; ya hay una política clara para el movimiento revolucionario, ya no es inevitable seguir caminando a ciegas... en un universo de ciegos éramos los tuertos-reyes que persuadíamos, convencíamos y seducíamos” (Hirales, 1996, p. 202). Cabe señalar que *Oseas* participó en la manifestación del 10 de junio de 1971, y después de la represión arguyó: “el cambio no puede ser posible si no es mediante las armas” (Álvarez, 2024, p. 71). Se ha señalado que es el momento en que rompe con los jesuitas, con los que había trabajado, pero como se puede observar, las reminiscencias religiosas quedaron.

Desde la literatura, reflexionando sobre estos procesos revolucionarios, sobre la toma de las armas con justa causa, el escritor cubano Leonardo Padura (2009, p. 389), escribirá: “que el sacrificio de aquellos desvalidos, y el de los que habían muerto durante aquellos casi tres años de guerra, que representaba una ofensa mínima ante el altar de una historia que, al final, los reivindicaría con la gloriosa victoria del proletariado mundial”.

100

Algunas Consideraciones Finales

De formación marxista, de ideología leninista, aspirantes al socialismo y al comunismo, la guerrilla mexicana estuvo impregnada del pensamiento cristiano, el de sufriente, el de esperanza, el de suplicio, el de sacrificio, el de martirio: la vida se les podía ir, y a muchos se les fue, en la apuesta de ese *Asalto al cielo*, de construir un mundo diferente, en este caso, un México justo.

Y ese tinte, ese esquema religioso le dio cierta forma a la causa de la lucha por cambiar el orden de las cosas en ese momento; había literatura, poesía, consignas y canciones que así lo consideraban y dibujaban. El cantautor de protesta José de Molina compuso una canción llamada “Madres latinas”, en que traza esta idea del sacrificio: “A parir, madres latinas/ A parir más guerrilleros.../ De la sierra de Bolivia/ De Guerrero a Michoacán/ La sangre viene rugiendo/ En pos de la libertad...”. Quizá sean los tiempos de convulsiones revolucionarias en América Latina, y la apuesta a luchar por todos los medios por un mundo más justo, pero esta aura de corte religioso que forma parte del sentido de las acciones y de la muerte de los luchadores sociales ha estado presente tiempo atrás. Al respecto puede señalarse a los “Mártires de Chicago”: el 1 de mayo de

1886 estalló un movimiento obrero que demandaba una jornada de 8 horas de trabajo, en una manifestación estalló una bomba, de lo cual responsabilizaron a 8 trabajadores anarquistas, los cuales fueron ejecutados (uno se suicidó antes de que se le ejecutara). A esos anarquistas se les conoce como los "Mártires de Chicago".

Ese mismo halo religioso se puede observar en los títulos dedicados a otros luchadores revolucionarios, que fueron pieza clave en la lucha por tomar el cielo por asalto. León Trotski fue un personaje clave en la Revolución de Octubre de 1917 y la creación de la URSS, designado Comisario de asuntos militares y al que se le adjudica la creación del Ejército Rojo. Años después fue perseguido por otro de los líderes de esa Revolución, José Stalin, y posterior a su muerte, entre otras, se escribió sobre Trotski una biografía de tres tomos tituladas: *El profeta armado*, *El profeta desarmado* y *El profeta desterrado*, respectivamente.

En el caso que nos ocupa, el de México de los años sesenta y setenta, algunos de los guerrilleros se impregnaron de este pensamiento y sentido religioso del sacrificio y de martirio: la vida, literalmente, se les iba en ello: *Patria o muerte* fue la consigna. Lo cual se mantuvo décadas después con el levantamiento de la guerrilla del EZLN, cuyo lema ha sido: *Vivir por la patria o morir por la libertad*, grito proveniente de Vicente Guerrero, el independentista sureño de las gestas de 1810.

La guerrilla urbana, proveniente sobre todo de sectores juveniles que habían estudiado y/o habían militado en alguna agrupación comunista, tenían formación ideológica basada en el marxismo, y no obstante esta alineación mantuvieron lazos con grupos cristianos o provenían de familias o subcultura de ese corte, incluso algunos habían realizado trabajo con alguna organización cristiana: su pensamiento estaba impregnado de esa forma de sacrificio y martirio sobre su lucha: si la vida se va por una causa mayor, en beneficio de la sociedad, del pueblo, es una muerte digna, sería es la idea que predominaba. En el caso de la guerrilla rural, sus integrantes provenían de sectores campesinos que comulgaban con la religión, que escuchaban a los curas, que procedían de una tradición o familia con elementos religiosos. El ideal de luchar apostando la vida, tenía ahí un largo raigambre.

Pareciera una paradoja, porque existe una idea, una representación social, en torno a los guerrilleros: que son "come curas", que queman iglesias, que están en oposición a lo religioso, pero parece que este tipo de pensamiento religioso los ha impulsado en distintos momentos: la apuesta al triunfo revolucionario como un acto de fe; no renunciar a la fe y luchar por la causa y sus objetivos hasta el final. Desde la propia guerrilla se proyecta un discurso de sacrificio, se promulga y defiende, y esa es la causa por la que la fe, la lucha, se desarrolla. Y ese discurso tiene su eco en los simpatizantes y seguidores de la causa.

Muchos guerrilleros oscilaban entre lo religioso y lo político, como ha sucedido en otros ámbitos sociales, esta modernidad que vivimos o consumimos. Lo cierto, también, es que mártir es una idea que proviene de lejos, desde la

Grecia Clásica, y que antecede al discurso religioso. Pero no sabemos si nuestros guerrilleros leían a Homero, a Demóstenes, a Protágoras. Quizá los cristianos de los retóricos también tomaron ideas sobre el sacrificio.

REFERENCIAS

- Álvarez, A. (2024). Las raíces católicas de Ignacio Salas Obregón, líder de la LC23S. En A. Álvarez & K. Delgado (Coords.), *Ecos de la Revolución: Radicalización, prensa y trayectorias de guerrillas de los setenta en México* (pp. 43–78). Universidad Iberoamericana.
- Bruner, J. (2002). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Calloni, S. (2001). *Operación Cóndor. Pacto criminal*. La Jornada Ediciones
- Carr, B. (1982). *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. Era.
- Castañeda, S. (1992). *La patria celestial*. Cal y Arena.
- Castañeda, S. (2006). *La negación del número (La guerrilla en México 1965-1996: una aproximación crítica)*. CONACULTA.
- Castellanos, L. (2011). *México armado. 1943-1981*. Era.
- Cassirer, E. (1944). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Corominas, J. y Pascual, J. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico III*. Gredos.
- Catoggi, S. (2018). Ascesis-Ascetismo. En R. Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones de América Latina* (pp. 20-26). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- De la Garza, E. et al., (1986). *El otro movimiento estudiantil*. Extemporáneos
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona.
- El Universal (1994). *Los movimientos armados en México*. Tomo II. El Universal.
- Florescano, E. (2001). *Mitos mexicanos*. Taurus.
- Gamiz, A. (1965). *El mundo en que vivimos*. México: S/E.
- Garay, A., Iñiguez, L. y Martínez, L. M. (2005). La perspectiva discursiva en psicología social. *Subjetividad y procesos cognitivos*, 7, 105-130.
- García, Ch. (2024). El declive de la Liga Comunista 23 de Septiembre y su periódico *Madera* (1979–1982). *Revista SOMEPSO*, 9(1), 122–154.
- Guevara, E. (1968). *El diario del Che en Bolivia*. Instituto Cubano del Libro.
- Hirales, G. (1996). *Memoria de la guerra de los justos*. Cal y Arena.
- Hirales, G. (2014). Una guerrilla en orfandad y contra el mundo. En Gamiño, R., Escamilla, Y., Reyes, R. y Campos, F. (coords.), *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ibarra, H. (2006). *Pensar la guerrilla en México*. Ediciones Expediente Abierto

- Illades, C. & Carrasco, D. (2022). *Comunismo y anticomunismo en el debate mexicano*. El Colegio de México.
- Iñiguez, L. (2003). El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos. En L. Iñiguez (Ed.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales* (pp. 43–82). UOC.
- Iñiguez, L., Martínez, A. y Flores, G. (2011). El discurso en la psicología social: desarrollo y prospectiva. En A. Ovejero y J. Ramos (coords.), *Psicología social crítica* (pp. 98-116). Biblioteca Nueva/UAQ/UMSNH.
- López Menéndez, M., (2015). La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio. *Intersticios Sociales*, (10), 1-23.
- Melgar, R. (2006). La memoria sumergida. Martirologio y sacralización de la violencia en las guerrillas latinoamericanas. *Movimientos armados en México, siglo XX*, pp. 29-67. Colegio de Michoacán/CIESAS.
- Montemayor, C. (1991). *Guerra en el paraíso*. Diana.
- Montemayor, C. (1999). *La guerrilla recurrente*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Montemayor, C. (2010). *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*. Debate.
- Padura, L. (2009). *El hombre que amaba a los perros*. Tusquets.
- Pineda, F. (2003). *En las profundidades del MAR (El oro no llegó de Moscú)*. Plaza y Valdés.
- Potter, J. y Hepburn, A. (2011). Psicología discursiva: mente y realidad en la práctica. En A. Ovejero y J. Ramos (coords.) *Psicología social crítica*, (pp. 117-138). Biblioteca Nueva/UAQ/UMSNH.
- Reyes, J. (s/f). *La guerrilla en Chihuahua 1964-1972*. Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados.
- Reyes, R. (2024). Testimonio del camarada Gabriel sobre la Brigada Roja y la Liga Comunista 23 de Septiembre en el Oriente del Valle de México. *Revista SOMEPSO*, 9 (1), 180-196. <https://acortar.link/12Jg8o>
- Ríos, C. (2018). Ni mártires ni bandidos. La guerrilla del GPG en Chihuahua (1963-1965). En *Debates por la Historia*, 6 (1), 13-38. <https://acortar.link/Qf3047>
- Rodríguez, J. (2007). *La otra guerra secreta. Los archivos prohibidos de la prensa y el poder*. Debate
- Salamanca, C. (2016). Religión, política y espectáculo: narrativas del martirio en la primera modernidad. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, I (109), 97-133. <https://acortar.link/HuTJbw>
- Taibo II, P. (1997). *Ernesto Guevara también conocido como el Che*. Planeta.
- Van Dijk, T. (2000). El discurso como interacción en la sociedad. En T. Van Dijk (comp.) *El discurso como interacción social*, pp. 19-66. Gedisa.
- Van Dijk, T. (2002). El análisis crítico del discurso y el pensamiento social. *Atenea Digital*, (1), 18-24. <https://acortar.link/fu53bK>
- Van Dijk, T. (2008). Semántica del discurso e ideología. En *Discurso y Sociedad*, 2(1), 201-261.

Van Dijk, T. (2013). *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Gedisa.

Van Dijk, T. (2015). Cincuenta años de estudios del discurso. En *Discurso & Sociedad*, 9 (1), 15-32.

Voloshinov, V. (1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza.



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