

ISSN – 2448 7317

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL



revista somepso vol. 10 núm 1 enero -junio 2025

## REVISTA DE LA SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

El objetivo de esta revista es fomentar la reflexión, el debate y el diálogo al interior de la disciplina y fuera de ella al abordar diversos fenómenos sociales contemporáneos desde una postura crítica sobre la articulación entre los diferentes dominios de la actividad humana.

### SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

Héctor Manuel Cappello García  
Presidente Honorario

Manuel González Navarro  
Presidente

Josué R. Tinoco Amador  
Secretario Ejecutivo

Irene Silva Silva  
Secretaria de Finanzas

Salvador Arciga Bernal  
Secretario de Organización y Planeación

Jorge Mendoza García  
Secretario de Relaciones Públicas

Juan Soto Ramírez  
Secretario de Publicaciones

### CONSEJO DE ASUNTOS ACADÉMICOS, DE INVESTIGACIÓN Y PROFESIONALES (CAAIP)

Pablo Fernández Christlieb  
J. Octavio Nateras Domínguez  
S. Iván Rodríguez Preciado  
Eulogio Romero Rodríguez

## COMITÉ EDITORIAL

Pablo Fernández Christlieb (UNAM)  
Juan Carlos Huidobro Márquez (UNAM)  
Jorge Mendoza García (UPN)  
J. Octavio Nateras Domínguez (UAM-I)  
S. Iván Rodríguez Preciado (ITESO-Occidente)  
Eulogio Romero Rodríguez (BUAP)  
Josué Tinoco Amador (UAM-I)

**Editor responsable**  
Juan Soto Ramírez

**Asistencia editorial**  
Berenice Duque León

**Maquetación**  
Brenda Guadalupe Alarcón Pérez  
Leslie Gabriela Turrent Chavarria  
Héctor López Ambía Sánchez

**Imagen de portada**  
"Desapariciones"  
Juan Soto x Nanobanana  
Humano e IA

**Contacto de la revista**   
[revistasomepso@outlook.com](mailto:revistasomepso@outlook.com)

**Facebook**   
<https://www.facebook.com/somepsorevista/>

**Equis**   
<https://x.com/revistasomepso>



La Revista Somepso está sujeta a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

**Revista SOMEPSO**, vol. 10, núm 1, enero-junio, 2025, es una Publicación semestral editada por la Sociedad Mexicana de Psicología Social AC, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, Tel. (55)58044790, ext. 6470, Página web <https://revistasomepso.org/index.php/revistasomepso>. Repositorio: <https://somepso.org/> Correo electrónico: [revistasomepso@outlook.com](mailto:revistasomepso@outlook.com) Editor responsable: José Juan Soto Ramírez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-080311373900-102, ISSN:2448-7317, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Secretario de Publicaciones, José Juan Soto Ramírez, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, fecha de última modificación, 30 de junio de 2025.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Sociedad Mexicana de Psicología Social.

ÍNDICE

|                                                                                                                                                                                        |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Presentación: Psicología social y Ciencias Sociales<br><i>Jorge Mendoza García</i>                                                                                                     | 4-7     |
| <b>Artículos</b>                                                                                                                                                                       |         |
| El cielo en la tierra. Metapolítica del martirio desde lo profano-sagrado<br><i>Saúl Sánchez López</i>                                                                                 | 8-24    |
| Sandino: la presencia espectral del héroe<br><i>Abigail Dávalos Hernández</i>                                                                                                          | 25-48   |
| De mártires de la revolución a víctimas de la violencia colonial.<br>Las memorias de la masacre de Panzós (Guatemala, 1978) en la lírica y el cuento<br><i>Rigoberto Reyes Sánchez</i> | 49-81   |
| El discurso de martirio en la guerrilla mexicana<br><i>Jorge Mendoza García</i>                                                                                                        | 82-104  |
| Análisis psicosocial de la violencia política estatal en el periodo 2022-2023 en Perú<br><i>Eli Malvaceda Espinoza</i>                                                                 | 105-121 |
| <b>Reseñas</b>                                                                                                                                                                         |         |
| Aprender durante la pandemia: percepciones, actitudes y representaciones sociales<br><i>María Imelda González Mecalco</i>                                                              | 122-126 |
| Oficio del ser universitario.<br>Prácticas sociales e identidad escolar en tiempos de pospandemia<br><i>Antonio Zamora Arreola</i>                                                     | 127-130 |
| <i>El patrimonio Proscrito:</i><br><i>Memoria de los espacios marginados y de las luchas sociales en la historia reciente</i><br><i>Addi Vladimir Yáñez García</i>                     | 131-135 |
| <b>Normas de publicación</b>                                                                                                                                                           | 136-141 |

---

## PRESENTACIÓN

### PSICOLOGÍA SOCIAL Y CIENCIAS SOCIALES: DISERTACIONES SOBRE LA VIOLENCIA

---

**Jorge Mendoza García<sup>1</sup>**

---

**Publicado:** 30/06/25

---

La psicología social ha estudiado la conformidad, la obediencia, el conservadurismo, la estabilidad y otros procesos que logran entrar en avenencia con el *status quo*. Investigar estos procedimientos no está mal, de hecho, sus resultados han arrojado cierta claridad sobre cómo operan la mente y conciencia humana ante ciertas formas de regulación social, en este caso de la misma sociedad.

No obstante, la psicología social también desde sus inicios abordó temáticas de convulsión, de masas, de cuestionamiento, de opinión, de acuerdo y desacuerdo, de interacción, de participación, de organizaciones y, más adelante, abordó la autoridad, sobre por qué la gente toma decisiones en ciertas condiciones de mando. Quizá ese fue uno de los momentos más claros en que la psicología social dio cuenta de cómo se podrían abordar fenómenos, aparentemente individuales o de sumisión, considerando ciertas condiciones, un contexto amplio, una sociedad enmarcada por la violencia y las decisiones de líderes y autoridades que se imponían sin necesidad de recurrir a las formas cruentas de superioridad. Pero la superioridad ahí estaba, manifiesta; bien podría ser la de un sacerdote en una comunidad religiosa, la de un científico en un ambiente experimental, la de un militar en una situación de beligerancia, la de un padre en un contexto familiar, y así sucesivamente.

En América Latina una buena parte de psicólogos sociales se vieron obligados a mirar, dado el contexto, situaciones convulsas, peligrosa, de violencia y de sobrevivencia. En consecuencia, se abordaron temáticas como la ideología, el poder, la violencia, la represión, la agresión, las opiniones adversas, las resistencias, como una forma de enfrentar pobreza, represión, contexto de guerra, tortura, dictaduras, cárcel, denigración, exilio y desapariciones.

Sí, el contexto latinoamericano llevó a otros derroteros a una parte de la psicología social, la colocó en el ámbito de las ciencias sociales que le apostaron no sólo a explicar lo que estaba ocurriendo en nuestras sociedades violentas sino qué se

---

<sup>1</sup> Profesor de Tiempo Completo en la Universidad Pedagógica Nacional Ajusco. Correo electrónico: [jorgeuk@unam.mx](mailto:jorgeuk@unam.mx)  <https://orcid.org/0000-0003-2165-7522>

podía aportar para que esto no continuara. Se exploraron las opiniones de la sociedad, sus maneras de hacer comunidad, los modos en que se participaba para el cambio, las maneras de organización, y el pensamiento y practicas liberadoras que se desarrollaron en una buena parte de la segunda mitad del siglo XX en distintos puntos del continente.

Recuperar experiencias cruentas de lo ocurrido a grupos de disidencia y resistencia en nuestros territorios, es algo que se vuelve necesario reconstruir, visitar, para saber qué sobrevino en esas décadas de dolor, y que algo nos enseñe sobre lo que no sólo no debe repetirse, sino cómo hay nuevas formas de opresión sobre disidencias actuales, es lo que hay que reflexionar. Viejas formas de represión ante nuevas formas de descontento. Algo puede mostrarse del estudio del pasado, con una visión desde el presente.

En esa tesitura, este número de la Revista Somepso contiene un grupo de artículos que exploran algunas expresiones guerrilleras de distintos países y sus tintes de martirio, Sí, porque algunas guerrillas de la segunda mitad del siglo XX en nuestro continente tuvieron ciertas prácticas y discursos que contenían elementos del martirio que se ha desplegado sobre todo en las arenas religiosas. Estas agrupaciones armadas, algunas de corte socialista, paradójicamente, se alimentaron no sólo de ideas de izquierda, de un marxismo teórico, sino también de un pensamiento religioso de sacrificio: la apuesta de “asaltar al cielo”, frase que utilizó Carlos Marx para caracterizar lesa especie de heroísmo suicida del proletariado cuando la Comuna de París, fue recuperada por algunas guerrillas del continente que apuntalaron ese “heroísmo suicida” en el intento de cambiar a sus sociedades durante las décadas que operaron.

Con esta idea presente, este número coloca cuatro trabajos. El escrito de Saúl Sánchez López, *El cielo en la tierra. Metapolítica del martirio desde lo profano-sagrado*, analiza la relación de la política y la religión a través de la transferencia de significados que posibilitan el martirio en las luchas por la liberación en la segunda mitad del siglo XX en distintos países. El autor echa mano de la noción de “metarrelato”, señalando que “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”. Lo cual permite comprender este rasgo de martirio que caracterizó a diversas luchas en América Latina.

En el segundo trabajo, *Sandino: la presencia espectral del héroe*, Abigail Dávalos Hernández analiza la figura-imagen del nicaragüense César Augusto Sandino en distintos momentos del siglo XX. Cómo se construye un ideal de mito por su lucha antiimperialista, y cómo después de su muerte, pese al esfuerzo del gobierno, su pensamiento, imagen y ejemplo de lucha se guarda en los márgenes y en clandestinidad, para, finalmente ser recuperada en las banderas de la guerrilla del Frente Sandinista de Liberación Nacional. La autora nos señala que “su imagen se convirtió en un espectro que irrumpía en una nueva realidad y que estaba cargada de una enorme potencia simbólica”. El tercer trabajo, de Rigoberto Reyes Sánchez, *De mártires de la revolución a víctimas de la violencia colonial. Las memorias de la*

*masacre de Panzós (Guatemala, 1978) en la lírica y el cuento*, aborda los diversos modos en que se ha representado la masacre que el ejército guatemalteco perpetró contra una manifestación pacífica de campesinos q'eqch'ies el 29 de mayo de 1979 en el municipio de Panzós. Se recuperan diversos modos en que se ha registrado o dado cuenta sobre esta matanza, en especial en el terreno de la literatura, en donde se les ha representado como héroes o mártires, en distintos momentos. Para el autor, "estas representaciones literarias son una vía privilegiada para observar las transformaciones en la elaboración cultural de la memoria colectiva de esta masacre y, en general, del período de guerra en Guatemala". El cuarto trabajo de este bloque se titula *El discurso de martirio en la guerrilla mexicana*, en el que Jorge Mendoza García da cuenta de cómo el discurso de la guerrilla en el México de los años setenta estuvo impregnado de martirologio y heroicidad. La guerrilla hablaba de asaltar al cielo, reivindicó el cambio radical por medio de las armas y, en consecuencia, varias de sus acciones tendieron a la heroicidad, estando la idea de sacrificio muy presente: la revolución como un acto de fe. El autor apunta que en el escrito "se retoman las ideas expresadas en torno a las causas y objetivos de la lucha revolucionario y cómo conciben el sacrificio y la muerte".

El siguiente artículo de este número de la revista, también da cuenta de la violencia, en este caso de Perú. Eli Malvaceda Espinoza, en *Análisis psicosocial de la violencia política estatal en el periodo 2022-2023 en Perú*, analiza, desde la perspectiva de la psicología social la violencia que desde el poder se desplegó en el presente, en 2022-2023, la cual, afirma, tiene raíces históricas. Aquí, nuevamente hay que visitar el pasado reciente, para poder explicar y analizar la violencia en los tiempos actuales: los poderes fácticos, empresarios, partidos políticos tradicionales, grandes medios de comunicación, desarrollaron un "ejercicio violento", efectuándolo en bloqueo, a lo que el autor llama "el *establishment* peruano", esos grupos de poder que se han sentido dueños del país desde décadas atrás, y ante la llegada al gobierno de un líder opositor, proveniente de "abajo", la respuesta fue de terror. El análisis que realiza Malvaceda, es desde una lectura psicosocial recurriendo a nociones como violencia y agresión.

El número cierra con tres reseñas de libros elaborados de forma colectiva. *Aprender durante la pandemia: percepciones, actitudes y representaciones sociales*, de Jorge Mendoza *et al.*, que publica la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), que es producto de una investigación que da cuenta sobre el tiempo que duró la Pandemia de COVID-19, en que, desde la teoría de las representaciones sociales, se exploran los significados que estudiantes de licenciatura de la UPN fueron edificando sobre sus clases en línea. Con una reconstrucción narrativa se expresa cómo se modificó su vida y dinámica de construcción de conocimiento durante el confinamiento que se vivió en México. La reseña corre a cargo de María Imelda González Mecalco. Después tenemos la reseña del libro *Oficio del ser universitario. Prácticas sociales e identidad escolar en tiempos de pospandemia*, de Alfonso Díaz, Rubén Castillo y Uriel Escobar, editado por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). En el libro se recuperan algunos cambios que durante la Pandemia de COVID-19

tuvieron los estudiantes, dada su experiencia escolar en entornos virtuales. Lo relevante aquí, es que señalan que varias de esas prácticas se han mantenido en tiempos de postpandemia, modificando lo que denominan “oficio de ser estudiante”. En ese sentido, prácticas que rodeaban las clases virtuales ya forman parte del oficio del estudiante universitario en clases presenciales, y son un ingrediente relevante en la actual reconstrucción de su identidad. La reseña la realiza Antonio Zamora Arreola. El último texto es la reseña del libro *El patrimonio Proscrito: Memoria de los espacios marginados y de las luchas sociales en la historia reciente*, también editado por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Este libro colectivo coordinado por Amílcar Carpio y Jorge Mendoza, expone en nueve capítulos un recorrido sobre la idea de patrimonio, movimientos sociales y memoria de lugares de represión en el pasado reciente de México. La perspectiva que atraviesa al libro es que en nuestro país ha habido movimientos sociales que no han sido reconocidos como tales, que por cuestionar al gobierno y al poder sufrieron represión en determinados espacios, y esos emplazamientos se han ido edificando como lugares de memoria. Esos movimientos y los sitios donde se les reprimió o tuvieron sucesos simbólicos, se plantean como una forma de patrimonio de resistencia en México. La reseña la realiza Florentino Trejo Navarrete.



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

---

EL CIELO EN LA TIERRA  
PSICOPOLÍTICA DEL MARTIRIO DESDE LO SAGRADO-PROFANO  
\*\*\*  
HEAVEN ON EARTH  
PSYCHOPOLITICS OF MARTYRDOM FROM THE SACRED-PROFANE

---

Saúl Sánchez López<sup>1</sup>

---

**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

---

<sup>1</sup> Profesor de la Licenciatura en Psicología Clínica de la Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: [saul.sanchez@ugto.mx](mailto: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.<sup>2</sup> 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*.

---

<sup>2</sup> 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,<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.

---

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

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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 apega 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/)

## SANDINO: LA PRESENCIA ESPECTRAL DEL HÉROE<sup>1</sup>

\* \* \*

## *SANDINO: THE SPECTRAL PRESENCE OF THE HERO*

**Abigaíl Dávalos Hernández<sup>2</sup>**

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 4/05/25

**Aceptado:** 20/06/25

**Publicado:** 30/06/25

### Resumen

Este trabajo centra su análisis en las imágenes de Sandino que han aparecido en los distintos procesos histórico-políticos del último siglo en Nicaragua. El recorrido inicia durante su gesta antiimperialista y la construcción del mito heroico a su alrededor; después tras su asesinato, con la prohibición de su memoria por el régimen somocista y, a la vez la conservación de la misma de manera clandestina a través de diversos formatos. Años más tarde, la figura de Sandino fue recuperada para acompañar y legitimar la lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), su imagen se convirtió en un espectro que irrumpía en una nueva realidad y que estaba cargada de una enorme potencia simbólica. Por último, el texto relata cómo la imagen de Sandino ha estado en disputa durante los últimos años de un gobierno revolucionario muy lejano a los ideales del triunfo sandinista de 1979, disputa que se agudizó a partir de las movilizaciones y protestas de abril de 2018.

**Palabras Clave:** Nicaragua, memoria, centroamérica, América Latina, arte latinoamericano.

---

<sup>1</sup> Algunos fragmentos de este artículo fueron recuperados de una investigación más amplia realizada para la tesis doctoral "Las apariciones de la imagen de Sandino. El héroe, el espectro, el monumento" (2021) para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>2</sup> Docente de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [abigail.davalos.h@gmail.com](mailto:abigail.davalos.h@gmail.com)  <https://orcid.org/0009-0009-1801-8384>

### **Abstract**

This work focuses its analysis on the images of Sandino that have emerged throughout the various historical-political processes of the past century in Nicaragua. The story begins during his anti-imperialist struggle and the construction of the heroic myth surrounding him; then, after his assassination, with the prohibition of his memory by the Somoza regime and, at the same time, its clandestine preservation through diverse formats. Years later, Sandino's figure was reclaimed to support and legitimize the struggle of the FSLN, his image becoming a specter that crashes into a new reality, charged with immense symbolic power. Finally, the text describes how Sandino's image has been contested in recent years under a revolutionary government far removed from the ideals of the Sandinista triumph of 1979, a dispute that intensified following the mobilizations and protests of April 2018.

**Key words:** Nicaragua, memory, central america, latin america y latin american art.

## Introducción

Dentro del panteón heroico latinoamericano, el nombre de Augusto C. Sandino resuena inesperadamente desde uno de los países de la región más relegada de nuestro subcontinente. Sandino, el nicaragüense de muchas vidas, que se enfrentó al imperialismo *yanqui* y medio siglo después inspiró una Revolución; el del sombrero y la mirada severa, que colmó el imaginario revolucionario oficial en la década de los setenta y ahora, tras las protestas de los años recientes se ha convertido en un símbolo en disputa. Sandino, el fantasma que reaparece y acompaña, cuando las condiciones políticas de su país lo requieren.

Este breve texto pretende abordar la figura de Sandino a partir de su imagen, entendiéndolo como una presencia espectral, en clave derridiana, que habita tiempos distintos y que retorna constantemente, siempre con una significación nueva. No interesa analizar al personaje histórico asesinado en 1934, al héroe caído, ni al mártir del antiimperialismo latinoamericano, sino al Sandino que se niega a morir, al fantasma que reaparece. Esta es una historia sobre las supervivencias a través de la imagen.

En la población de Niquinohomo, departamento de Masaya, el año 1895 nace Augusto C. Sandino, hijo de una empleada recolectora de café, Margarita Calderón y de su patrón, un pequeño propietario local miembro del partido liberal, que reconoció a su hijo hasta la edad de 9 años. El trabajo como empleado de su padre biológico lo adiestró en la lectura y escritura. Siendo mayor de edad se dedicó al comercio de granos como parte del negocio familiar, pero tras una trifulca huyó del país refugiándose primero en Honduras y Guatemala, donde se empleó como mecánico para la United Fruit Company, y posteriormente en México donde residió hasta 1926. Su estancia en México lo acercó a las luchas de los sindicatos petroleros de Tampico y Veracruz, estados donde trabajó durante su estancia. Después de seis años fuera del país, Sandino regresó a Nicaragua, y se estableció en Nueva Segovia para trabajar en una mina de oro.

Como empleado en la mina San Albino durante 1926, Sandino convivió con simpatizantes liberales de la guerra civil que estallaba en el país, y con quienes decidió formar una tropa para unirse al ejército liberal<sup>3</sup>. El enfrentamiento entre liberales y conservadores en una guerra constitucionalista por la presidencia estuvo marcado por la intervención política norteamericana, cuyo punto culminante fue la propuesta de unos acuerdos de paz en los que se estipulaba que el conservador, Adolfo Díaz, ocuparía la presidencia hasta las siguientes elecciones, mismas que serían supervisadas y organizadas por el gobierno de Estados Unidos<sup>4</sup>. Los líderes Adolfo

<sup>3</sup> El conflicto, iniciado a principios de año (1926) con el golpe de estado de Emiliano Chamorro, se intensificó cuando el gobierno norteamericano no reconoció la presidencia del conservador Chamorro, pero tampoco de su sucesor legítimo, el vicepresidente liberal Juan Bautista Sacasa.

<sup>4</sup> Este control electoral también daba a los norteamericanos el derecho de que sus tropas de marines permanecieran en territorio nicaragüense por tiempo indeterminado para garantizar el

Díaz, conservador, y José María Moncada, liberal (bajo cuyo mando se encontraba Sandino) estuvieron de acuerdo con los términos y firmaron junto con el mediador norteamericano Henry L. Stimson el *Pacto del Espino Negro* (1927). Dado que el tratado instaba al desarme de los grupos sublevados en disputa y proponía la creación de una organización militar coordinada y entrenada por el ejército estadounidense, Sandino se negó a acatar tales postulados y entregar las armas, rebelándose contra la presencia norteamericana en Nicaragua y contra los dirigentes nicaragüenses que la apoyaran.

La defensa por la soberanía de Nicaragua, fue el estandarte político con el que Sandino y sus hombres continuaron el levantamiento armado. La estructuración política de esta transición fue más intuitiva que planificada y se condensó en dos ideas: la construcción de un nacionalismo nicaragüense y la consigna del no-intervencionismo de corte antiimperialista. Sandino fue más un estratega militar y hombre de acción que un político o intelectual. Y aún así, su experiencia le permitió los elementos para desarrollar un pensamiento político que se encuentra disperso en sus manifiestos, comunicaciones e intercambios epistolares, pero que quedó lejos de consolidarse como un proyecto estatal de continuidad para Nicaragua. Esto puede relacionarse también con que Sandino siempre fue claro en que no tenía la aspiración política de ocupar un cargo público y mucho menos de asumir el poder una vez consolidado el objetivo de su lucha.

Sandino recurrió a la estrategia de la guerra de guerrillas para enfrentar a los marines, aprovechando su vasto conocimiento de la zona de las Segovias<sup>5</sup> y la cercanía con su población, efectuando ataques sorpresa y desplazamientos rápidos de sus tropas. Otro acierto estratégico fue extender, más allá de las Segovias, no sólo el anhelo antiimperialista, sino también el ideal de la unidad nacional -bajo el concepto de la Patria Libre-, incluso en parte de la región indígena de la Costa Atlántica, hasta entonces casi completamente desvinculada del resto del país.

La resistencia que Sandino y su llamado Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua (EDSNN) presentaron ante la ocupación norteamericana fue pronto ejemplar para toda América Latina, en gran medida porque las treinta personas que conformaban dicho ejército reencarnaron, para muchos contemporáneos, el relato de David contra Goliath: un pequeño grupo pobremente armado que se atrevió a enfrentarse al gigante estadounidense, símbolo innegable del imperialismo en la región. Desde ese momento la figura de Sandino como líder de aquella osadía comenzó a ser conocida en los círculos ilustrados fuera de Nicaragua.

A pesar de las derrotas iniciales en sus combates contra los marines, la fama de Sandino continuó en aumento suscitando que organizaciones políticas internacionales se contactaran con él para ofrecerle su apoyo. Una de ellas, la Liga

---

cumplimiento del acuerdo, además de que anunciaba la creación de la Guardia Nacional en Nicaragua.

<sup>5</sup> Región montañosa al norte de Managua.

Antiimperialista de las Américas (LADLA) respondió a las proclamas de Sandino en pro de la integración de un frente latinoamericano contra el imperialismo *yanqui*. Estas organizaciones comenzaron a recurrir al uso del ejemplo de Sandino como estandarte -en la práctica- de sus propuestas -en lo especulativo-, lo que en los primeros años dirigió hacia él todos los reflectores de la izquierda latinoamericana. La admiración que Sandino despertaba se debía al doble atrevimiento de retar a una de las grandes potencias económicas y militares, y de apelar y promover la idea de la soberanía nacional como justificación a este enfrentamiento. Sin importar cuál fuera el resultado de su operación armada, lo que le ganó el reconocimiento internacional fue la valentía de su resistencia.

### ***Sobre Héroes Latinoamericanos***

Sandino se convirtió en la figura fundacional de un nacionalismo antiimperialista y soberano en Nicaragua y seguramente es a partir de esta apreciación como patriarca fundador que se extendió alrededor de él, el mito del héroe. Según Richard Grossman (2006) una de las percepciones que se tenía de Sandino, al menos en su entorno más inmediato, fue el de una figura paterna que se esmeró en proteger a su familia en este caso, sus soldados, y en un sentido más extenso, su país<sup>6</sup>. Pensar en Sandino como héroe o como padre, irremediabilmente remite al sistema de arquetipos desarrollados por Carl G. Jung (1970), de acuerdo con el cual el inconsciente colectivo<sup>7</sup> se compone de contenidos denominados arquetipos, descritos como conjuntos de representaciones innatas que configuran y guardan, de manera no consciente, las características repetibles y universales de lo humano<sup>8</sup>. Una de las principales expresiones del arquetipo es el mito, o lo mitológico como la necesidad compartida de explicar algunos procesos o fenómenos a partir de determinados patrones de conducta, uno de ellos es el del héroe.

El héroe descrito por Jung es el tipo masculino ideal (Rodríguez Zamora, 2009), la manifestación cultural del virtuoso que se enfrenta a su propia sombra<sup>9</sup> y a los

<sup>6</sup> "... he was perceived by his followers as the patriarch, or founding father figure , of a new national family that had to be defended against foreign aggressions" (Grossman, 2006, p. 150) "Resorting to more familiar speech, his nationalist discourse became both patriarchal and familial, with de nation depicted as an extended family. The members of his army were all described as brothers" (2006, p.158) "...the EDSNN had become a brotherhood and Sandino its charismatic, heroic patriarch" (2006, p.160)

<sup>7</sup> Entendido como el cúmulo de la experiencia humana que se hereda como conjunto a cada psique individual, a partir de la cual se construyen los sistemas simbólicos.

<sup>8</sup> "El hombre llevaría dentro de sí las huellas de toda la historia de la evolución" (Pavesi, 2010).

<sup>9</sup> Dentro de las definiciones de Jung, la sombra es el inconsciente individual manifiesto en ciertos rasgos de la personalidad que el consciente no reconoce como propios y por tanto rechaza. El arquetipo de la sombra es, en este sentido, un agente antagonista del yo en el inconsciente (Gratacós, 2019).

peligros que acechan a la sociedad, emprendiendo una aventura de manera desinteresada en la que pone en riesgo la vida propia en pro de la de los demás. En un traslado desde lo psicoanalítico a nuestro campo de análisis Jaime Cuadriello (2010) define al héroe como:

construcciones de identidad colectiva, una simbolización acumulada por siglos que se monta sobre la personalidad de un mito o sujeto histórico y que, en posesión de una idea (que comunica como extensión de su persona) destacan entre el común de los mortales. (2010, p. 39)

A partir de estas definiciones podemos notar cómo se ha erigido todo un entramado simbólico en torno a las características de la figura heroica que permite reconocerles universalmente en los procesos históricos de la humanidad.

La mayoría de las veces estos héroes devienen en caudillos o mártires nacionales que representan figuras de esperanza o incluso de nostalgia revolucionaria. Situando el análisis en el contexto latinoamericano, no sería de extrañar que esta práctica pudo verse influenciada por la experiencia de evangelización colonial, cimentada en la visualidad y la adoración de imágenes, a la par de la tradición amerindia del culto a los ídolos. En este sentido el concepto indígena de *ixiptla* recuperado por Serge Gruzinski (1994), ayuda a comprender la devoción por figuras de poder, y presencias de hombres/objetos-divinidad, el *ixiptla* eran representaciones, “el receptáculo del poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un *ser-ahí* sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir la esencia divina y el apoyo material” (Gruzinski, 1994, p. 61). La evangelización apeló a que este poder (mágico y divino) atribuido a ciertas representaciones, se trasladara únicamente a las figuras antropomorfas de las imágenes religiosas cristianas. Pero, por qué no aventurarse a pensar que, a través de la historia post-conquista, también los personajes heroicos hayan sido atribuidos, en el imaginario colectivo, como una manifestación del arquetipo jungiano, con la fuerza de esta categoría precolonial.

De acuerdo a estas particularidades culturales compartidas por la región, el héroe poseería la carga de la tradición antigua envuelta entre el misticismo y la divinidad del *ixiptla* prehispánico y el paradigma moral del cristianismo evangelizador, que remite a la vez al lugar de la masculinidad cuando se trata de héroes y principios fundacionales. Porque no debe dejar de mencionarse que el mito del *héroe* también se encuentra atravesado por un machismo estructural en el que el hombre, el dirigente masculino, ha sido considerado como el modelo de la heroicidad.

Cada país latinoamericano cuenta con un contingente de héroes nacionales, eminentemente masculinos, en quienes se sintetizan las características del ciudadano ejemplar, los valores que deberían guiar al país y a quienes conmemoran por haber dedicado su vida, y su muerte, a la lucha por el cambio en las condiciones de vida de las mayorías. La figura de estos personajes-símbolo, que bien podrían pensarse en términos de *ixiptla* o de arquetipos, se inscribe dentro de las memorias colectivas y

van más allá de las simpatías o coincidencias que con ellos tengan los grupos que se turnan el poder, o que sus figuras sean usadas políticamente por estos.

La configuración del estado nacional en los países latinoamericanos, como seguramente pasó en otras geografías, obligó a la creación de historias oficiales en las que se decidió quiénes eran los héroes y villanos de los procesos que edificaron sus naciones. Pero esta designación maniquea, casi siempre, ha sido realizada por los vencedores de la historia, y se ha modificado a conveniencia y en función de quienes detentan el poder. Aún con eso, hay personajes que se mantienen como héroes arrojados por el pueblo y que se encumbran aun cuando no coincidan con los designios oficiales. El caso de Sandino se ajusta a esta descripción. Augusto C. Sandino fue asesinado en 1934 por sus opositores políticos: los Somoza, dando inicio a una dictadura represiva liderada por esta familia. Los Somoza se dieron a la tarea de prohibir la memoria de Sandino, sin embargo, al menos durante los primeros años, una gran parte de la población conservó el recuerdo heroico de su gesta.

Junto a Sandino, y dentro de un amplio repertorio, en el panteón heroico moderno latinoamericano resaltan las figuras de Emiliano Zapata (México) y Ernesto Che Guevara (Cuba/Argentina), tres héroes -tres varones-, que más allá de las distancias geográficas y temporales, comparten una serie de elementos que los han convertido en personajes emblemáticos fuera de sus países, pero sobre todo y en lo concerniente a este trabajo, los convierten también en presencias que vencieron la muerte. Eduardo Galeano escribió un poema en el que reúne y destaca las trayectorias de estos tres personajes:

En 1967, mil setecientos soldados acorralaron al Che Guevara y a sus poquitos guerrilleros en Bolivia, en la Quebrada del Yuro. El che, prisionero, fue asesinado al día siguiente.

En 1919, Emiliano Zapata había sido acribillado en México.

En 1934, mataron a Augusto César Sandino en Nicaragua.

Los tres tenían la misma edad, estaban por cumplir cuarenta años.

Los tres cayeron a balazos, a traición, en emboscada.

Los tres, latinoamericanos del siglo veinte, compartieron el mapa y el tiempo.

Y los tres fueron castigados por negarse a repetir la historia.

(Galeano, 2012, p. 320)

Los tres héroes latinoamericanos aquí descritos se mantuvieron cerca del pueblo en sus respectivos procesos históricos: el Che en la Revolución Cubana, luego en el Congo y finalmente en Bolivia; Zapata con los campesinos en la Revolución Mexicana y Sandino en su lucha antiimperialista nicaragüense. La táctica militar que estos tres personajes comandaron dependía del contacto, el apoyo y la simpatía con las poblaciones locales y el conocimiento eficaz del territorio, por lo que se vieron directamente involucrados con las problemáticas sociales de las zonas en conflicto.

Los tres, representan el ideal revolucionario<sup>10</sup> que entonces equiparaba virilidad con heroísmo, configuraron un ideario político y tenían un enorme poder de convocatoria. A pesar de sus orígenes distintos, los tres adquirieron la sensibilidad para darse cuenta de las injustas condiciones en las que vivían otros, y dedicaron, literalmente, su vida a tratar de mejorarlas, independientemente de las complejidades, errores o contradicciones de sus procesos políticos individuales.

Esta triada, que ha sido ejemplo para muchas generaciones en Latinoamérica, comparte además el hecho de haberse convertido en símbolos de continuidad de la resistencia colectiva e inspirar otros proyectos revolucionarios años después de ser asesinados; es decir el FSLN en los años sesenta y setenta en Nicaragua, la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México a partir de 1994 y las innumerables movilizaciones que recurren al Che como estandarte de lucha<sup>11</sup>.

Cada uno de ellos, en su momento, fue objeto de intensas campañas de desprestigio en su contra que les definían como bandidos y bárbaros, tratando de desacreditar su figura pública. Años más tarde de la muerte de estos personajes, Eric Hobsbawn (2010) escribió que la línea que separa a un bandido social de un guerrillero es muy delgada y el principal elemento que los diferencia es que, el primero tiene "objetivos militares extremadamente modestos y limitados" (p. 233) mientras que "la prueba de fuego de un grupo guerrillero se produce al plantearse tareas tan ambiciosas como el derrocamiento de un régimen político o la expulsión de una fuerza regular de ocupación" (p. 233). Siguiendo con esta idea, designar a estos personajes como bandidos no era suficiente agravio para negar su relevancia en la resistencia social, ni mermar la simpatía que despertaron entre la población, sino que en el peor de los casos los identificaba como Robin Hoods locales y en el mejor, los reivindicaba como proscritos del sistema y, por tanto, verdaderos revolucionarios.

---

<sup>10</sup> En su lucha propiamente Sandino no perseguía el objetivo revolucionario de un cambio profundo y estructural en el sistema de poder, y por tanto en un sentido estricto no sería correcto denominarlo como un héroe revolucionario. Sin embargo, en toda la construcción posterior que se ha hecho a su figura como heroica, sobre todo a partir de Carlos Fonseca, se le ha adjetivado como un revolucionario. En la década de los sesenta el antiimperialismo latinoamericano comulgaba muy de cerca con el marxismo y es seguramente desde este acercamiento que se categorizó a Sandino como sujeto revolucionario al considerarlo precursor ideológico del movimiento revolucionario en Nicaragua. De acuerdo a este planteamiento es que en este trabajo se le considera dentro del panteón de revolucionarios latinoamericanos.

<sup>11</sup> Habría que señalar en este punto también las diferencias entre estos personajes, pues aunque Sandino y Zapata tuvieron una proyección y reconocimiento internacional, éste no se compara al desbordante fenómeno que fue -y es- el Che incluso más allá de Latinoamérica. También existe una diferencia en sus legados, pues mientras que Sandino y Zapata inspiraron organizaciones político-militares específicas como el FSLN o el EZLN, el guevarismo devino en una ideología revolucionaria adoptada por más de un grupo. Sin restar importancia a estas significativas diferencias, este trabajo se concentra en los puntos en común que los tres personajes comparten como miembros de un imaginario colectivo de heroicidad en la historia reciente latinoamericana.

## ***El héroe y su imagen***

En el proceso de conversión de estos personajes nacionales en héroes latinoamericanos, las imágenes de cada uno de ellos jugaron un papel central, como señala Rodolfo de Roux respecto a los héroes latinoamericanos: "En el mundo moderno la fotografía se ha convertido en soporte clave para la construcción de íconos" (de Roux, 2012, p. 9-16) por lo que, sus retratos fotográficos se han reproducido hasta el cansancio, sobre todo el del Che, para inmortalizarlos, incluso fuera de sus países de origen.

Los héroes "necesitan una narrativa literaria y visual que los sitúe en una dimensión ejemplar y trascendente" (Cuadriello, 2010, p. 40), en este sentido la fotografía ha tenido un papel crucial en los procesos de construcción visual de personajes sociales. Trasladar sus figuras a un formato de imagen fotográfica no sólo les permite una mayor difusión y amplia circulación<sup>12</sup>, sino que los dota de una caracterización visual que les hace identificables incluso fuera de sus espacios de acción.

Teniendo esto en cuenta, resulta pertinente percatarse de que en este proceso de iconización, a través de las imágenes, se va atribuyendo significado a algunos objetos que acompañan a la figura del héroe, y poco a poco, elementos de su indumentaria comenzaron a ser reconocibles como rasgos de identidad. Por ejemplo, en el retrato del Che hecho por Alberto Korda (Imagen 1), la barba y la boina se convirtieron en un signo distintivo de Ernesto Guevara, y a la vez definieron *a posteriori* la apariencia del revolucionario latinoamericano que muchos jóvenes adoptaron. El traje con el que se retrata a Emiliano Zapata en 1911 (Imagen 2) no es casual en la fotografía, "Zapata se monta en un tipo iconográfico ya legitimado que connotaba características de virilidad, dignidad, heroicidad y apego al campo. Su imagen es la del charro libertador del pueblo" (Vargas, 2010, p. 446), y junto al sombrero y bigote, se convirtieron en una referencia que hacía identificable al "Caudillo del Sur" en cualquier otra representación. En los retratos de Sandino (Imagen 3) el sombrero *Stetson*, frecuentemente usado en la época sobre todo en el medio rural, se convirtió en un símbolo por sí mismo que logró sintetizar visualmente la personalidad del guerrillero y, reproducir su presencia en diversos soportes y bajo distintas circunstancias. Asimismo, este tipo de sombreros fue una constante entre varios guerrilleros latinoamericanos, dotándolo de una fuerza simbólica aún más potente.

<sup>12</sup> La ventaja que trae la fotografía, a diferencia de las pinturas de retrato del siglo XIX, es que gracias a su inmediatez y la posibilidad de reproducción en serie, permitía una circulación más amplia.

**Imagen 1**

*Guerrillero heroico*



*Nota.* Fragmento de la fotografía de Alberto Korda, 1960

**Imagen 2**

*Zapata*



*Nota.* Fotografía atribuida a Hugo Brehme, 1911

**Imagen 3**

*Retrato de Sandino*



*Nota.* Al parecer esta fotografía fue tomada por Pedro Guerra, 1930 en su estudio en Yucatán

Las fotografías icónicas que hicieron visible el rostro de estos tres sujetos históricos fueron claves para la construcción de un modelo de héroe revolucionario latinoamericano y la razón es que lograron representar los procesos históricos de los que ellos mismos eran protagonistas, o dicho de otro modo, en sus retratos parece sintetizarse la lucha y los valores con los que el pueblo latinoamericano busca sentirse identificado. Por eso estos tres héroes revolucionarios son reconocidos en todo el continente como pares, como ejemplos y como mártires, tal como los describe el poema de Galeano (2012). La figura del héroe como redentor, al menos en la cultura occidental, está profundamente entrelazada con el imaginario bíblico, creando cultos seculares con las características de los rituales religiosos. De esta manera, el héroe, que condensa lo patriarcal y mesiánico se convierte en una especie de santidad laica<sup>13</sup> que guía el camino nacional y predica su liberación, dando incluso su vida a este propósito.

La condición de héroes-mártires que los tres personajes comparten, es clave si se busca identificarlos, más tarde, como espectros del mito revolucionario. Sus asesinatos interrumpieron el cumplimiento de sus objetivos y estos quedaron como una herencia colectiva irresuelta que se reactiva con las (re)apariciones de sus imágenes. En este sentido, su muerte les abrió la posibilidad de no morir completamente, de sobrevivir a través de sus imágenes y aparecer y (re)aparecer para intranquilizar otros presentes.

---

<sup>13</sup> Jaime Cuadriello al respecto hace un extenso e importante análisis sobre las características mesiánicas y religiosas presentes en el ideal del héroe, proponiendo que Moisés -y su narrativa exódica y liberadora del pueblo- puede considerarse como el arquetipo heroico de la modernidad. El autor afirma que el mesianismo es "la gran tentación de la política occidental" y así, estos héroes-mesías, salvadores y profetas seculares inspiran la adhesión a sus causas en un proceso de identificación con ellos y sus creencias emancipadoras: "Los nacionalismos han heredado algunas características -símbolos, liturgias, rituales, fervor mesiánico- que, bajo la nueva circunstancia, adquieren una capacidad de transformación en términos políticos, subversivos o para mantener el status quo. Por eso hay muchos nacionalismos seculares en su contenido, pero religiosos en su forma." (Cuadriello, 2010, p. 65).

Tras la muerte del Che en Bolivia en 1967 John Berger refirió que ahora está muerto. Sus chances de sobrevivir eran inversamente proporcionales a la fuerza de la leyenda (Berger, 1967) y estaba en lo cierto, no sólo sobre el Che, sino sobre Sandino y Zapata y tantos más. A ellos se les consideró mártires aún antes de que perdieran la vida, y el seguimiento y exaltación de sus hazañas eran a la vez una espera silenciosa del día en que se anunciara su deceso. Los guerrilleros estaban continuamente conscientes del riesgo de la propia muerte y también de las consecuencias simbólicas y políticas que este hecho acarrearía<sup>14</sup>, por lo que la aguardaban como un fin necesario de su lucha.

El suceso que no previeron fue que su martirologio estaría también compuesto por imágenes a través de las que se expuso públicamente a sus cadáveres, y que también tuvieron un papel enormemente significativo. Cuando asesinaron al Che (1967) y a Zapata (1919) sus cuerpos sin vida fueron fotografiados y exhibidos, tanto para recalcar su derrota ante la población como para hacer una advertencia política. Pero el propósito de la exhibición de estas fotografías se vio rebasado por aquello que sus protagonistas representaron en vida y, con su muerte. Al respecto del Che, la doctora Dina Comisarenco (2018) describe cómo estas imágenes terminaron evidenciando la deshumanización del castigo ejercido por el poder y reivindicaron el sacrificio del héroe revolucionario<sup>15</sup>. Las imágenes en las que se exhibe su cadáver fueron resignificadas y contribuyeron a convertirlos en mártires del pueblo, lo cual, lejos de mostrar su derrota, los dotó de inmortalidad. Al revertir el objetivo de esas fotografías, se completó el ciclo vital de estos personajes, y a partir de ahí se les convirtió en héroes populares, espectrales, cuya presencia simbólica los mantiene visibles y vivos hasta el día de hoy.

### ***El cadáver y el espectro***

La exhibición del cuerpo muerto de los revolucionarios ha sido un acto ruin que forma parte de las estrategias de guerra. A diferencia de Zapata y el Che Guevara, el cadáver de Sandino no fue expuesto de esta manera, pero no por un mejor motivo. No existe una imagen que muestre a Sandino muerto, con lo que de alguna manera sus asesinos implementaban una estrategia para negar también su vida. Sandino fue asesinado en 1934, interceptado por miembros de la Guardia Nacional quienes lo

<sup>14</sup> Al respecto Ricardo Melgar Bao escribe "En el interior del universo guerrillero, cobra visibilidad la ceremonialización de la muerte, uno de cuyos capítulos centrales tiene que ver con la construcción de su martirologio en un complejo proceso de repolitización, resemantización y apropiación de sentidos y valores propios de la religiosidad y la cultura popular" (Melgar, 2007).

<sup>15</sup> "... a pesar de las intenciones ejemplificadoras para producir terror, sometimiento y humillación pretendidas por los victimarios, a los ojos del mundo las imágenes del siniestro ritual (...) en el imaginario colectivo se convirtieron más bien en la expresión clara de la deshumanización del poder de aquel entonces, que pretendía castigar ejemplarmente a toda una generación." (Comisarenco, 2018, párr. 6).

capturaron junto con dos de sus generales y los asesinaron a las afueras de Managua. Hasta el día de hoy no se han podido recuperar los restos de Sandino.

No se echa de menos el hecho de que no haya una fotografía del cadáver de Sandino, sino que, al desaparecer su cuerpo, se le negó a Sandino el derecho de entierro, es decir, el derecho ritual de la muerte y, la población lloró sin certeza su pérdida. Quizá sea en parte por ello, que desde entonces Sandino ronda con una presencia fantasmagórica, a través de imágenes, poemas y música desafiando la prohibición de su memoria que tras su muerte fue extendiéndose por toda Nicaragua. El espectro de Sandino desde entonces se ha hecho presente, bajo la consigna ¡Sandino Vive!

Como se mencionó, el 21 de febrero de 1934, al salir de una cena en casa del presidente Juan Bautista Sacasa y tras la firma de los acuerdos de paz en un año antes, Sandino y sus lugartenientes fueron emboscados, aprisionados y fusilados esa misma noche por miembros de la Guardia Nacional bajo el mando de Anastasio Somoza y en clara desobediencia al presidente de la República.

Junto con el desconsuelo por la muerte del líder nicaragüense vino también una intensa persecución de todos aquellos calificados como bandoleros, seguidores de Sandino y antiguos miembros del EDSN<sup>16</sup>. Se comenzó una especie de limpia social con la que daría inicio también la eliminación de la memoria de Sandino. Esa noche comenzaron con los generales Francisco Estrada y Juan Pablo Umanzor que acompañaban a Sandino, así como a Sócrates Sandino -su hermano- que se encontraba en otra ubicación.

Los fusilamientos se realizaron a las afueras de la ciudad, posiblemente en lo que hoy se conoce como el barrio Larreynaga y según la poca información que hay respecto a aquella noche, los cuerpos fueron tirados en una fosa común cuya ubicación exacta aún no es conocida. Son varias las versiones sobre el destino de los cuerpos, la más extendida asegura que la fosa común estaba en el patio de las cárceles de La Aviación, complejo donde ahora se encuentran las instalaciones de la Policía Nacional, sin embargo, también se habla de una exhumación unos años después. Es importante señalar que la información al respecto proviene únicamente de las confesiones de los mismo perpetradores, o de gente muy cercana a ellos o a Somoza.

El hecho de que no se conozca dónde se enterró su cuerpo no es menor para la configuración de una memoria sobre Sandino. En una sociedad como la nuestra, para la que el culto a los restos es una práctica cultural clave, el desconocimiento sobre el destino del cadáver fue un punto de ventaja para reforzar la política somocista de invisibilización de Sandino. La importancia de tener un lugar de enterramiento, una tumba por lo general, no recae solamente en la materialidad de

---

<sup>16</sup> Al respecto un testimonio de la época: "A nosotros nos dio una decepción bárbara. Fue terrible para nosotros, porque, idiay, mataron al jefe mayor, vienen a matarnos a nosotros también. Y así fue. A los pocos días ya organizaron eso; un Filiberto Poveda de León, dio la orden a todos los guardias. 'Van a ir a hacer una limpieza, todo el que les digan que andaba con los bandoleros lo traen o lo matan, como sea' y como a nosotros así nos decían bandoleros" (Toruño, 1986, p. 264).

la presencia del cadáver, sino en que ésta se convierte en un sitio para el recuerdo, "hay que considerar la tumba como un signo mnemotécnico, que sirve de lugar para hacer un alto contra el olvido en la memoria pública. Es posible incluso que esté ahí la función principal de la tumba, pues lo que ahora transmite es la comunidad." (Rader, 2006, p. 40) es el recuerdo en torno al personaje heroico lo que detona identidades colectivas, la pertenencia a un grupo.

Sin un espacio de culto para Sandino, en un primer momento pudo ser relativamente fácil para Somoza apelar al olvido y reescribir la historia sin Sandino. Pero la potencia de su espectro sin tumba era tan fuerte, que el mismo Somoza reconoció el peligro de su amenaza, es por ello que varias fuentes relatan que ante las manifestaciones de 1944<sup>17</sup> Somoza mandó exhumar los restos de Sandino, cuyo paradero pocos sabían, pues temía que de llegarse a conocer su ubicación exacta los restos se convirtieran en un símbolo que exaltara la oposición a su régimen: Somoza temía a la heroificación de Sandino.

Sobre este traslado son más diversas y confusas las versiones que se dan respecto al destino de los restos de Sandino, algunas dicen que estos fueron cremados y tirados al lago, otras que se encuentran en una caja de hierro que estaba en posesión de Somoza, unas más que se enterró en el centro de lo que ahora es una plaza comercial. Lo cierto es que, han sido varios los esfuerzos oficiales que siguiendo distintas pistas han tratado de recuperar, hasta ahora sin éxito, los restos de Sandino.

Por otro lado, la falta de un lugar de sepultura para Sandino no sólo significó una ventaja para Somoza, sino también un motivo de movilización años más tarde. Se propagó la percepción de una justicia irresuelta, una deuda que se tenía, ya no sólo con los asesinados, sino con los sobrevivientes que reclamaban saber dónde rendir culto al héroe. El inconveniente de no tener una tumba para Sandino, fue revertido simbólicamente bajo la idea de que toda Nicaragua era su tumba entonces, todo el país su sitio de culto: "Como dijo el poeta trapense de Solentiname, no quisieron decirnos el sitio donde te encontrás y por eso tu tumba es todito nuestro territorio, en cada palmo de mi Nicaragua ahí vos estás" (Mejía Godoy, 1977, 1:32), dice una canción titulada La tumba del guerrillero inspirada en un poema de Ernesto Cardenal.

Comienza a gestarse la idea de un espectro, un fantasma que habita en toda Nicaragua y que, durante los años de lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional, aparece y se manifiesta, en los muros de las ciudades en combate, por ejemplo, como efímeros e improvisados sitios de culto, potentes huellas de su presencia, que contienen la identidad colectiva de la Nicaragua insurrecta y el recuerdo que le da pertenencia al FSLN como organización política.

<sup>17</sup> En el verano de 1944 en la capital Managua y la ciudad de León se realizaron una serie de manifestaciones de estudiantes universitarios -y a las que se unieron otros sectores de la población- en contra de la dictadura y la reelección de Anastasio Somoza, mismas que fueron fuertemente reprimidas por el régimen.

### ***Una memoria que resiste***

Tras el asesinato de Sandino la campaña de desprestigio a su figura pública, que sus opositores políticos habían comenzado aún en vida al clasificarlo como un bandolero, continuó y se intensificó, sobre todo en medios nacionales. En vano fueron los esfuerzos del presidente Sacasa por condenar el atentado contra Sandino y exigir castigo a los culpables, el golpe de estado en su contra era cuestión de tiempo.

Las maniobras destinadas a descalificar a Sandino, y al proceso de heroización que se construía en torno a él tras su muerte, también tuvieron el propósito de preparar el terreno ideológico para, poco a poco, comenzar a borrar a Sandino de la memoria colectiva de los nicaragüenses. Los medios de comunicación nacionales, y algunos extranjeros -principalmente estadounidenses- se esmeraron en describirlo como un bandido, prometiendo mejoras económicas, sociales y políticas gracias a su asesinato y elogiando a sus asesinos (meses después Somoza García confesaría haber sido el autor intelectual del asesinato). Se justificó su homicidio por el bien del país y la preservación de la paz, cuando la verdadera intención de Somoza fue inducir a un Estado frágil, al que pudiera derrocar. Llegado el momento de planear el asesinato, Somoza lo argumentó como necesario, cuando en realidad su intención fue dejar el campo libre para su golpe de estado, pues sabía que Sandino respaldaría al presidente Sacasa.

En 1936 Anastasio Somoza García, hasta entonces jefe de la Guardia Nacional, tomó el poder mediante un golpe militar, tras un periodo dedicado a despejar las trabas constitucionales que le impedían ser presidente<sup>18</sup>. Con Somoza al mando, la empresa de desacreditación a Sandino tomó un nuevo rumbo. Ya no se le consideró bandido, sino un loco, alguien que padecía de sus facultades mentales y en cuya lucha no tenía como objetivo la liberación nacional, sino solamente desvaríos y desorden<sup>19</sup>. Comenzó a prohibirse el recuerdo de Sandino y su imagen se fue borrando de la historia oficial nacional.

Afirmar que la memoria de Sandino fue totalmente prohibida durante el régimen somocista, debe tener sus precisiones. Existió una versión de Sandino aprobada por el nuevo gobierno: la que lo describió como bandolero, traidor y desequilibrado mental. Todas las características adjudicadas en "El verdadero Sandino o el calvario de las Segovias" libro atribuido a Somoza, estaban permitidas. El retrato de Sandino dibujado por el estado somocista era el único válido. Con el paso de los años, incluso en los libros de texto de la educación básica, el nombre de Sandino había sido borrado. La historia oficial negaba su presencia como sujeto histórico y como personaje político decisivo en la historia contemporánea de Nicaragua.

---

<sup>18</sup> El Artículo 105 prohibía la elección presidencial de familiares del mandatario saliente, y Anastasio Somoza era esposo de una sobrina del presidente Sacasa. Además, el artículo 141 prohibía que un militar en servicio activo ocupara el cargo a Presidente de la República.

<sup>19</sup> Como puede corroborarse en el libro *El verdadero Sandino o el calvario de las Segovias*, cuya autoría se atribuye a Somoza García (Somoza García, 1936).

Paralelamente a la negación y anulación de Sandino como héroe revolucionario, entre los campesinos nicaragüenses que habían sido miembros del EDSNN y que retornaron al campo para salvar las vidas de la persecución política tras el fin de la guerra, el mito de Sandino seguía alimentándose de manera furtiva a través de la oralidad, “ni la represión militar e ideológica, lograron despojar al país centroamericano de su historia subterránea” (Yanes, 1987, p.193), una historia que, según la investigadora Emma Yanes, reconoció en Sandino a un “héroe nacional clandestino” (1987, p.193) al que sus antiguos compañeros de combate siguieron honrando y cuyo legado histórico transmitieron a las generaciones posteriores, mismas que, al paso de los años conformarían las filas del FSLN.

Durante estos años no existieron las condiciones políticas para que la imagen de Sandino se reprodujera, por lo que no había manera de que se crearan nuevas versiones o formatos de las escasas representaciones ya conocidas; eso no significó que el recuerdo de Sandino no circulara a través de las pocas fotografías que se habían logrado conservar, habría que preguntarse cómo, pero también a través de canciones, poemas y relatos que lo fueron figurando a través del tiempo, hasta que la aparición del FSLN le volvió a dar rostro y presencia.

Como en otros episodios históricos en América Latina, recurrir a las prácticas artísticas permitió crear núcleos de resistencia de la memoria colectiva mediante los cuales era menos riesgoso y por tanto más efectivo, lanzar críticas o esquivar la censura de los regímenes autoritarios respaldándose en la sutileza y aparente inocencia de una pieza artística, sea música, literatura o gráfica:

contra toda esa propaganda sucia (...) subsistió una versión alterna, subterránea y subversiva de la vida y gesta del heroico guerrillero antiimperialista. Es de la mayor importancia poner de relieve que esta versión alterna se transmitió sobre todo por la vía del arte. (Fernández Ampié, 2015, p. 109)

Uno de los métodos más comunes de relatar y recordar la gesta antiimperialista de Sandino y su ejército, fueron las canciones populares, algunas de ellas compuestas por miembros de las mismas tropas del EDSN en pleno levantamiento armado. Guillermo Fernández Ampié, hace una amplia recopilación de los cantautores que dedicaron versos a Sandino en canciones que se entonaron durante el periodo de lucha y tras su asesinato, dibujando una imagen del guerrillero para aquellos con los que estaba distanciados temporal y espacialmente. Entre estos artistas incluye a Ernesto Mejía Sánchez, Carlos Mejía Godoy, Pedro Cabrera, Tranquilino Jarquín (Fernández Ampié, 2015), todos ellos con letras que describían a Sandino como héroe, patriota o valiente. Fueron esos los adjetivos con que la población, de manera clandestina, recordaba al “General de hombres libres”.

También a través de la literatura, como espacio de resistencia y de burla a la censura, lograron publicarse algunas obras que hacían clara referencia a Sandino, pero que astutamente evitaban mencionar su nombre para eludir ser amonestados;

o bien, las publicaciones se hacían desde el extranjero donde podían circular libremente y sin restricciones, pero difícilmente entrar en Nicaragua. Estos casos también son documentados por Fernández Ampié (2015) cuando recuerda la obra de Ernesto Cardenal, *Hora Cero*, o algunas otras publicaciones que quedaron guardadas y en espera de poder ser publicadas en Nicaragua. Recurrir a canciones o poesías como recursos pedagógicos de la memoria es un ejercicio político que tiene su origen en un nosotros histórico y adquiere sentido sólo cuando se expone frente a otros<sup>20</sup>, constituyendo así pequeños pero constantes reductos de resistencia.

El escenario de represión y violencia política y social, que trajo consigo el periodo de los Somoza no tardó en despertar la inconformidad de la población. En 1961 se fundó el Frente de Liberación Nacional y un año después esta organización retomó el nombre de Sandino para identificarse como organización guerrillera, desde entonces y hasta el día de hoy se conocerán como el Frente Sandinista de Liberación Nacional, retomando no sólo algunas de las posturas ideológicas de Sandino, sino también abanderando su movimiento con la imagen del héroe de las Segovias, para darse legitimidad a través de la memoria colectiva.

Antes de que el FSLN recurriera a la figura de Sandino como estandarte, de manera intermitente algunos movimientos antisomocistas de menor alcance, ya habían reivindicado a Sandino como pauta ideológica, uno de ellos se da a los pocos años, quizá los más crudos en represión, de la dictadura somocista, como señalan Carlos Pérez Bermúdez y Onofre Guevara:

(...) en el mes de julio surge como fuerza de oposición la llamada generación estudiantil del 44 (...) correspondió a este movimiento estudiantil reivindicar la figura del héroe de las Segovias publicando en su órgano de prensa *El Universitario* y por primera vez sus fotografías hasta entonces proscritas en Nicaragua, como lo siguieron siendo después de la osadía estudiantil y por lo cual el movimiento y su periódico sufrieron represión. (Camacho Navarro, 1991, p. 64)

Aunque la memoria de Sandino estaba tajantemente prohibida en el territorio nicaragüense, nunca dejó de ser un tema central en la política autoritaria somocista. Olvidarse de Sandino, o borrarlo de la historia era imposible mientras los dirigentes de esta oposición se aferrarán tan enérgicamente a descalificarlo o excluirlo de su ejercicio político. Es así que, a raíz del constante temor que la presencia de Sandino en el imaginario popular ocasionaba, se crea la Sociedad Pro-Investigación de la Verdad Histórica sobre el Sandinismo, una institución dependiente del Estado dedicada a producir una historiografía e imaginario antisandinista.

---

<sup>20</sup> "Para Brecht (...), la poesía es parte de la pedagogía: primero porque su material (...) debe tomar su fuente en el Nosotros histórico y político; luego, porque su misma expresión no tenía sentido más que abriéndose al mundo social, realizándose en un proceso de transmisión." (Didi-Huberman, 2008, p. 229)

En contraposición, poco a poco, diversos grupos de oposición al somocismo comenzaron a recurrir a la figura de Sandino para engrosar, legitimar o fortalecer sus posturas ideológicas, sobre todo en momentos coyunturales para la dictadura como fueron los periodos de supuestas elecciones<sup>21</sup>. Estos primeros espacios de resistencia fueron marcando precedente sobre la validez de recuperar a Sandino como estandarte político vigente en las luchas antidictatoriales. Estas experiencias tuvieron su punto de apogeo cuando a principios de los sesenta Carlos Fonseca<sup>22</sup> recobró a Sandino como personaje histórico haciendo una relectura de su pensamiento político y evidenciando resueltamente su protesta contra Somoza -y la estrategia autoritaria de prohibición de éste-, mediante la reproducción de la imagen de Sandino. Hacer nuevamente visible a Sandino en lo público, significó una enorme afrenta contra la dictadura y la más enfática declaración de guerra contra los Somoza.

### ***Los retornos espectrales de Sandino***

La lucha del FSLN en contra de Somoza se prolongó durante toda la década de los setenta, siendo los últimos años los más intensos del levantamiento armado. Durante este periodo la lucha se extendió a casi todo el territorio nicaragüense, y con ello la imagen de Sandino que retornaba y aparecía, en forma de pintas callejeras, ahora cargada de un nuevo significado: el apoyo y legitimación de la lucha del Frente. La nueva presencia espectral de Sandino mediante imágenes supuso en primer lugar reconocerlo como héroe negado en la historia nicaragüense, lo que denotaba una abierta oposición al presidente nicaragüense. Y en este sentido, se requirió también de un trabajo de recuperación histórica, ideológica y gráfica de Sandino. Durante este proceso es que seguramente se fueron encontrando algunas de las antiguas fotografías del vasto repertorio de retratos hechos a Sandino durante sus años de lucha, y fue a partir de estas fotografías que se pudo reproducir su imagen<sup>23</sup> en pintas, mantas o carteles.

El 20 de Julio de 1979 el FSLN logró, tras años de lucha, entrar victorioso a la ciudad de Managua<sup>24</sup> tras la renuncia de Anastasio Somoza Debayle, hijo de Anastasio

<sup>21</sup> En 1950 el Partido Revolucionario Nicaragüense en el Exilio y en 1956 el Partido Unión Democrática Nicaragüense (PUDN) en el que participaban antiguos compañeros de lucha de Sandino (Camacho, 1991, p. 72-75).

<sup>22</sup> Estudiante de derecho, fundador junto con Silvio Mayorga, Tomás Borge y el coronel Santos López del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1961, organización guerrillera opositora a la dictadura de los Somoza, que pasó a renombrarse como Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en 1963.

<sup>23</sup> "Old photographs (...) which document many of the key moments in Sandino's military and political journey have become the basis for the visual expressions of sandinismo that fill the streets of Nicaraguan cities and towns" (Sheesley, 1991, xxi).

<sup>24</sup> El triunfo ocurrió un día antes, el 19 de julio, pero el grueso de las tropas tardó un día en llegar a la capital, provenientes de todo el país.

Somoza García, a la presidencia de Nicaragua, lo que significó el triunfo de la Revolución Sandinista. Las tropas del Frente se dirigieron a la entonces llamada Plaza de la República, ese día renombrada como Plaza de la Revolución, y en ella celebraron, junto con los habitantes de Managua ahí reunidos, la victoria revolucionaria.

Mientras ocurría la celebración en la plaza, se transmitió en televisión nacional un breve filme en el que Sandino se retiraba el sombrero y saludaba a la cámara (vivanicaragua13, 2017)<sup>25</sup>, mismo que también había sido recuperado por los guerrilleros (Imagen 4). Hubo un gran asombro entre los espectadores de esta emisión, ya que como ya se ha mencionado, durante muchos años la imagen de Sandino había sido prohibida en el espacio público y su reproducción -generalmente mediante pintas en los muros- fue perseguida por el somocismo. En este contexto, aquella transmisión masiva era el signo innegable del triunfo de la Revolución: "Ver a Sandino ahí, moviéndose, resucitado. Eso fue lo que realmente me convenció de que habíamos triunfado" dice un testimonio de aquél día.

La imagen de Sandino es sobreviviente a un largo proceso de olvido impuesto. Por tanto, su retorno fue también una victoria sobre el olvido, un triunfo sobre la muerte. En *Espectros de Marx*, Jacques Derrida (2012) configura el concepto de *espectro* a partir de la repetición, "un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque empieza por regresar" (Derrida, 2012, p. 25), un espectro es una huella, un vestigio que asedia, no es presencia tal cual, pero tampoco es espíritu: ni alma, ni cuerpo, es presente no presente, es devenir-cuerpo (Derrida, 2012, p. 20), es algo difícil de nombrar y de clasificar, porque al aparecer también hace visible su ausencia. Cuando la breve película de Sandino se transmitió ante los televidentes ese día, su espectro apareció sin avisar, detonando una serie de reacciones entre los espectadores: el tiempo de los fantasmas implica que aquello añorado nunca terminó de morir.

---

<sup>25</sup> La película muestra al General Sandino quitándose el sombrero como señal de saludo ante la cámara, tiene una duración de solamente 4 segundos grabada a 16 mm, en los que el sujeto aparece en un primerísimo plano, abarcando casi el cuadro completo de la grabación. A un costado de Sandino sale a cuadro el costado de uno de los acompañantes de Sandino, y al fondo, se distinguen personajes que se asoman al encuadre de la cámara. La información sobre el origen del cortometraje es escasa e imprecisa. Según el historiador nicaragüense Wilmor López, la película fue grabada en México en junio de 1929 durante un acto en el que a Sandino le era obsequiado el avión Tomóchic.

#### Imagen 4

*Fotogramas del filme de Sandino, México (1929)*



*Nota.* Mismo filme que fue transmitido el 20 de julio en la Plaza de la Revolución.

Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=60hVnh9acOA>

La transmisión de este pequeño cortometraje fue una estrategia sumamente atinada que desplegó la potencia de la imagen por sí misma y que operó como un dispositivo de memoria entre los espectadores. El ejercicio de recuperar una memoria prohibida a partir del encuentro de imagen y mirada en un contexto coyuntural hizo de este un acontecimiento histórico. La imagen no sólo fue transmitida, sino que la imagen misma intervino la nueva realidad en la que se le colocó, creando nuevas significaciones, interviniendo dentro de una nueva temporalidad, apareciendo como un relámpago, en cuyo fugaz alumbramiento se unen pasado y presente sin distinción, se desdibujan los tiempos históricos y, por un momento, la lucha de Sandino y el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional fue la misma y compartió la victoria revolucionaria del Frente Sandinista de Liberación Nacional. Y esto fue posible gracias a la potencia de una imagen de cuatro segundos.

A través de la transmisión del filme se rompe con la retórica de la historia contada, para convertirse en historia contándose, como propone Nelly Richard (2010), en un ejercicio de insubordinación cronológica que muestra la vigencia, o más bien,

el anacronismo de esta imagen. Sandino mismo se vuelve anacrónico, es un espectro. Es ficción y mito. Y su imagen, a partir de entonces, aparecerá y desaparecerá con la potencia de aquél día y desplegará un abanico de posibilidades tal, que será aprovechado también como símbolo de un proyecto revolucionario lejano al original. La imagen se repite y en cada repetición se le atribuyen nuevas significaciones, Sandino es iterable y apropiable. Y aún así, la imagen guarda en sí misma las cenizas (Didi-Huberman, 2012), de todo aquello que no sobrevivió a la dictadura y la revolución.

Dentro de este ciclo de apariciones y retornos, la imagen puede desgastarse en su repetición y caer ante el peligro trágico de quedar vacía de significado. Si esto no ha sucedido con la imagen de Sandino en los últimos cincuenta años es en parte gracias a la obra de artistas más contemporáneos como Marcos Agudelo o Ernesto Salmerón, que mantienen vigente la potencia política de la imagen a través de la desacralización, de perder o sustituir ese respeto ritual e impuesto que mantiene a Sandino como un ícono familiar pero lejano.

Durante el gobierno revolucionario, sobre todo recientemente en los periodos de Daniel Ortega como presidente, la presencia de Sandino se diluía, no se sentía su presencia -como alguna vez lo hizo de forma espectral en las pintas de la insurrección- sino que su imagen se había convertido en meras representaciones que se replicaban indiscriminadamente en publicidad gubernamental, haciendo que se sintiera casi como una mercancía. Por ello Agudelo (2019) da un giro a esta tendencia y retoma la emblemática silueta de la Loma de Tiscapa, un monumento de grandes dimensiones creado por Ernesto Cardenal que parece vigilar desde las alturas a la ciudad de Managua, y crea la obra titulada "El resplandor de Sandino como pancarta revolucionaria/A la sombra sagrada de la patria, a los héroes sin sepulcro de Nicaragua" (Imagen 5) pieza en la que la silueta es presentada como un artilugio navideño, fragmentada en tres partes que se recuestan sobre el piso de la sala de exhibición. Problematizando el aura creada en torno a Sandino, la obra es una crítica hacia ese nacionalismo e idea de identidad que fueron sobreexplotados desde el triunfo revolucionario. La silueta de Sandino, su imagen, se transformó en un antimonumento. El monumento transitó y dejó de representar al héroe, convirtiéndose en la alegoría de algo más, de un anticuadillismo quizá.

## Imagen 5

*El resplandor de Sandino como pancarta publicitaria/ a la sombra sagrada de la patria, a los héroes sin sepulcro de Nicaragua*



*Nota.* Escultura presentada en la X Bienal Nicaragüense de Artes Visuales. Marcos Agudelo, 2014

“El resplandor de Sandino como pancarta publicitaria...” fue también una crítica a la idea del héroe, a la deificación de personajes históricos en los que recae todo el cimiento de una nación y que los convierte en figuras frecuentemente manipulables y desgastadas. Poner en cuestión uno de los principales arquetipos del inconsciente colectivo como lo es el del héroe supone una tarea compleja, pues no se trata de demeritar la importancia histórica de ciertos personajes, sino de evitar su idealización y la fragilidad que significa construir todo un imaginario nacional en torno a un ente cuyo sentido se ha ido difuminando en el relato, se trata de problematizar a esos héroes que han sido “deformados y agigantados por la proyecciones del presente hacia el pasado” (Agudelo, 2019, p.136). Agudelo se preocupa en su obra de todos y todas aquellos que no han sido reconocidos por la historia, cuyo paso y acciones se han perdido a la sombra de los grandes héroes, y cuyos nombres han sido olvidados.

El espectro de Sandino fue entonces cargándose de una amplitud de significados más complejos. Su imagen fue estandarte por años a la oficialidad revolucionaria, pero otros grupos -los hasta entonces olvidados o alejados de un proceso revolucionario que no cumplió las expectativas- quisieron también recuperar la imagen de Sandino, y la legitimidad que ésta les otorgaba, para sus propias causas.

### ***A manera de cierre: las disputas simbólicas por Sandino***

Para finalizar esta reflexión resulta pertinente hablar del escenario político-social nicaragüense más reciente. Las movilizaciones de abril de 2018 en Nicaragua produjeron una serie de memorables postales de una formidable potencia significativa. Entre ellas se encontró una que dio pie a la elaboración de una suerte de conclusión para este texto: se trata de una barricada popular en la que se instaló una estatua de Sandino (Imagen 6). Al observar la imagen captada en fotografía saltaron a la vista una serie de interrogantes respecto a las complejidades simbólicas

del proceso de movilización social, particularmente sobre la apropiación de la figura de Sandino por parte de los bandos en la contienda. ¿A quién corresponde la legitimidad del uso de su imagen para defender sus posturas, a los manifestantes o al gobierno del FSLN? ¿Qué tan válido o significativo fue para los manifestantes retomar la figura de Sandino como parte de este proceso?

### Imagen 6

*Fotografía de barricada callejera*



*Nota.* Barricada callejera custodiada por escultura de Sandino. Jinotepe, departamento de Carazo, Nicaragua, junio 2018. Autor desconocido.

Las eventuales apariciones de este personaje histórico en las movilizaciones del 2018 fueron sumamente conflictivas, reflejando las complejidades de su proceso político. Por un lado, algunos grupos de estudiantes treparon sobre esculturas de Sandino para cambiar su pañuelo rojinegro por uno blanquiazul, reclamando así su figura al FSLN mientras se exigía la renuncia del presidente Daniel Ortega; desde ese mismo bando, pero con una forma distinta de entender la coyuntura política y simbólica, estuvieron quienes se han convencido de deslindarse del pasado revolucionario de los años setenta y ochenta, generaciones para quienes el Frente ya no significa nada, y han optado por destruir incluso los memoriales locales y autogestionados de los caídos en el proceso revolucionario; por otro lado se encontraron aquellos partidarios del FSLN, de todo lo que por muchos años significó y logró, y que durante las movilizaciones temieron que ese legado fuera entregado sin más por un golpe de estado; finalmente estuvieron las fuerzas de choque que se dedicaron a reprimir violentamente cualquier tipo de oposición al gobierno en turno. Entre estos grupos hubo una gama de matices y pormenores que es necesario tener en cuenta a la hora de apuntar las apariciones y omisiones de la imagen de Sandino dentro del nuevo imaginario de protesta que se comenzó a gestar entonces.

La fotografía que suscita esta reflexión fue tomada en medio de las protestas de la ciudad de Jinotepe, departamento de Carazo. En ella aparece una escultura de Sandino que los manifestantes recuperaron de la estación de ferrocarril y la colocaron como un custodio de su barricada construida -primero con precisión en el acomodo y luego con torpeza- con los adoquines extraídos y acarreados de las calles aledañas. En su cuello ya no porta el distintivo pañuelo rojinegro, combinación con la que se identifica al FSLN, en su lugar se le ha puesto una pañoleta azul y blanca, colores de la bandera nicaragüense y que dan pie a la conformación de la Unidad Azul y Blanco, coalición que surgió en el seno de la crisis como anti-orteguista; sobre el sombrero de Sandino se ha colocado un listón de los mismos colores, distintivo que se generalizó entre los manifestantes y que reproduce la leyenda "Nicaragua Libre".

Entender el papel que Sandino jugó en la reciente crisis política de Nicaragua, no es fácil. Y precisamente esta dificultad permite advertir la preponderancia de lo simbólico en el conflicto. Las memorias conflictivas de Sandino, son reflejo de las memorias conflictivas de la historia contemporánea de Nicaragua.

La historia reciente de Nicaragua ha estado regida por la conflictividad de la memoria, como ha insistido Margarita Vannini, por la constante sustitución de símbolos, héroes y narrativas en función de quién detente el poder en el país, y Sandino, aún sin ser el elemento central de la disputa, figura como un síntoma de esta batalla por la hegemonía. En este constante altercado por el pasado, entre el poder estatal y los sujetos políticos sublevados, opera también el conjunto de la clase intelectual y artística del país, quienes desde hacía años ya, decretaban el desarraigo de la figura de Sandino del partido que acaparaba su representatividad, optando por su recuperación, alteración y resemantización, una tarea que los manifestantes han continuado con determinación; parece ser que era necesario un proceso de desacralización de Sandino para proceder a su reapropiación.

El relato hasta ahora expuesto ha permitido problematizar la construcción del héroe revolucionario mediante las diferentes representaciones y usos de su imagen, pero también desde la crítica a la forma en cómo muchas narrativas nacionales han sido sostenidas por símbolos o figuras que pueden llegar a resignificarse o incluso vaciarse de significado. El caso de la imagen de Sandino ha dado pauta a estas reflexiones y seguramente seguirá presente en el desarrollo de los cambios político-sociales por venir en Nicaragua. Será una tarea pendiente continuar con el análisis de este proceso, cuyas transformaciones son inciertas a la luz de las tensiones contemporáneas en torno a la figura de este héroe antiimperialista.

---

## REFERENCIAS

---

- Agudelo, M. (2019). Histórica o histórica memoria. *Revista de Historia*, (36), 136.  
Berger, J. (1967). *Che Guevara muerto*. <https://acortar.link/DVVfIN>  
Camacho Navarro, E. (1991). *Los usos de Sandino*. UNAM.

- Comisarenco, D. (s.f.). La resurrección del héroe: el último rostro del Che Guevara en Freddy Alborta y Leandro Katz. *Arte al día*. <https://acortar.link/v9307T>
- Cuadriello, J. (2010). *El éxodo mexicano, los héroes en la mira del arte*. Museo Nacional de Arte/UNAM/Fomento Cultural Banamex.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta
- Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. A. Machado Libros.
- Didi-Huberman, G. (2012). *Arde la imagen*. Fundación Televisa
- Fernández Ampié, G. (2015). Sandino en el arte: el recorrido del patriota hasta el altar de los héroes nacionales. En A. Kosel, et al. (Eds.), *El imaginario antiimperialista en América Latina* (pp. 109–125). CLACSO.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Siglo XXI Editores.
- Grossman, R. (2006). Augusto Sandino of Nicaragua: The hero never dies. In S. Brunk & B. Fallaw (Eds.), *Heroes and hero cults in Latin America* (pp. 149–170). University of Texas Press.
- Gratacós, M. (2019). *Arquetipos de Jung: definición, características y tipos*. <https://acortar.link/qfBbuC>
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. FCE.
- Hobsbawn, E. (2010). *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Editorial Crítica.
- Jung, C. G. (1970). Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo. En *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 9–11). Paidós.
- Mejía Godoy, C. (1977). *La tumba del guerrillero* [canción popular de protesta]. Nicaragua.
- Melgar Bao, R. (2007). Muerte, martirologio y mitología del renacer en las guerrillas latinoamericanas. En *La memoria sumergida*. CEDEMA.
- Pavesi, E. (2010). La crisis del concepto de persona en la psicología moderna y sus orígenes. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 109 (139). <https://acortar.link/Mp0dHf>
- Rader, O. B. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Siruela.
- Richard, N. (2010). *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Ediciones de la Universidad Diego Portales.
- Rodríguez Zamora, J. M. (2009). El héroe. Literatura y psicología analítica. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 35(1). <https://goo.su/4SBMW9j>
- de Roux, R. (2012). Presentación. Íconos de América Latina. *Revista Caravelle*, (98), 9–16. <https://goo.su/HDZHV2>
- Sheesley, J. (1991). *Sandino in the streets*. Indiana University Press.
- Somoza García, A. (1936). *El verdadero Sandino o el calvario de las Segovias*. Tipografía Robledo
- Toruño Reyes, H. (1986). *Ahora sé que Sandino manda*. Editorial Nueva Nicaragua.

- Vivanicaragua13. (2017). El único vídeo de Sandino, una inspiración para las generaciones [Video]. YouTube. <https://goo.su/mpzV>
- Yanes, E. (1987). Sandino rescatado. *Revista Historias*, (19). <https://goo.su/eqWWkzO>



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

---

DE MÁRTIRES DE LA REVOLUCIÓN A VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA  
COLONIAL. MEMORIAS DE LA MASACRE DE PANZÓS  
(GUATEMALA, 1978) EN LA LÍRICA Y EL CUENTO

\* \* \*

*FROM MARTYRS OF THE REVOLUTION TO VICTIMS OF COLONIAL  
VIOLENCE. MEMORIES OF THE PANZÓS MASSACRE  
(GUATEMALA, 1978) IN LYRICS AND SHORT STORIES*

---

**Rigoberto Reyes Sánchez<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 14/05/25

**Aceptado:** 10/06/25

**Publicado:** 30/06/25

---

**Resumen**

El presente aporte examina las distintas formas en que ha sido representada la masacre de Panzós, perpetrada por el ejército guatemalteco contra campesinos indígenas el 29 de mayo de 1978, en el contexto de la guerra interna guatemalteca. En particular, el artículo analiza las maneras cambiantes en que diversos registros literarios han nombrado o interpretado a las personas asesinadas durante la matanza, quienes han sido denominadas héroes, mártires y, más recientemente, víctimas de la violencia colonial. Sostenemos que el análisis de estas representaciones literarias constituye una vía privilegiada para observar las transformaciones en la elaboración cultural de la memoria colectiva de esta masacre y, en general, del período de guerra en Guatemala.

**Palabras clave:** memoria colectiva, mayas, Guatemala, Guerra, poesía.

---

---

<sup>1</sup>Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: [rigobertoreyess@gmail.com](mailto:rigobertoreyess@gmail.com)  <https://orcid.org/0000-0002-4536-6423>

### Abstract

This contribution examines the various ways in which the Panzós massacre—carried out by the Guatemalan army against Indigenous peasants on May 29, 1978—has been represented, within the context of Guatemala’s internal armed conflict. In particular, the article analyzes the shifting ways in which different literary registers have named or interpreted those killed in the massacre, who have been referred to as heroes, martyrs, and, more recently, as victims of colonial violence. We argue that analyzing these literary representations offers a privileged lens through which to observe the transformations in the cultural construction of the collective memory of this massacre and, more broadly, of the war period in Guatemala.

**Key words:** Collective memory, Mayas, Guatemala, War, Poetry.

## Sobre la masacre de Panzós

El golpe de Estado de 1954 contra el gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán marcó el fin del periodo “revolucionario” en Guatemala y dio inicio a un proceso de militarización y polarización política que, a comienzos de la década de 1960, desembocó en una guerra civil entre las fuerzas del Estado y un conjunto de organizaciones guerrilleras (primero las FAR —Fuerzas Armadas Rebeldes—, más tarde el EGP —Ejército Guerrillero de los Pobres— y, finalmente, la URNG —Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca—). Pronto, el conflicto se intensificó e involucró a diversos sectores no armados de la población, entre los que destacaron los sindicatos, las organizaciones estudiantiles y, de manera paulatina, los grupos religiosos y campesinos.

A finales de los años setenta, los campesinos mayas del pequeño municipio de Panzós (departamento de Alta Verapaz), vinculados a diversas organizaciones políticas y miembros del recientemente formado Comité de Unidad Campesina, habían logrado articular un vigoroso movimiento por la tenencia de la tierra que ganaba cada vez más adeptos. Para 1978, el contexto parecía propicio para ejercer presión ante las autoridades municipales y el INTA (Instituto Nacional de Transformación Agraria). Por ello, ante un nuevo conflicto por el despojo de tierras, un nutrido grupo de campesinos organizados decidió manifestarse frente a la sede municipal para hacer oír sus demandas. La noche del 28 de mayo comenzaron los preparativos con la realización de un ritual político: los manifestantes celebraron un mayejak, ceremonia que las comunidades han utilizado históricamente para expulsar presencias malignas de las tierras mayas (FAFG, 1998, p. 16).

Al día siguiente, muy temprano, se dirigieron a la cabecera municipal. Se trataba de un contingente de entre 500 y 700 personas, compuesto por ancianos, hombres, mujeres y niños provenientes de las aldeas Cahaboncito, Semococh, Rubetzul, Canguachá, Sepacay, finca Moyagua y del barrio La Soledad (CEH, 1999, p. 16). Muchos de ellos portaban simbólicamente sus instrumentos de trabajo, como machetes y palos. Al arribar a la plaza, encontraron que esta se hallaba custodiada por soldados de la Zona Militar de Zacapa. Había efectivos armados en el techo y la entrada de la sede municipal, otros estaban apostados en la techumbre de la iglesia, así como en las calles aledañas. El ambiente se tornó tenso: algunos campesinos agitaban sus banderas o blandían al aire sus herramientas de labranza; unos pocos exhibían los filos de sus machetes, embadurnados ritualmente con sangre de gallina; mientras que un grupo de mujeres y niños “llevaban cal y chile en las manos para tirar a los soldados” (FAFG, 1998, p. 17).

Al frente de la manifestación los ánimos se caldearon. No se sabe con precisión cómo comenzó la masacre, pero tras un forcejeo entre mujeres y militares, el destacamento abrió fuego sobre la multitud. La ráfaga fue breve pero letal. Así lo recordó una sobreviviente:

A mí me sorprendió mucho porque no teníamos mucho tiempo de haber llegado. Mi abuela iba a pedir un favor. Dijo que quería hablarle al Señor Alcalde. Pero, no le respondieron bien, le contestaron: ¿qué querés? Sólo quería hablarle, pedirle un gran favor. A pedirle ayuda, un pedacito de tierra (...) Ellos contestaron: Allá están sus tierras. Allá en el campo santo. Los soldados dijeron eso, entonces ya no dijo nada mi abuelita y allí fue donde abrieron fuego a la cuenta de tres, uno, dos tres, allí abrieron fuego y quedé sorprendida a ver la gente morir. (FAFG, 1998, p.18)

Según los estudios realizados por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala, en el parque murieron alrededor de 34 personas, además de decenas más que perdieron la vida posteriormente a causa de heridas de bala o ahogadas en el río Polochic al intentar huir. Más tarde, los cuerpos fueron recogidos del parque y arrojados a un camión de carga que los trasladó a un costado del cementerio municipal, donde se cavó una fosa común en la que fueron depositados los cadáveres. Todo esto se llevó a cabo con el apoyo de los finqueros de la zona, quienes facilitaron una pala mecánica para excavar la fosa. Esa noche, y durante las semanas siguientes, se implantó en Panzós un virtual estado de excepción, pues la comunidad fue cercada y controlada por alrededor de 800 kaibiles y rangers comandados por el coronel Valerio Cienfuegos (El Imparcial, 2 de junio de 1978), disolviéndose los poderes civiles y cancelándose el uso del espacio público (FAFG, 1998, p. 19). Las torturas, desapariciones y asesinatos selectivos por parte del ejército y escuadrones de la muerte asolaron la región durante un largo tiempo.

Esta masacre produjo un impacto profundo en la sociedad guatemalteca, sobre todo entre distintos sectores de izquierda, progresistas y religiosos. Si bien es cierto que ya se habían registrado otras masacres en años anteriores, esta fue particularmente masiva, brutal y pública, por lo que recibió una importante atención mediática nacional e internacional. Además, movilizó a la sociedad guatemalteca que organizó protestas multitudinarias en la capital. A la luz del desarrollo posterior de la guerra, esta masacre parece una suerte de preludio de la política de exterminio y tierra arrasada desatada años después por Efraín Ríos Montt. Por ello, la masacre de Panzós ocupa un lugar central en la memoria colectiva de la guerra guatemalteca, aunque su significado es plural y se ha ido transformando con el transcurrir del tiempo como se verá en los siguientes apartados con el estudio de la lírica y el cuento.

### Literatura y memoria

Las primeras prácticas de memoria en torno a la masacre de Panzós fueron impulsadas por las organizaciones de izquierda revolucionaria, por lo que solían tener un marcado tono heroico. En aquellos años esta atrocidad no *podía* interpretarse como una derrota o una crisis de derechos humanos, sino que *debía* asimilarse como un aliciente para proseguir en el camino de la revolución. Tal

interpretación se hallaba plasmada insistentemente en los desplegados, comunicados, publicaciones y creaciones literarias emitidas por las organizaciones y sus simpatizantes en los meses y años siguientes a la masacre<sup>2</sup>.

Probablemente fue en las manifestaciones líricas (poesía, canto y prosa poética) en donde se expresó con mayor consistencia lo que podríamos llamar una *memoria elegiaca* de la masacre, por su tono de lamento y reivindicación. Por ello, la poesía y la música son una rica fuente para el estudio de las primeras elaboraciones simbólicas de la masacre y, en específico, de los muertos. A través del estudio de los recursos y figuras poéticas de estas composiciones se puede acceder no sólo a las posturas políticas de las organizaciones y autores sino también a lo que Enzo Traverso ha denominado el "el paisaje mental y emocional de la izquierda" (Traverso, 2017, p.16)<sup>3</sup>.

En lo que sigue se examinarán poemas y canciones populares escritos por militantes y simpatizantes de diversas organizaciones de izquierda en torno a lo sucedido en Panzós, con el objetivo primordial de explorar la dimensión subjetiva y sensible del discurso de memoria impulsado por la izquierda, en particular por la izquierda revolucionaria, durante los primeros meses y años que siguieron a la masacre. Posteriormente se analizarán creaciones elaboradas también por autores comprometidos políticamente pero que ofrecen una visión más matizada y compleja de la masacre, en particular en momentos históricos en los que la revolución parecía ya derrotada o imposible.

Antes de comenzar, es preciso señalar algunas particularidades del corpus. La mayoría de los poemas y canciones recabados fueron escritos entre 1978 y 1981, y difundidos a través de desplegados periodísticos, publicaciones de las organizaciones, mantas utilizadas en movilizaciones y panfletos distribuidos de mano en mano. Por lo general, se trata de composiciones anónimas o firmadas por las propias organizaciones, por lo que puede asumirse que, más que productos de una inspiración individual, constituyen recursos que formaban parte del repertorio de prácticas estéticas concebidas por militantes y simpatizantes de distintas agrupaciones para sensibilizar y tomar posición frente a los sucesos de actualidad.

En aquel período, para la mayoría de las organizaciones de izquierda revolucionaria latinoamericanas el arte era una herramienta poderosa para la

<sup>2</sup> En 1979 el Centro de Investigaciones de Historia Social (CEIHS) recopiló los comunicados y desplegados periodísticos emitidos por decenas de organizaciones sindicales, campesinas, estudiantiles y religiosas. Los documentos pueden consultarse en (CEIHS, 1979).

<sup>3</sup> En otra investigación (2016) en la que explora la manera en que las derrotas de la izquierda son retratadas a través del cine, el historiador italiano sostiene que estas prácticas estéticas permiten acceder a la dimensión subjetiva del pasado, pues en ellas no se busca describir lo que realmente pasó, sino transmitir una experiencia subjetiva del tiempo pretérito. Ellas son abordadas por Traverso como barómetros de la conciencia de la izquierda que le permiten escudriñar en los dilemas que ésta ha tenido en lo tocante a la manera de abordar sus propias derrotas. Sin duda, la poesía escrita por artistas u organizaciones políticamente comprometidos también puede abrir esa rendija al paisaje mental y emocional de la izquierda ante las atrocidades.

difusión de ideas y la propaganda política: el arte, siguiendo los postulados comunes de la teoría estética marxista, debía estar al servicio de la causa. Desde luego, había distintas corrientes, desde las más ortodoxas que consideraban al arte un simple dispositivo de propaganda que debía reflejar la realidad del pueblo al estilo del realismo socialista soviético, hasta las expresiones más vanguardistas y experimentales en la senda del constructivismo ruso, el surrealismo de Bretón o el cine de Dziga Vertov, pasando por las posturas maoístas para las que el arte y la cultura debían ser un frente primordial en la lucha revolucionaria entendida como una revolución cultural<sup>4</sup> o la muy influyente figura romántica del guerrillero-poeta guevarista<sup>5</sup> o sandinista.

Este artículo cierra con el análisis de dos composiciones que desestabilizan la regularidad discursiva observable en el corpus antes señalado, por un lado, se explora una extensa composición lírica del poeta Edwin Cifuentes publicada en 1992 y por otro una densa minificción del escritor José Barnoya García aparecida en 1984 en un libro significativamente titulado *Panzós y otras historias*. En ambos trabajos, cuyos autores también eran simpatizantes de la izquierda, se observa la *emergencia* de una interpretación de la masacre más compleja y cargada de matices que introduce una discontinuidad con respecto a los escritos precedentes. El examen de estas dos piezas atípicas y tardías, así como de otra más reciente de la hondureña Helen Umaña, permite formular preguntas e interpretaciones críticas en torno al repertorio cultural del que disponían las organizaciones de izquierda para asimilar y simbolizar la masacre de Panzós, así como sus paulatinas transformaciones.

### **Elegía y Épica. Las primeras composiciones**

Dos días después de la masacre algunas agrupaciones religiosas organizaron una misa en honor de los muertos, celebrada en una iglesia del centro de la Ciudad de Guatemala. Alrededor de 1000 miembros indígenas del Comité de Unidad Campesina (CUC) -una organización con raíces cristianas y dirigencias mayas estrechamente vinculada al EGP (Grandin, 2007, p.346)- abarrotaron el recinto para honrar a los caídos. Esa misma noche, según relata Greg Grandin (2007,

---

<sup>4</sup> Una de las expresiones más claras de esta perspectiva en América Latina fue la intensa actividad cultural que desarrolló el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso entre sus militantes, sobre todo al interior de los centros penitenciarios.

<sup>5</sup> Algunos poetas comprometidos que se pueden destacar en este período son el argentino Juan Gelman, en particular por sus composiciones épicas dedicadas a los revolucionarios cubanos en los años sesenta, cuando militaba en las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) argentinas. En Centroamérica esta sensibilidad poético-política tuvo representantes destacados como Otto René Castillo, militante de las FAR guatemaltecas asesinado por el ejército en 1967, el sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal y militante del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) o el poeta salvadoreño Roque Dalton, militante del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), juzgado y ajusticiado por sus compañeros de lucha en 1975, entre otros.

p.275), un miembro anónimo del CUC escribió un corrido titulado “Las cien flores” en honor a los caídos, una canción que con el tiempo se ha convertido en una de las composiciones musicales más reconocidas de la CUC. Este corrido escrito y cantado al estilo de los populares corridos mexicanos que relataban historias heroicas de revolucionarios y forajidos<sup>6</sup>, fue probablemente la primera composición lírica escrita en memoria de los campesinos asesinados y también una de las que más ha perdurado. Este corrido narra de manera concisa los acontecimientos, incorporando elementos contextuales y esbozando características tanto de los perpetradores como de las víctimas:

El 29 de mayo  
mataron cien inocentes  
la sangre corrió a torrentes  
en el parque de Panzós.  
Los patrones y soldados  
cayeron como fieras  
sobre humildes campesinos  
que reclamaban la tierra.  
Hombres, niños y mujeres  
600 gentes bajaron  
con paz en el corazón  
con el derecho en la mano.  
Entraron juntos al parque  
la trampa estaba tendida  
todita la autoridad  
estaba bien escondida.  
Los campesinos intentan  
el diálogo comenzar  
con el rico cabecilla  
y el capitán militar.  
La respuesta que reciben  
son los primeros disparos  
contra pechos campesinos  
que caen atravesados.

---

<sup>6</sup> Vale resaltar que este tipo de música popular mexicana tenía un lugar importante en el universo cultural popular guatemalteco. Asimismo, es de destacar que esta variante politizada del corrido también se encontraba presente en el repertorio cultural de la izquierda gracias a composiciones como las de la cantautora Judith Reyes quien en 1977 editó el disco *Canción al guerrillero* que incluía un corrido en honor de los guerrilleros guatemaltecos en el que se ensalzaba la decisión de lanzarse al combate “para vencer o para morir”. Asimismo, es relevante considerar que hacia finales de los setenta, en particular entre la izquierda universitaria guatemalteca, la música ocupaba un lugar destacado en la formación de identidades políticas, como lo muestra Virgilio Álvarez Aragón en su estudio sobre la relevancia de la música para las organizaciones estudiantiles como la AEU -Asociación de Estudiantes Universitarios- de la Universidad de San Carlos (Álvarez, 2014, p. 166-188).

La sangre de los caídos  
enciende a los más dispuestos  
que se lanzan decididos  
a enfrentar a los soldados.  
Caen hombres, caen niños,  
mujeres en la masacre  
el parque de ha convertido  
en grande río de sangre.  
(CUC, 2008, en línea)

El relato se ajusta a la información disponible durante los primeros días tras la masacre, destacando una cantidad simbólica de muertos (100) que si bien no calza con la cifra real sí ofrece una idea de la masividad de las muertes. El 100 es un número simbólico que volverá a aparecer en composiciones posteriores. Resulta significativo el retrato colectivo que se ofrece de las víctimas las cuales son caracterizadas como hombres, mujeres y niños campesinos, inocentes, pacíficos y apegados al derecho, que, tras el inicio del ataque por parte de los militares intentaron reaccionar, pero cayeron abatidos. Este retrato colectivo contrasta con el que intentaba difundir el estado en esos días según el cual los campesinos eran violentos y fueron los iniciadores de un enfrentamiento en el que los militares tuvieron que actuar en legítima defensa.

Por otro lado, es de resaltar que a pesar de que el CUC estaba integrada principalmente por indígenas y de que la organización fue pionera en reivindicar dicha identidad como parte de su posicionamiento, en el corrido no aparece esta identificación cultural, sino que se les identifica como campesinos. Esta ausencia probablemente se debe a que en aquel momento el campesino era un sujeto más legible para la izquierda marxista que identificaba al trabajador agrícola sin tierra como un aliado fundamental de la lucha revolucionaria, sobre todo a la luz de las experiencias asiáticas. Además, identificar a las víctimas como campesinos permitía mantener el foco de atención en que se trató de una masacre vinculada al viejo problema de la tenencia de la tierra en Guatemala <sup>7</sup>. Sin embargo, la decisión o incapacidad de ver el factor étnico como elemento explicativo de la masacre impidió a ésta y muchas organizaciones avizorar lo que venía: una política genocida contra la población maya impulsada desde el estado. Por otra parte, los perpetradores son apenas esbozados, aparecen casi como una entidad

---

<sup>7</sup> Una aguda problemática que recorre todo el siglo tras la derogación de la Reforma Agraria impulsada por Jacobo Árbenz en la década del cincuenta. Cabe puntualizar que el tema indígena estaba al margen del debate revolucionario, de hecho, en numerosas organizaciones religiosas progresistas, estudiantiles y populares, así como en el EGP y en menor medida en el PGT, la cuestión indígena había suscitado ya debates y posicionamientos tanto por parte de mestizos como de los propios indígenas militantes. A pesar de ello, el problema racial entre indios y ladinos se solía considerar una “contradicción secundaria” en un momento en el que lo que se reivindicaba políticamente en el ámbito rural era la lucha por la tenencia de la tierra, es decir, una lucha en la que el actor legítimo y legible era el campesino sin tierra frente a los hacendados y otros beneficiados por la derogación de la recordada Reforma Agraria de Árbenz.

abstracta mediante la metonimia de la “autoridad” (que estaba “bien escondida”) y la comparación con “la fiera”. Además, el corrido explicita la alianza entre el ejército y la burguesía local representada por “el rico cabecilla” y “los patrones”.

En las estrofas finales el corrido adquiere un tono sacrificial y sacralizador de las víctimas expresado primero a través de la metáfora del florecimiento y más adelante mediante la figura de las antorchas:

En el parque de Panzós  
han florecido cien flores  
en la lucha campesina  
hay otros cien corazones<sup>8</sup>.  
Cien antorchas que iluminan  
el sendero y el camino  
de la lucha organizada  
de todos los campesinos. (CUC, 2008, en línea)

A través de estos recursos poéticos en el corrido se opera una reelaboración simbólica de la muerte que transforma un acontecimiento doloroso en un signo del porvenir. Gracias a esta suerte de resurrección política los muertos renacen como flores<sup>9</sup> o antorchas que señalan el camino de las luchas campesinas. De este modo en la composición lírica la vida no se pierde, sino que permanece como aliento colectivo. Para esta y otras organizaciones, preservar y transmitir una memoria heroica de los asesinados era una tarea política de primer orden pues al convertir a los asesinados en héroes o mártires a la espera de la resurrección su muerte adquiriría un sentido distinto e incluso opuesto al objetivo aterrador y desmovilizador del Estado. Esta narrativa de resurrección era común en los documentos y comunicados del CUC en aquellos años. Por ejemplo, un año después de la masacre la organización emitió un comunicado de conmemoración que concluía con la siguiente arenga: “La sangre de cada mártir ha hecho grande nuestra esperanza y ha abonado nuestra firme decisión”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Otra versión de la estrofa dice “En la Plaza de Panzós cien flores han sido plantadas y en la lucha de los campesinos ahora hay otros cien corazones” (Grandin 2005, p. 227). Es muy probable que la letra del corrido haya experimentado múltiples modificaciones fruto de la tradición oral a través de la que se difundió.

<sup>9</sup> Las flores han sido una figura cardinal en la construcción de la simbología de izquierdas en Guatemala. Un ejemplo significativo fue la procesión fúnebre conocida como la Marcha de los Claveles Rojos, realizada a raíz del asesinato del estudiante Robin García asesinado a mediados de 1977. En aquella manifestación pública de luto los claveles rojos se convirtieron en signos de la politización del duelo, magnificados por el trabajo fotográfico de Mauro Calanchina (González y Vázquez, 2014, en línea). Desde una perspectiva cultural más amplia la metáfora de las flores arrancadas en alusión a las personas caídas se encuentra ya en una conocidísimo dicho de izquierdas usualmente atribuido a Pablo Neruda: “podrán arrancar todas las flores, pero no podrán detener la primavera”.

<sup>10</sup> En composiciones muy posteriores se preserva esta interpretación, tal es el caso de la canción “La Ley del Xhibalba” -también del CUC- en la que a la distancia la organización recuerda nuevamente la voluntad sacrificial de los campesinos asesinados en Panzós, ahora significativamente representados como mayas Q'eqchi': “...En los años 70 la masacre de Panzós

Este corrido tuvo una importante repercusión nacional e internacional gracias a las redes internacionales tejidas por la izquierda guatemalteca, en particular con diversas organizaciones cristianas, progresistas y defensoras de derechos humanos del norte global. Estas organizaciones difundieron masivamente los sucesos de Panzós en distintos foros y publicaciones en las que era notoria la influencia de la narrativa elaborada por organizaciones como el CUC. Por ejemplo, en 1984 "Luisa Frank" (un pseudónimo, adoptado probablemente por una misionera norteamericana residente en Guatemala) y el sacerdote y teólogo estadounidense Philip E. Wheaton publicaron el libro *Indian Guatemala. Path to liberation: the role of Christians in the Indian process* (Frank y Wheaton, 1984)<sup>11</sup>, en el que destacaban el acompañamiento de miembros de la iglesia a las organizaciones indígenas y campesinas guatemaltecas, la publicación incluía una versión bilingüe del corrido ilustrado con un dibujo expresionista que condensa el sentido teológico de la composición lírica. En el dibujo aparece una mujer vestida de negro acucillada con las manos en el rostro frente el cadáver desnudo de un hombre de cuyo torso acribillado brotan flores, en una clara alusión al corrido, pero también a la escena cristiana de La piedad en la que la Virgen María se lamenta frente al cadáver de su hijo Jesús, antes de que éste se eleve en resurrección.

**Figura 1**

*Houndred Flowes*



*Nota.* Ilustración en blanco y negro, tomada de (Frank y Wheaton, 1984).

por gobierno, militares, que quieren la transversal allí murieron niños, allí murieron mujeres, allí murieron hombres por defender la santa tierra. Más de cien quekchíes, ofrendaron su vida por todos los demás”.

<sup>11</sup> Editado por EPICA (Ecumenical Program on Central America and the Caribbean), una pequeña organización de cristianos progresistas fundada en 1960 en la ciudad de Washington por el propio sacerdote Wheaton.

Otras representaciones similares se produjeron en Guatemala inmediatamente después de la masacre. Tras conocerse lo sucedido en la capital se organizaron dos multitudinarias manifestaciones de repudio encabezadas por organizaciones estudiantiles, sindicales, religiosas, campesinas y populares. En estas manifestaciones realizadas el primero y el ocho de junio los participantes mostraron su indignación mediante mantas en las que se puede detectar la emergencia de algunas de las primeras simbolizaciones públicas de la masacre. El uso de mantas comenzó a popularizarse en Guatemala desde los años setenta gracias a los sindicatos que solían elaborarlas luego de largas discusiones entre los trabajadores en las que se discutía qué frase e imagen debían llevar para transmitir los mensajes de forma efectiva (Levenson, 2007, p. 153-155). Estas mantas finalmente llevaban inscritas frases incendiarias y provocadoras, a veces acompañadas de las siglas de la organización o dibujos, aunque cada organización tenía su propio estilo.

En la multitudinaria manifestación del ocho de junio el contingente de la Central Nacional de Trabajadores (CNT) -la organización sindical más importante de la época- portó una manta rectangular con una pintura figurativa en la que aparecía un grupo de campesinos muertos tendidos sobre la tierra, todos con un brazo extendido, algunos con el puño cerrado mientras que otros tenían una mano abierta de la que caían pequeñas semillas, a un costado figuraba un par de militares de quienes sólo se alcanzan a ver sus piernas enfundadas en botas y uniformes de campaña, así como el cañón de una ametralladora.

## Figura 2

### *Pancarta política*



*Nota.* Fotografía de la manifestación del 8 de junio de 1978, tomada de (CEIHS, 1979, s/p).

En el extremo izquierdo de la manta se incluyó además un pequeño poema firmado por la CNT:

Cien gritos de justicia  
Cien lamentos de vidas ametralladas  
semilla ensangrentada  
en el surco de la tierra  
Tuyo será el amanecer  
Compañero, si con tus manos  
lo conquistas. (CEIHS, 1978, s/p)

Se trata de un temprano intento de representar con dignidad a los caídos en la masacre pues hasta ese momento la única imagen de los muertos era una borrosa fotografía en la aparecían despiadadamente amontonados –como deshechos– sobre la parte trasera de un camión de carga. La pintura y la breve composición poética tejían una memoria de la masacre cargada de un dramatismo que contrastaba con las asépticas descripciones difundidas por el gobierno y algunos medios de comunicación. Por su parte el poema abre con el recurso retórico de la repetición (“cien gritos/cien lamentos”) a través del que se enfatiza la magnitud de la violencia asesina. Pero lo que cae por la acción de la metralla no es sólo un cadáver sino también una semilla ensangrentada (como las que en la pintura brotan de las manos de los muertos) que va hacia un surco en donde habrá de germinar. La figura de la semilla sirve para indicar una esperanza tras la atrocidad pues si ésta germina tales muertes no habrán sido en vano. ¿Por qué una semilla? Porque alude a una resurrección vinculada al mundo campesino al que pertenecían los asesinados. La sangre no la contamina, sino que la nutre y le da vida. El poema cierra con un exhorto a los vivos; el amanecer, como metáfora del cambio, no se espera, sino que se construye con la fuerza corporal simbolizada a través de las manos conquistadoras.

Así, el poema que comienza con un tono elegíaco en el que se lanza un lamento por los muertos, inmediatamente cambia de entonación hasta culminar con un llamado a la épica que deberá construirse más allá del espacio poético. Esta retórica en la que el duelo o la lamentación da paso a los exhortos de combate era común entre las organizaciones de izquierda de aquel período, sobre todo tras la oleada de detenciones, torturas y asesinatos que sufrieron las organizaciones urbanas durante los años setenta, lo que en varios casos les hizo también radicalizar sus posicionamientos. Tal fue el caso de la propia CNT, una organización de raíces democratacristianas que paulatinamente se radicalizó hasta vincularse con las FAR (Figuerola, 2011, p.57). Esta mezcla de ideas comunistas y cristianas es palpable en el poema en el que los motivos cristianos del sacrificio y la salvación están entreverados con los ideales comunistas del levantamiento revolucionario como redención del proletariado.

En aquellas marchas de junio del 78, además de pancartas y mantas, algunas organizaciones también repartieron panfletos y pequeñas publicaciones para difundir sus posicionamientos frente a la masacre. Entre ellos se halla la siguiente composición poética firmada por el Sindicato de Trabajadores de la

empresa Centroamericana de Vidrios S.A. (CAVISA), afiliado a la Federación Autónoma Sindical Guatemalteca, (FASGUA):

Cuando su cuerpo  
baja exánime a la tierra  
que lo cubre ambiciosa,  
no digáis que reposa,  
pues por la patria  
en pie resplandece y trabaja

Ya nadie habrá que pueda parar su corazón  
unido y repartido,  
no digáis que se ha ido,  
¡su sangre numerosa junto a la patria queda!

El pueblo avanza  
como inmenso río  
y hay que aguantarle  
en sus impulsos fieros.

Marchan de la mano  
los obreros, campesinos  
pobladores y estudiantes  
¡y la victoria se vislumbra!

Los que escriben con su sangre  
la palabra libertad  
florecerán  
en la primavera  
de un nuevo amanecer.

¡Seguimos vuestros pasos, vuestro ejemplo! (CEHI, 1979, s/p)

Lo primero que debe destacarse de este poema es que se trata de un reensamblaje, una suerte de collage literario, pues las dos primeras estrofas pertenecen al poema "La sangre numerosa" de Nicolás Guillén, publicado en 1961 con motivo del asesinato de un joven combatiente cubano. Estas estrofas, en las que Guillén describe la resurrección patriótica de un joven asesinado, funcionan como punto de partida para las estrofas originales que siguen, en las que CAVISA señala el contenido sociohistórico de dicha resurrección: se nos revela un estallido social multitudinario en el que habría de cumplirse uno de los anhelos centrales de la izquierda revolucionaria centroamericana de ese momento: la alianza entre la clase obrera y el estudiantado con el campesinado. Según esta visión poética, la resurrección será colectiva y fluida, pues los cuerpos se fundirán en un río violento y desmesurado al que habrá que "aguantarle en sus impulsos fieros". ¿A

qué alude esta línea en un contexto de confrontaciones violentas entre las fuerzas del Estado y las organizaciones guerrilleras? Una interpretación plausible es que se trata de una justificación poética de los excesos o crueldades que pudieran cometerse en nombre de la causa.

En la última estrofa establece una semejana entre el derramamiento de sangre y el acto de escribir mediante el que se le asigna un nuevo significado a las muertes violentas: los muertos no han caído en vano, por el contrario su muerte se inscribe en la historia de una revolución épica que tarde o temprano triunfará como la primavera y, con ella, florecerán también los caídos. Finalmente, en la línea de cierre el yo lírico exclama “seguimos vuestros pasos, ¡vuestro ejemplo!”, ¿quién es el *nosotros* que levanta una promesa a los muertos?, se trata de los militantes sindicales y en general la izquierda revolucionaria guatemalteca. Por último, hay que detenerse en la metáfora de la “primavera” que refiere obviamente a una promesa de florecimiento, pero que para la conciencia política guatemalteca también evoca una suerte de *futuro anterior*, porque en Guatemala la primavera ya ocurrió con la revolución de octubre, pero fue cancelada con el golpe de estado de 1954.

En esta composición la atrocidad es resignificada de modo que las vidas perdidas no parecen definitivamente arrasadas pues los muertos aguardan por la resurrección política. Por ello, en última instancia, en este poema la memoria opera como un exhorto al levantamiento popular, pues sólo a través de él los muertos podrán salvarse de la desaparición definitiva. En este sentido, la cita del poema de Guillén adquiere un nuevo significado pues al ensamblarse en una composición que alude a la realidad guatemalteca de 1978 anuncia además un pasado que está por venir; el de la patria liberada ya establecida en Cuba pero que en Guatemala *aún* no se realiza.

El estilo beligerante de esta composición obedece a la orientación que en ese momento sostenía el Sindicato de CAVISA, el cual se destacó, desde sus inicios en 1967 (Albizures y Ruano, 2009, p. 236), por su combatividad, acentuada luego de su vinculación con los comunistas de la FASGUA, una federación sindical ligada al PGT (Figueroa, 2010, p. 53). Por otra parte, el lamento enardecido por los caídos expresado en el poema no parece provenir de un recurso dramático abstracto sino de la experiencia colectiva de los agremiados de CAVISA quienes también sufrieron en carne propia la represión y el asesinato; aún permanecía fresca la memoria de Gonzalo de Jesús López Roldán, trabajador asesinado el 23 de agosto de 1976, cuando el sindicato discutía con la empresa por un pacto colectivo (Albizures y Ruano, 2009, p. 238).

El tono elegíaco e *insu(r)reccional* de estos poemas no era excepcional. Por el contrario, las nociones de muerte heroica y resurrección política formaban parte de un repertorio de imágenes comunes entre diversos sectores de la izquierda guatemalteca. Además de los desplegados en periódicos, en las marchas del 1 y 8 de junio abundaron mantas y pancartas cuyas consignas compartían esta misma retórica en la que las alusiones a la sangre y la

resurrección eran frecuentes. Algunos ejemplos recabados de pancartas y mantas: "¡Gloria a los mártires de Panzós, su sangre abona el camino del triunfo de la lucha popular!", "Soldado. Recuerdate, naciste, creciste con la sangre de una madre, ahora sos un cruel asesino ¿por qué? Porque asesinaste a las madres en Panzós, al servicio de los ricachones." y "Mártires kekchies de Panzós, vivirán en nuestra lucha" (CEHIS, 1979). La marcha del 8 de junio estuvo cargada de una atmosfera de luto político en la que abundaban las referencias martirológicas debido a que se conmemoraba también el asesinato del profesor y abogado laborista Mario López Larrave, perpetrado un año antes en la Zona Cuatro de la capital guatemalteca. Su rostro figuró en algunas pancartas en las que en ocasiones se le calificó como un "mártir del pueblo".

**Figura 3**

*Manifestación en la ciudad de Guatemala*



*Nota.* Fotografía tomada de (El Gráfico, 9 de junio de 1978, p. 5.).

### **Efemérides subversivas. Las composiciones líricas de comienzos de los ochenta**

Durante la primera mitad de los años ochenta el estilo elegíaco, en su doble sentido de lamentación y exhorto político, siguió presente en buena parte de la poesía difundida por organizaciones de izquierda, sobre todo entre aquellas de raíces cristianas vinculadas a la teología de la liberación, en cuyas composiciones sobre la masacre aparecen además motivos martirológicos y sacrificiales. Por ejemplo, en mayo de 1981 la Comisión Internacional del Comité Pro-Justicia y Paz

<sup>12</sup> publicó en su órgano de difusión *Pensamiento Cristiano* el siguiente poema titulado “Inspiración a nuestros mártires de Panzós” para conmemorar los 3 años de la masacre:

Tierra, tierra decían en silencio sus pensamientos y  
Sus bocas, hambrientas y moribundas, mientras sus corazones  
Latían apresurados al llegar a la cumbre de su caminata,  
El parque de Panzós.

Reina el silencio y la soledad en el parque de la pequeña ciudad  
Testigo de aquellos inditos descalzos y flacuchos,  
Pero decididos y valientes como siempre.  
Mientras cuatro paredes y el silencio eran testigos  
De las fieras, que esperan su presa en la soledad para  
Atacarlo de sorpresa con sus garras y colmillos  
De hierro para degollarlo.

Y de repente, el rugido de las ametralladoras y  
Fusiles, expulsan cientos de balas, contra pechos  
Indefensos, mientras los corazones y pensamientos se  
Convierten en gritos de terror, desesperación y masacre.

Ja, ja, ja, ríe y grita irónicamente el rico cabecilla  
Y el capitán militar, hoy tendrán tierra para siempre  
No sólo para pisar, sino para cargar cientos de hectáreas,  
Indios brutos, haraganes, subversivos, comunistas.

Todo ha quedado teñido de rojo, el río Polochic  
Lleva la sangre de los kekchies a las tierras  
De los quiches, kakchiqueles, mames, achis, tzutuhiles  
Y ladinos pobres, que se levantan en fuerza.

Fuerza protegida y refrescada por las trincheras y faldas  
De los volcanes y ríos, que tiemblan y retumban ante tantas cabezas  
claras,  
Corazones solidarios y puños combativos, saludados por el

---

<sup>12</sup> El Comité Pro-Justicia y Paz fue una organización cristiana cercana a la teología de la liberación (Levenson, 2007, p. 159), creada en 1977 por iniciativa de un sacerdote y dos laicos con el objetivo de asesorar a las organizaciones de izquierda en materia jurídica enfocada principalmente a los Derechos Humanos. Tras la masacre de Panzós su relación con las organizaciones populares se hizo más estrecha, en particular con el CUC, también de raigambre cristiana pero cuyo trabajo se avocaba al mundo rural, mientras que el Comité operaba fundamentalmente en la ciudad.

Quetzal que alza en su vuelo de libertad. (Pensamiento Cristiano, mayo de 1981, s/p)

En esta composición firmada con las iniciales A.C. aparece nuevamente el tropo de la sangre y la figura del mártir, presentes en composiciones anteriores. Por otro lado, el poema también contiene algunos elementos novedosos que traslucen una ligera pero significativa variación en la elaboración simbólica de la masacre. El primero de ellos es que el Yo lírico presta más atención al perpetrador quien aparece como un ser monstruoso, una bestia demoníaca dotada de garras y colmillos de hierro que además posee una metralla que ruge. La crueldad de los ejecutores es acentuada por la burla; en el poema el terrateniente y el capitán se carcajean frente a los muertos. Así, los asesinos aparecen como seres indignos, bestiales y codiciosos que matan sólo para enriquecerse, ellos son el enemigo de clase.

El segundo elemento disruptivo de este poema está en la manera en que caracteriza a las víctimas; en esta composición los muertos no son sólo definidos como campesinos sino como mayas Q'eqchi' cuya sangre corre por los cauces del río Polochic hasta bañar las tierras de sus hermanos los quichés, los cakchiqueles, los mames, los achis, los tzutuhiles y finalmente los ladinos pobres. El mensaje que trae la sangre es sólo audible para sus semejantes: los otros pueblos indígenas igualmente oprimidos, así como a los mestizos pobres, hermanados en la miseria<sup>13</sup>. Mediante esta imagen el poema apunta a la fuerte carga colonial y racista de la masacre, así como a lo antiguo de las heridas infringidas contra estos pueblos, un aspecto que era pasado por alto en las primeras composiciones poéticas. El poema cierra, como el resto, con una visión del porvenir en el que la ansiada revolución estallarla en forma de la alegoría patriótica de un quetzal alzando el vuelo.

Uno de los primeros *poetas profesionales*<sup>14</sup> que registraron la masacre de Panzós en su obra literaria fue Marco Antonio "El Bolo" Flores, escritor que a comienzos de los ochenta ya contaba con una prestigiosa y prolongada trayectoria dentro de las letras guatemaltecas, entre la que destaca su novela *Los compañeros* (1976), una obra central sobre la guerrilla de los años sesenta. "El Bolo" Flores era además un escritor que desde su juventud estuvo vinculado con la izquierda revolucionaria e incluso militó en las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), condición que lo obligó a huir del país en más de una ocasión. A comienzos de los ochenta Flores mantenía su simpatía con la izquierda, aunque guardaba cierta distancia y se dedicaba principalmente al periodismo y la literatura.

<sup>13</sup> El tropo de la sangre era común en la retórica de esta organización. Ya en un comunicado del 3 de junio de 1978 escribieron al final de un comunicado: "La sangre de los mártires de Panzós es semilla de esperanza por las justas luchas del pueblo" (CEHIS, 1979, p. 79).

<sup>14</sup> Es decir, que eran conocidos públicamente por su trabajo poético y que pertenecían a lo que Ángel Rama llamó la "ciudad letrada" guatemalteca.

En el marco del primer aniversario de la masacre en la Embajada de España en la que murieron quemadas 37 personas a manos de la policía guatemalteca (enero de 1980), Flores escribió un extenso poema titulado “El Saqueo (Informe para el futuro)” en el que compendia pormenorizadamente una larga lista de atrocidades perpetradas contra el pueblo guatemalteco desde el período colonial hasta 1980. Entre las masacres y asesinatos presentadas en orden cronológico aparece, casi a modo de balazo periodístico, la masacre de Panzós:

Cien kekchíes masacrados en Panzós cuando protestaban  
por el despojo de sus tierras, el 29 de mayo  
de 1978.

Tras esta mención, la relación de crueldades se extiende unas líneas más, dando cuenta de los miles de asesinatos perpetrados en pequeños municipios como Uspantán, Sololá, Nebaj o Comalapa, hasta llegar a la masacre de la Embajada de España de enero de 1980. El poema concluye con un mensaje para el futuro:

Por todo el país se desparramaron sus voces insepultas  
y sus cuerpos saqueados de la vida.  
Éstos son sus nombres y sus señas, que enumeramos  
para que no se olviden,  
para que no se pierda su paso por la tierra.

66

Para comprender la melancolía que tiene el poema hay que recordar que fue escrito en uno de los momentos más cruentos de la guerra guatemalteca, en el que la violencia se tornó abiertamente genocida. A pesar de ello, no se trata de un escrito de derrota sino de un llamado a preservar, en medio de la tempestad, la memoria de aquellos que por su condición o su ideología fueron arrasados. Es un Informe para quienes continuarán en la lucha, es una carta “para el futuro”. Esta suerte de melancolía revolucionaria se encuentra presente también en otros poemas suyos de esa época, como en “Ofensiva General” (1981), en el que recuerda a su amigo Otto René Castillo a la luz de la ofensiva general lanzada por el FMLN en El Salvador el 10 de enero de ese año.

En el ámbito de la música el cantautor César Dávila, también cercano a las organizaciones de izquierda revolucionaria, grabó a comienzos de los ochenta la canción “Cuando salgas, pueblo mío” en la que también alude a la masacre de Panzós. En sus estrofas finales la canción esboza la imagen de un porvenir mejor al que sólo se puede llegar mediante la acción colectiva del pueblo:

Vengarás la sangre derramada  
Por tus hijos que murieron antes.  
Y cantarán las alamedas

Con la gente de Panzós  
Y tus hijos campesinos  
Serán una sola voz.

En esta composición que contiene algunas líneas que recuerdan la afamada canción “Yo pisaré las calles nuevamente” (1976) de Pablo Milanés sobre el golpe militar en Chile, la sangre aparece nuevamente como metonimia para aludir a violencias inolvidables que deberán ser vengadas; según esta interpretación sólo la venganza como acto de violencia salvífica unificará a los hijos campesinos que serán “una sola voz”<sup>15</sup>. El motivo de la sangre como efluviio extensivo que alimenta a los que luchan era común en la sensibilidad estética de la izquierda revolucionaria de la época. Es como si los militantes necesitaran o se regaran también con la sangre de los caídos para sobrevivir, así lo expresó el influyente poeta guerrillero Otto René Castillo, asesinado en Guatemala en 1967: “Amo a la gente sencilla de mi pueblo, porque son sangre que necesito, cuando sufro y me desangro”. ¿Por qué la sangre? porque es una imagen expresiva que puede aludir tanto a la fuerza vital y al origen de clase como a la muerte violenta. Vale recordar que una de las consignas que se coreaban por esos años en Guatemala era precisamente “porque el color de la sangre jamás se olvida, los masacrados serán vengados”. La sangre en la semántica de la izquierda revolucionaria de la época cumplía un papel simbólico de primer orden pues generaba una imagen infamante destinada a perdurar en el recuerdo y al mismo tiempo evocaba uno de los símbolos máximos del cristianismo: la sangre del mártir cuya muerte purifica al pueblo.

### **Sobre el sentido y la función de la lírica revolucionaria**

Como se puede observar, las composiciones líricas estudiadas comparten una retórica común, más allá de los matices y particularidades que las organizaciones pudieran tener en el plano de la acción política concreta. La memoria que en ellas se construye se puede inscribir en el género de la elegía en su sentido clásico, cuyo contenido original era, en palabras de Giorgio Agamben, “el lamento – lamento fúnebre, según las noticias más antiguas. Y, sin embargo, las primeras elegías conservadas en la poesía griega tienen un contenido claramente político y son exhortaciones a dar la vida en defensa de la ciudad” (2006, p. 81). Para

---

<sup>15</sup> Resulta significativo que esta melodía fue compuesta después de que la memoria de Panzós animara una acción armada que puede interpretarse como una venganza política: el 14 de junio de 1978 una fracción del Partido Guatemalteco del Trabajo conocida como la COMIL ejecutó una acción militar que consistió en detonar bombas terrestres al paso de una camioneta de Policías Militares Ambulantes, asesinando en el instante a 23 de ellos. La acción fue reivindicada por esta facción del PGT a través de un comunicado en el que la llamó “Panzós Heroico”. Además de una acción de castigo, se trató de un trabajo de inscripción histórica a través del que la muerte de los campesinos no quedaba como una derrota más de las luchas populares sino como un acto heroico que habría servido para animar la lucha del pueblo.

lograr este tono las organizaciones recurrieron a una resignificación política de símbolos provenientes de la tradición mítica judío-cristiana como son la figura del mártir, la esperanza en la resurrección y la sangre purificadora.

Esta apropiación se explica en buena medida debido a la influencia que ejercían en aquel momento las agrupaciones religiosas cercanas a la Teología de la Liberación que participaban en organizaciones campesinas, sindicales y populares, además, estas referencias religiosas formaban parte de la religiosidad popular con la que crecieron muchos militantes. En palabras de Deborah Levenson:

Este culto al martirio tenía sus raíces en la cultura popular religiosa que glorificaba el sacrificio y honraba las imágenes del cuerpo sangrante de Cristo crucificado y de la abnegada María, que eran colgadas en paredes y colocadas sobre muebles de hogares y lugares de trabajo por toda la ciudad. (2007, p. 177)

Aunado a esto, la realidad política del país ofrecía cotidianamente imágenes infamantes en las que el estado imponía su poder mediante la crueldad y el suplicio sobre los cuerpos, prácticas que la religiosidad popular asimilaba a las historias de mártires de la cristiandad que defendieron su fe frente a poderes tiránicos. Como observa Giorgio Agamben, la expresión latina “testigo” está emparentada con el griego *mártys* (mártir). A partir de ello, continúa Agamben, “los primeros Padres de la Iglesia acuñaron el término *martyrium*, para indicar la muerte de los cristianos perseguidos que, de este modo, testimoniaban su fe” (Agamben, 2019, p.30), en este sentido un mártir lo es no sólo porque muere por su causa sino porque su propia muerte es la que completa el testimonio de su fe, de cierto modo es la muerte violenta la que *realiza* la misión del creyente. Tal interpretación de la muerte violenta atraviesa prácticamente toda la literatura hasta aquí revisada sobre la masacre de Panzós.

Los militantes laicos y urbanos también estaban atravesados por estas metáforas y símbolos: el marxismo ortodoxo contiene elementos que son fácilmente asimilables a la mística judeocristiana. El propio Marx escribió en 1871, a propósito de la represión a la Comuna de París, que “El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente celebrado como presagio glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera” (Marx citado en (Traverso, 2016, p. 33))<sup>16</sup>. Este tipo de alusiones martirológicas también formaban parte del repertorio de recursos éticos y simbólicos largamente fraguados de la izquierda latinoamericana, sobre todo entre organizaciones comunistas y anarquistas. Tal como observa Ricardo Melgar Bao,

---

<sup>16</sup> Versión libre en español, en el original “Working men’s Paris, with its Commune, will be forever celebrated as the glorious harbinger of a new society, its martyrs are enshrined in the great heart of the working class”.

esta “mitología política de los caídos” se hallaba diseminada a lo largo y ancho de la región latinoamericana gracias a que poseía una “eficacia simbólica en los imaginarios sociales en la medida en que se engarza con las tradiciones etnoculturales” (Melgar, 2008, p. 55).

En el caso guatemalteco, estas simbolizaciones de la muerte se hicieron más frecuentes a finales de los setenta, a medida en que aumentaban los asesinatos de activistas y militantes. Para Deborah Levenson, elaborar la memoria pública a partir de estos referentes de sobrevida permitía a los militantes “arrebatar y readueñarse de las muertes de sus compañeros a manos del Estado, que era el arma de este contra ellos y a convertirlas así en sus propias armas” (2007, p. 178), puesto que, al menos gracias las composiciones líricas, “los activistas asesinados estaban especialmente vivos y podían usar sus cuerpos lacerados por el estado en contra de éste” (p. 179)<sup>17</sup>.

Así, esta resignificación de ciertos elementos de la mitología judeocristiana permitía dignificar y honrar públicamente a los muertos, algo que el Estado les negaba. Por otro lado, también cumplía una función práctica, pues contribuía a fortalecer la unidad revolucionaria y a sumar nuevos militantes. En aquellos momentos de confrontación y de unificación guerrillera frente al Estado, la masacre no podía interpretarse como una derrota paralizante; por el contrario, debía inspirar, indignar y fortalecer el ánimo para redoblar la lucha. En este sentido, el arte —en particular la lírica— desempeñó un papel primordial en la transmisión de una memoria emotiva y heroica, útil para la organización política. Esta manera de concebir la función política del arte coincide con ciertos posicionamientos ortodoxos del marxismo, como el encabezado por Mao Tse-Tung, para quien el papel del arte en la revolución consistía precisamente en “despertar y sublevar a las masas populares e impulsarlas a la unión y a la lucha para transformar el mundo que las rodea” (Tse-Tung, 2015, p. 66).

### **La masacre como fratricidio en un cuento de José Barnoya**

A medida en que avanzaba la década de los ochenta, la retórica de la memoria como arma revolucionaria fue perdiendo relevancia entre las organizaciones sociales no armadas, en contraste fueron ganando terreno interpretaciones basadas en la perspectiva de la violación a los derechos humanos y a la legislación internacional. La muerte heroica ya no generaba el mismo entusiasmo en momentos en los que la posibilidad de un triunfo revolucionario parecía diluirse mientras la violencia y la crueldad se cebaban contra organizaciones y poblaciones desarmadas. La masacre de Panzós seguía siendo recordada colectivamente como una atrocidad perpetrada por el Estado, pero comenzaban a formularse interpretaciones distintas a las plasmadas en la poesía militante de años atrás. Algunas de estas nuevas interpretaciones ofrecían acercamientos

<sup>17</sup> A pesar de que estas aseveraciones se refieren a las organizaciones sindicales urbanas se pueden hacer extensibles a otras organizaciones como las populares e inclusive las guerrillas.

novedosos al factor étnico de la masacre en un contexto en el que la política de guerra de Efraín Ríos Montt se dirigía al exterminio de comunidades mayas. En cierta medida, la masacre de Panzós comenzaba a fulgurar como una “alerta de incendio” (para usar una expresión de Walter Benjamin) que anunciaba o preludiaba lo que vino después.

En el campo de la literatura, esta visión se encuentra en el cuento corto “Panzós”, incluido en el libro *Panzós y unas historias* (1984) del médico y escritor José Barnoya, un autor vinculado a la izquierda universitaria. Barnoya era en ese entonces ya un escritor reconocido que provenía de una familia sancarlista y “huelguista”<sup>18</sup> cuya militancia le había llevado a vivir censura e incluso un fallido atentado perpetrado el 26 de marzo de 1980. Su escritura, en cambio, se alejaba del discurso propagandístico o panfletario que abundaba en la literatura militante del momento. En cambio, uno de sus intereses literarios era la exploración de las posibilidades expresivas del habla popular, el cual compaginaba con notas de humor irreverente e ironía que le permitían hacer incisivas críticas sociales sin sucumbir al discurso político.

El recurso de la ficción le permitía a Barnoya abordar temas sociales y políticos sensibles con una libertad crítica que difícilmente se podía permitir en otros registros como el testimonio o la poesía militante. Así ocurre con el cuento “Panzós”, un relato breve en el que Barnoya aborda la masacre de 1978 a través de una estrategia narrativa que recuerda a la tradición oral, en la que una historia personal suele entrañar una enseñanza sencilla sobre la vida. El cuento relata la historia ficcional de un encuentro entre dos amigos nacidos y crecidos en Panzós cuyas vidas tomaron caminos tan disímiles que los llevaron a confrontarse fatalmente. El relato íntegro es el siguiente:

Uña y carne. Desde chirices. A lo mejor habían nacido el mismo año, el mismo mes, el mismo día. Como puros hermanos sin serlo. Cuando estaban juntos no se parecían. De lejos los confundían.

Se sabían de memoria el camino. Desde la ladera en donde hacían equilibrio sus casuchas hasta la plaza del pueblo. Este es el encino en donde estaba la negrura del clarinero que abajamos a bodocazos. En este piedrón echábamos la primera meada. Por poco y nos ahogamos en la poza que quien iba a creer fuera tan honda. Alegre bajar al pueblo los domingos. A vos se te iba el pájaro oyendo las jerigonzas del cura y se te caía la baba con el dorado del altar de Santo Domingo. Peor vos que te ponías como mil putas viendo a tu nana acucillada, rebajándole el precio a los miltomates sólo por echar la bendición.

---

<sup>18</sup> Su padre estudió en la USAC y fue uno de los autores de “La chalana”, el conocido canto que los estudiantes universitarios suelen entonar en la Huelga de Dolores. Él mismo fue un entusiasta participante de esta manifestación anual.

Se dejaron de ver. Los separó la suerte, buena o mala. Se despidieron con un abrazo que parecía el último. Dichoso aquel que va para la capital, a ganar pisto, aprender, calzarse, volverse chancle. Dichoso aquel que se queda, voy a extrañar la poza, me va a hacer falta el chipichipi del por aquí, ahora ya es tarde para decir ya no.

Al nomás oír el canto del gallo se encaquetó el pantalón de manta. Con el trompetazo destemplado se abotonó la guerrera. Cómodos los caites. En cambio, las botas sacan callos. Un machete entre los brazos es como chinear un patojo, la carabina sobre el hombro es como chinear la muerte.

Parecía domingo y era lunes. Parecían cohetes y eran balas. Parecía que estuvieran dormidos y estaban muertos.

Entre tanta sangre no reconoció el sombrero de petate. Tampoco entre la humareda reconoció la cachucha. La oscurana cubrió el rótulo de Panzós. (Barnoya, 1986, P. 9-10)

Este cuento sin duda marca un momento de disrupción porque narra la masacre desde una mirada inédita. El relato está escrito enteramente en el lenguaje del habla popular de las zonas rurales de la Alta Verapaz. No hay diglosia, en cambio el autor -urbano y universitario- se pone a un costado para construir un *yo narrativo* perteneciente al universo cultural y lingüístico de los protagonistas. La narración omnisciente es rasgada en el segundo párrafo por la conversación entrecortada de los protagonistas, un diálogo de recuerdos de infancia que parece provenir del mundo de los muertos en el que ambos se han reencontrado luego de la masacre. Luego, el narrador omnisciente retoma el relato y ofrece una imagen conmovedora del momento en el que los jóvenes se asesinan mutuamente: "Entre tanta sangre no reconoció el sombrero de petate. Tampoco entre la humareda reconoció la cachucha. La oscurana cubrió el rótulo de Panzós". La oscurana que lo cubre todo alude a la masacre que no necesita ser narrada porque el autor asume que hay un lector que conoce ya lo ocurrido.

Este breve pero denso cuento de Barnoya pone además de relieve algunos aspectos relevantes sobre la dimensión étnica de la violencia que se desató en Guatemala durante la guerra. Quizá lo más destacable es que el escritor humaniza al militar, al ejecutor de la violencia tan vilipendiado en las composiciones previas. Barnoya no describe a un monstruo sanguinario sino a un niño inocente -como todos- que como muchos jóvenes pobres se ve en la necesidad de emigrar a la ciudad donde se enlista en la milicia con la esperanza de mejorar su precaria situación económica. El militar no es absuelto por Barnoya, pero su historia es contextualizada y matizada: aparece como un victimario que es también víctima de un sistema de dominación y exclusión cuya breve vida concluye en el acto de morir matando a algo de lo que forma parte orgánicamente ("uña y carne"). Desde este punto de vista, ambos personajes poseen más similitudes que

diferencias por lo que en su encuentro post-mortem aparecen ambos como víctimas de una misma maquinaria de violencia.

A pesar de que en el cuento los protagonistas se asesinan mutuamente, la narración no da pie a una versión literaria de la "teoría de los dos demonios"<sup>19</sup>. En cambio, el narrador destaca la asimetría del encuentro "Un machete entre los brazos es como chinear un patojo, la carabina sobre el hombro es como chinear la muerte". El machete era el arma del campesino, pero también su herramienta de labranza por lo que portarlo entre brazos no era más amenazante que cuidar de un niño rebelde, mientras que portar una carabina en el hombro era como acariciar y cuidar a la muerte misma.

En este relato no hay espacio para una memoria dicotómica dividida entre héroes y villanos, su signo es la complejidad y la oscura ambigüedad del drama de la guerra en el que nada es lo que aparenta: "Parecía domingo y era lunes. Parecían cohetes y eran balas. Parecía que estuvieran dormidos y estaban muertos". La memoria que se abre con este cuento es la del lamento y recogimiento por todas las vidas arrasadas: "La oscurana cubrió el rótulo de Panzós". Es un breve manifiesto literario de *Guerra contra la guerra*<sup>20</sup> en el que se muestra cómo la violencia estructural (económica) potencializada por un clima de guerra envilece al ser humano y finalmente incluso "deforma el rostro del pueblo" diría Georg-Didi Huberman (2012,p.17).

Para Beatriz Sarlo la literatura, que es por naturaleza "tan hostil a que se establezcan sobre ella límites de verdad" (Sarlo, 2006, p. 163), permite abordar el pasado violento de una manera minuciosa y dura que resulta impensable para otro tipo de registros. La literatura puede incluso abordar las zonas grises y los mundos de la crueldad sin infamar directamente a otros, en este sentido puede decir cosas sin los dilemas éticos a los que se enfrenta incluso la historia del tiempo presente. La literatura descarnada y libre, permitió a Barnoya explorar la íntima crueldad que produce la guerra para ofrecer lo que Sarlo denomina "las imágenes más precisas del horror del pasado reciente y de su textura de ideas y experiencias" (Sarlo, 2006, p. 163). Al colocar al lector frente a los despiadados efectos de la guerra, Barnoya dismantela toda posibilidad de épica romántica destinada a encender el corazón de los jóvenes combatientes. El cuento no

---

<sup>19</sup> La teoría de los dos demonios es una interpretación sociopolítica surgida en Argentina para explicar la violencia durante la última dictadura argentina. Según esta teoría la dictadura y las organizaciones guerrilleras serían igualmente responsables de la violencia de aquellos años, en medio de los cuales se encontraría una sociedad civil victimizada. Esta teoría se encuentra plasmada en el Prólogo del importantísimo informe *Nunca Más* (1986). Sin embargo, esta visión resulta problemática porque no toma en cuenta elementos como la asimetría en capacidad de fuego, la responsabilidad ética y jurídica del Estado a seguir los procedimientos instituidos de juicio y castigo ni las causas que llevaron a los militantes de las organizaciones guerrilleras a levantarse en armas.

<sup>20</sup> *Guerra contra la guerra* (1924) fue el nombre de un conocido libro de fotografías de guerra a través de las que Ernst Friedrich mostraba la brutalidad de la violencia generada en la Primera Guerra Mundial.

clausura la literatura épica de la masacre (puesto que siguieron circulando obras de este tipo), pero sí la vuelve cuestionable y de cierto modo obscena.

### **Masacre colonial. Un poema de Edwin Cifuentes**

Las organizaciones marxistas de finales de los setenta caracterizaron a la masacre de Panzós como una matanza de campesinos. La figura del campesino, como ya mencionamos, permitía identificar el antiguo problema por la tenencia de la tierra, además el sujeto *campesino* era más legible para la sensibilidad política del marxismo que la del *indígena*<sup>21</sup>. El *campesino*, tan marginalizado por el primer marxismo, había sido reivindicado gracias a teorizaciones como la de Mao Tse-Tung sobre la alianza estratégica entre clase obrera y campesinado, además se había probado su relevancia en experiencias revolucionarias como la rusa, la vietnamita e incluso la nicaragüense.

A diferencia de *lo indígena* que, salvo algunas excepciones notables, seguía siendo percibido como un aspecto poco relevante en la concepción marxista de la estructura social (indígena era una categoría étnica y no una ubicación de la economía política). Lo que importaba desde tal punto de vista era visibilizar la rispidez a la que había llegado la lucha de clases. Ello explica en parte por qué son tan pocas las referencias a la cuestión étnica en la producción literaria de estas organizaciones, a pesar de que algunas de ellas estaban integradas también por indígenas que reivindicaban su identidad cultural como parte de su posicionamiento político.

Fue en la obra posterior, escrita por *poetas profesionales* en la que este rasgo se plasmó de manera más consistente. El escrito que explora más profundamente en este aspecto es un extenso poema de Edwin Cifuentes publicado a comienzos de los noventa. El poema "La Vergüenza de Panzós" apareció dentro de un breve volumen titulado *Versión poética de Alma Cienfuegos y otros poemas solidarios* publicado por la Editorial Praxis en la Ciudad de México. En este compendio de poemas avocados a pensar la revolución y la represión estatal en Guatemala desde una postura si no militante al menos solidaria, el veterano poeta y narrador nacido en Huhuetenango en 1926 intenta ubicar a la masacre de Panzós en una espiral histórica de violencia que sobrepasa al periodo de la guerra interna; Cifuentes busca las raíces de la masacre en una prolongada historia de rebeliones indias y violencia colonial que se extiende hasta finales del siglo XX. A continuación, el poema completo:

---

<sup>21</sup> Aunque eso ya estaba cambiando en diversas zonas de Guatemala donde lo indígena estaba cobrando cada vez mayor relevancia y visibilidad.

La vergüenza de Panzós

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ¡Huy huy huy, qué miedo<br>allí vienen los indios<br>De Panzós!                                                                                                                                                                                                                                                                                | Si no<br>Mirad al Padre Las Casas<br>Cómo los defiende<br>Cómo alza el crucifijo<br>Cómo desafía<br>Nuestra cólera<br>Enseñándole a todos<br>-y hasta las monjas-<br>Que ellos son personas<br>Tan buenas<br>Como nosotros<br>¡puñetero!                                               | Que si usan tejano aquí<br>Allá visten smoking.<br><br>Quinientos años<br>De trabajos forzados<br>Para su señor<br>El conquistador.<br>Pero aun así no aprenden<br>Y aún pretenden<br>Asustarnos<br>Con su jerigonza de<br>justicia<br>En una lengua extranjera<br>Incomprensible<br>Asustarnos con sus<br>brazos<br>Flácidos<br>Y sus macanas de puro<br>palo<br>Pobrecitos<br>Qué atrevidos son. |
| Preparemos la defensa<br>Porque dicen<br>Que vienen armados.<br><br>Ya no traen macanas<br>Sino machetes<br>Ya no traen flechas<br>Sino garrotes<br>Y no les han sido<br>Suficientes cinco siglos<br>De trabajos forzados<br>Porque allí vienen<br>De nuevo<br>Con esa jerigonza<br>De justicia<br>En una lengua extranjera<br>Incomprensible. | ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios<br>¡De Panzós!<br><br>Preparad la horca<br>El garrote<br>Afilad el hacha<br>Juntad<br>La leña para las hogueras<br>Que vamos a quemar<br>A los principales.<br>Pobrecitos                                                            | ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios de<br>Panzós!                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios<br>De Panzós!                                                                                                                                                                                                                                                                                | Preparad la horca<br>El garrote<br>Afilad el hacha<br>Juntad<br>La leña para las hogueras<br>Que vamos a quemar<br>A los principales.<br>Pobrecitos                                                                                                                                    | ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios de<br>Panzós!                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Aprestad las lanzas<br>Los mosquetes<br>Los petos<br>Las corazas<br>Las armaduras<br>Los caballos<br>Las bombardas<br>Y el plomo derretido.<br>Llamad a los tlaxcalas<br>Que nos ayuden<br>A defendernos...                                                                                                                                    | ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios<br>De Panzós!<br><br>Todavía no sabe<br>De nuestros nuevos<br>inventos.<br>No conocen<br>El saetero de repetición<br>El lanza-llamas<br>La Valencia y la Granada<br>De mano<br>Y no pueden imaginarse<br>Que en nuestros<br>dominios | Preparad los mosquetes<br>Con las mampuestas<br>Dejadlos que caigan<br>En la emboscada<br>Que los flecheros<br>tlaxcalas<br>Los ataquen<br>Por la espalda<br>Nosotros dispararemos<br>El cañón<br>A boca de jarro y luego<br>-por la gloria de nuestro<br>Señor-<br>Entraremos a cuchillo<br>Para que escarmienten                                                                                 |
| ¡Huy huy huy, qué miedo<br>Allí vienen los indios<br>De Panzós!                                                                                                                                                                                                                                                                                | Y no pueden imaginarse<br>Que en nuestros<br>dominios                                                                                                                                                                                                                                  | Señor-<br>Entraremos a cuchillo<br>Para que escarmienten                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |

|                         |                          |                          |
|-------------------------|--------------------------|--------------------------|
| Y traen familia         | No se pone el sol.       | Para que no quede        |
| Y vienen los viejos     | Pobrecitos. Sumidos      | Ningún miembro           |
| Y las mujeres cargan    | En el marasmo de los     | De la familia            |
| A niños de pecho        | siglos                   | Para que los otros sigan |
| Y los niños mayores     | Aún creen que hoy        | Su romería de pueblo     |
| Traen flores extrañas   | Es ayer. Pero qué va     | En pueblo                |
| Y espinas del monte     | La tierra es la misma    | De finca en finca        |
| Para hacernos el        | Es cierto.               | Por camionadas           |
| maleficio.              |                          | Para levantar cosechas   |
|                         |                          | Por camionadas           |
|                         | Todavía hay regiones     | Para votar               |
| Dicen                   | Donde el tractor         | En elecciones libres     |
| Que sólo poseen el aire | No se atreve. Es cierto. | Por camionadas           |
| -mirad qué orgullosos   | Pero miradlos a ellos    | Para defender            |
| Cuánto se acreditan-    | Pobrecitos               | Como ahora               |
| El sol                  | Ya no son los mismos.    | Los derechos de nuestro  |
| Las estrellas           |                          | Señor                    |
| El agua de la lluvia    | Sobre sus hombros pesan  | El conquistador          |
| -menos mal-             | Como montañas            |                          |
| Porque la de los ríos   | Quinientos años          | ¡Huy huy huy, qué miedo  |
| Ya hemos logrado        | De cacao                 | Allí vienen los indios   |
| Domesticarla.           | De legumbres             | De Panzós!               |
|                         | De maíz                  |                          |
| Dicen que sólo tienen   | De frijol                | Ya llegaron              |
| El viento               | De café                  | ¡qué atrevimiento!       |
| El polvo y el barro     | De banano                | Ya hablaron              |
| De los caminos          | De caña de azúcar        | ¡qué lamento!            |
| -menos mal-             | De trigo                 | Ya atacaron              |
| Porque la tierra        | De caminos               | ¡qué espaviento!         |
| Ya hemos pensado        | De carreteras            | Ya murieron              |
| Como distribuirla.      | De puentes               | ¡Qué escarmiento!        |
|                         | De canteras              |                          |
| Eso dicen...            | De minas                 | ¡Pero deveras qué miedo  |
| Pero no es cierto       | De edificios             | Ya se fueron los indios  |
| Son muy poderosos       | De corporaciones         | De Panzós!               |
| Porque poseen el        | De cámaras junios        | Ya están soterrados      |
| maleficio               | De institutos de turismo | Ya están olvidados       |
| Con el que han          | De miss Guatemalas       | ¡qué acto de vergüenza   |
| doblegado               | De fincas y finqueros.   | más cruento! (Cifuentes, |
| A nuestros propios      |                          | 1992, pp.47-53)          |
| dioses.                 |                          |                          |

Este poema apareció en 1992, lo cual no es un dato menor porque fue el año de la conmemoración de los 500 años de la conquista de América, acontecimiento que revitalizó los posicionamientos y luchas de los pueblos indígenas a lo largo del continente<sup>22</sup>. El poema ubica a la masacre de Panzós como un acontecimiento simbólico a partir del que se hilvana un compendio de atrocidades racistas cuyo inicio se encuentra en la conquista y la colonia, pero que se extienden a lo largo de la historia del estado guatemalteco hasta llegar a la guerra interna que, ya para 1992 era evidente que había adquirido una clara dimensión racista y de exterminio.

El poema de Cifuentes ofrece una memoria "intempestiva" (para usar la expresión nietzschiana) en la que el tiempo se comprime, se quiebra e incluso se mezcla. La avalancha de sucesos violentos no está ordenada cronológicamente, los tiempos se confunden, los rostros se mezclan. Esta estrategia poética logra mostrar que, más allá de los nombres propios y las épocas, la violencia y las rebeliones indígenas tienen todas una misma raíz: el racismo colonial que sigue vigente bajo nuevas formas. El recurso poético de la repetición sirve a Cifuentes para enfatizar esta perspectiva histórica; los amenazantes indios de Panzós (de cualquier pueblo indígena) parecen estar siempre por llegar: "ahí vienen los indios", evocación del temor colonial frente al otro colonizado y expoliado, "ahí vienen los indios" que hablan "En una lengua extranjera /Incomprensible". Es decir, una lengua extraña que está afuera de la *polis*, del proyecto del Estado-nación guatemalteco cimentado sobre una base profundamente racista y potencialmente genocida que atraviesa toda su historia. En palabras de Marta Elena Casaús:

El racismo va a ser un elemento clave en el nuevo Estado liberal oligárquico, en donde el indígena (...) pierde todos sus derechos y pasa a ser invisibilizado (...) la metamorfosis del racismo, a partir del siglo XIX, está vinculada a las nuevas formas de dominación capitalista, en las que el racismo opera de forma más virulenta y enérgica, pero a su vez, más sutil y difusa. (Casaús, 2008, p. 29)

¿Contra quién "vienen los indios" ?, ¿quién habla en el poema? la composición es enunciada desde un *yo poético* situado irónicamente en la

---

<sup>22</sup> Es importante mencionar que en 1992 Erwin Cifuentes vivía en México, fruto de un prolongado exilio iniciado en los años ochenta. En este país los quinientos años del inicio de la conquista de América marcaron el inicio de una renovación discursiva y estratégica de los movimientos indígenas expresada en acontecimientos como la campaña "500 años de resistencia indígena, negra y popular" organizada por el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (López, 2016) o el atentado contra la estatua de Diego de Mazariegos en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Es en este ambiente discursivo signado por un tono de denuncia frente a la violencia racista en el que aparece el poema de Cifuentes.

perspectiva de un *nosotros perpetrador* que alternativamente se aterroriza y se burla de los indios y sus luchas. Se trata de un sujeto indefinido y transhistórico que bien puede ser un conquistador colonial, un finquero, un alto jerarca militar, un simple ladino racista o quizá más precisamente el propio estado oligárquico guatemalteco, un *leviatán* postcolonial que posee una mirada constelar del pasado; frente a su mirada los tiempos se entrecruzan hasta desdibujarse los actores, las causas y los procesos históricos específicos de modo que la masacre perpetrada en el marco de la contrainsurgencia de finales del siglo XX se diluye y confunde en una espiral de tiempo mucho mayor, una masacre persistente que surca los siglos. El poema cierra con una culminación tranquilizadora para el yo poético (el perpetrador); los indígenas rebeldes son asesinados y olivados, el triunfo final del genocidio: “¡Pero deveras qué miedo/Ya se fueron los indios/De Panzós! / Ya están soterrados /Ya están olvidados / ¡qué acto de vergüenza /Más cruento!”.

Si bien este poema mantiene un cierto tono de denuncia que lo ubica en la tradición de la poesía de izquierdas guatemalteca del siglo XX, posee al menos tres diferencias fundamentales con respecto a los poemas analizados anteriormente; en primer lugar, la masacre ya no es comprendida como una matanza de campesinos sino de indígenas, una atrocidad posibilitada por el racismo, esto le permite al autor enlazarla con otras violencias sufridas por las poblaciones indígenas a partir de la conquista. Desde esta perspectiva la violencia de la guerra interna sería una suerte de expresión exacerbada del “racismo de estado”<sup>23</sup> guatemalteco, simbolizada por la masacre de Panzós que, de algún modo, enlaza las antiguas prácticas eugenésicas con la política de exterminio que implementaría el estado militarizado en la década del ochenta. En segundo lugar, Cifuentes no habla por las víctimas, sino que toma irónicamente la perspectiva del estado oligárquico postcolonial lo que le permite ofrecer una mirada burlona a la manera en que las élites históricamente han percibido al *otro* indígena, ese viejo enemigo interno que era calificado por las élites a finales de los setenta como una población “sumisa, conformista, morena, baja, haragana, tradicional, introvertida y sucia” (Casaús, 2008, p. 50). Finalmente hay un ostensible cambio de ánimo, se trata de una composición que posee una visión trágica de la historia en la que, retomando a Benjamin, el pasado se revela como una “catástrofe única que acumula sin cesar ruina sobre ruina”.

<sup>23</sup> La expresión de “racismo de estado” acuñada por Michel Foucault en sus estudios sobre el entrelazamiento entre el poder soberano y la tecnología biopolítica en los estados modernos, fue retomada por Marta Elena Casaús para señalar que el estado liberal oligárquico guatemalteco tiene como uno de sus pilares el racismo estructural entendido “no sólo como una ideología de la diferencia y de la desigualdad; no sólo como una forma de discriminación y opresión entre clases o grupos étnicos, sino como una lógica del exterminio y de exclusión, como una tecnología del poder” (2008, p. 17).

Se trata de un poema que recurre a la ironía y la parodia para no sucumbir al lamento, un texto además publicado en un tiempo en el que *el enemigo* parecía vencer definitivamente no sólo en Guatemala sino en el resto del mundo tras la caída del bloque soviético y el establecimiento de un nuevo orden global que pretendía sellar el fin de la historia. En síntesis, este poema puede leerse como un síntoma del momento que se vivía en Guatemala pues ya en ese año se comenzaba a abrir la posibilidad de un acuerdo entre las guerrillas y el gobierno para poner fin a la guerra (a la violencia masiva, pero también a la utopía armada), lo cual se concretó finalmente con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera de 1996.

El poema de Cifuentes sigue siendo una elaboración única de la masacre por su visión histórica de largo aliento. En décadas recientes el interés literario por la masacre de Panzós ha decrecido. Año con año diversas organizaciones continúan organizando actividades de conmemoración, pero suelen recurrir a obras y consignas elaboradas anteriormente. Una excepción importante a esta tendencia es el poema “La serpiente que se muerde la cola” de la poeta hondureña Helen Umaña, quien vivió en Guatemala entre 1948 y 1981. El poema, publicado en 2021, construye una representación compacta de la guerra guatemalteca, cuyas primeras líneas aparece la figura de Mamá Maquín, líder campesina asesinada en la masacre, además infamante imagen de los cadáveres de los campesinos apilados en un camión de volteo, publicada días después de la masacre:

quizá no estén muertos todos los cadáveres  
de la rebelde Mamá Maquín  
y los 130 hombres y mujeres de maíz  
masacrados en la plaza de Panzós  
amontonados como leños  
en la carrocería del camión militar  
borrosa pero impactante fotografía. (Umaña, 2021, en línea)

### Comentario de cierre

La revisión de este corpus de composiciones literarias y líricas nos permite observar varios aspectos sobre la construcción de la memoria colectiva de esta masacre y, en específico, respecto a la manera en que han sido significadas las muertes por parte de diversos autores individuales y colectivos de la izquierda guatemalteca a lo largo de más de cuatro décadas. Durante los primeros años en general las víctimas de la masacre eran identificadas como campesinos martirizados cuya memoria debía ser un aliciente para el triunfo revolucionario. Por lo regular se trataba de composiciones colectivas o anónimas nutridas de un repertorio de símbolos propios de la izquierda revolucionaria de la época. Las semejanzas e incluso apropiaciones de otras composiciones latinoamericanas

muestran el grado de comunicación e integración de un imaginario revolucionario regionalmente compartido, fuertemente influenciado también por algunos símbolos de la iglesia católica, a sea en su vertiente popular o liberacionista.

Paulatinamente fueron apareciendo otras representaciones, sobre todo de escritores profesionales, que exploraban otras vías interpretativas menos ligadas a la propaganda revolucionaria. En algunas de ellas ya no se identificaba a los muertos sólo como campesinos sino como indígenas, y sólo en la composición reciente aparece un nombre propio: Mamá Maquín. Las obras recientes tienen enfoques y estilos distintos, pero comparten algunos rasgos: sus autores son personas vinculadas a la izquierda con largas trayectorias y reconocimiento, en los tres casos (Baronya, Cifuentes y Umaña) las obras tienen un tono alejado de la retórica heroica y optimista, pero no elaboran una estética del cinismo, como se ha observado en otro tipo de producción literaria centroamericana de posguerra. En todos los casos, la cuestión indígena y su conflictiva relación con el estado-nación ocupa un lugar central. José Barnoya elabora una microfísica de la violencia de guerra a través de un relato íntimo de dos amigos que son devorados por una maquinaria de guerra que utiliza a los indígenas como carne de cañón, destruyendo redes de parentesco, amicales y formas de organización tradicional.

Por su parte, Edwin Cifuentes -y en cierta medida Umaña- ofrece una visión catastrófica de la historia centrada en la figura de las víctimas, es decir de los indígenas, anulados a tal grado que es el perpetrador quien tiene el privilegio de la palabra. En este poema, Cifuentes decide *no hablar por los indígenas* sino en solidaridad con ellos (vale recordar el título de libro: *Versión poética de Alma Cienfuegos y otros poemas solidarios*), para lo que decide tomar la voz del perpetrador. Ambos escritos se enfocan en la dimensión antropológica de la violencia, detrás de sus palabras se halla presente un intento por responder a las preguntas de ¿cómo pudo suceder esto?, ¿cómo opera esta tecnología de la violencia racial?, ¿cuáles son sus efectos?, Barnoya busca las repuestas en la vida cotidiana de los jóvenes mayas en la que las grandes gestas (tanto la de la defensa heroica del estado como la de la revolución) quedan al margen, por su parte Cifuentes las busca en la historia del racismo como parte constitutiva de la historia guatemalteca, mientras que Umaña enlaza trágicamente los efectos más brutales del período de la guerra, mostrando el lado más destructivo del estado guatemalteco.

En vez de conmemorar un acontecimiento ya sido, en estas obras se vuelve a interrogar lo sucedido para comprenderlo de otro modo, generando imágenes literarias que ponen en superficie el complejo entramado de violencias que operaron detrás de la masacre. Para Giorgio Agamben "el valor de una imaginación poética se mide por su potencia de destrucción interna de la imagen" (2010, p. 142), en este caso se puede decir que estos escritos rompen con una imagen que se tenía de la masacre, con lo que abren también nuevas formas de significar culturalmente un acontecimiento que con el paso del tiempo no se

olvidaba, sino que parecía -y parece- volver a plantear nuevas preguntas en entornos de cada vez mayor devastación de la vida y la razón.

---

## REFERENCIAS

---

- Agamben, G. (2006). *La elegía de Sokurov. Las ranas*, (2), 57–92.
- Agamben, G. (2019). *Lo que resta de Auschwitz*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método*. Anagrama.
- Albizurez, R.A. y Ruano, E. (2009). *¿Por qué ellas y ellos? En memoria de los mártires, desaparecidos y sobrevivientes del movimiento sindical de Guatemala*. ODHAG.
- Álvarez, V. (2014). *Conventos, aulas y trincheras. Universidad y movimiento estudiantil en Guatemala. Volumen II*. FLACSO Guatemala-USAC.
- Barnoya, J. (1986). *Panzós y unas historias*. Editorial Universitaria de Guatemala.
- Casaús, M.E. (2008). *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* F & G Editores.
- Cifuentes, E. (1992). *Versión poética de Alma Cienfuegos y poemas solidarios*. Editorial Praxis.
- CEIHS (1979). *Panzós Testimonio*. CEIHS.
- Comité de Unidad Campesina. (2008, mayo 29). *Las 100 flores*. <https://goo.su/qatDK>
- Didi-Huberman, G. (2012). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial.
- El Imparcial (2 de junio de 1978). En Panzós lloran a sus muertos. *El Imparcial*.
- Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG). (1998). *Informe de las investigaciones antropológico forenses e históricas realizadas por la FAFG en Panzós, Belén, Acul y Chel*. FAFG.
- Figueroa, C. (2011). *El recurso del miedo. Estado y terror en Guatemala*. F&G editores, USAC, BUAP.
- Frank, L. y Wheaton, P. (1984). *Indian Guatemala. Path to liberation: the role of Christians in the Indian process*. EPICA.
- González, E., & Vázquez, J. C. (2014). *El clavel rojo: Atributo del mártir revolucionario en Guatemala*. *Latinoamérica*, (58), ene.–jun. 2014. <https://goo.su/M1W6A>
- Grandin, G. (2007). *Panzós: La última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. AVANCSO.

- Levenson, D. (2007). *Sindicalistas contra el terror. Ciudad de Guatemala, 1954-1985*. AVANCSO.
- López Bárcenas, F. (2016). *Los movimientos indígenas en México: Rostros y caminos. El Cotidiano*, (200), 60–75.
- Mao, Tse-Tung (2015). *Arte, literatura y revolución*. Gedisa.
- Melgar Bao, R. (2008). La memoria sumergida. Martirologio y sacralización de la violencia en las guerrillas latinoamericanas. Oikión, V. y García M.E. (eds.). *Movimientos armados en México siglo XX. Vol 1*. El Colegio de Michoacán y CIESAS.
- Pensamiento cristiano (1981). Inspiración a nuestros mártires de Panzós. *Pensamiento cristiano*.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI.
- Traverso, E. (2017). Imágenes melancólicas: El cine de las revoluciones vencidas. *Acta Poética*, 38(1), 13–48.
- Traverso, E. (2016). *Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*. Columbia University Press.
- Umaña, H. (2021). *Poesía hondureña*. Nueva York Poetry. <https://goo.su/j4HvHwd>



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

## ANÁLISIS PSICOSOCIAL DE LA VIOLENCIA POLÍTICA ESTATAL EN EL PERIODO 2022-2023 EN PERÚ

\*\*\*

## PSYCHOSOCIAL ANALYSIS OF STATE POLITICAL VIOLENCE IN PERU 2022-2023

Eli Malvaceda Espinoza<sup>1</sup>

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 14/05/25

**Aceptado:** 6/06/25

**Publicado:** 30/06/25

### Resumen

La situación de crisis social y política que vivió el Perú entre fines de 2022 e inicios de 2023 tiene raíces sociales e históricas. Ante ese contexto, es necesario realizar un abordaje desde la psicología social, lo cual conlleva a plantearse el objetivo de analizar, desde un punto de vista psicosocial, a la violencia política estatal en el periodo 2022-2023 en Perú. Para ello, se abordaron tres tópicos, la relación entre *violencia y agresión* la cual depende de la intencionalidad y la valoración. La agresión implica un daño deliberado hacia un otro, mientras que la violencia, no. Por otro lado, en cuanto a los *presupuestos de la violencia*, se encuentran las formas de la violencia, la apertura humana a la violencia y agresión, el carácter histórico de la violencia y la incertidumbre de sus límites. Finalmente, en cuanto a los *componentes del acto violento*, se consideró a la estructura formal del acto violento, la forma personal del acto, el contexto posibilitador y el fondo ideológico, cabe mencionar que en este último se consideró los imaginarios en torno a la víctima y victimario, la evaluación de la violencia como defensa y agresión, así como el grado de daño producido.

**Palabras Clave:** Análisis psicosocial; violencia política; presupuestos de la violencia; intencionalidad; valoración de la violencia.

---

<sup>1</sup> Presidente de la Asociación Peruana de Investigación Cualitativa. Correo electrónico: [elimalvaceda@gmail.com](mailto:elimalvaceda@gmail.com)  <https://orcid.org/0000-0001-9506-4741>

### Abstract

The social and political crisis that Peru experienced between the end of 2022 and the beginning of 2023 has social and historical roots. In this context, it is necessary to approach it from the perspective of social psychology, which leads to the objective of analyzing, from a psychosocial point of view, state political violence in the period 2022-2023 in Peru. To this end, three topics were addressed: the relationship between violence and aggression, which depends on intentionality and valuation. Aggression implies deliberate harm to another, while violence does not. On the other hand, as for the presuppositions of violence, there are the forms of violence, the human openness to violence and aggression, the historical character of violence and the uncertainty of its limits. Finally, with regard to the components of the violent act, we considered the formal structure of the violent act, the personal form of the act, the enabling context and the ideological background; it is worth mentioning that the latter considered the imaginaries surrounding the victim and victimizer, the evaluation of violence as defense and aggression, as well as the degree of damage produced.

**Key words:** psychosocial analysis; political violence; assumptions of violence; intentionality; valuation of violence.

## Introducción

Las situaciones de crisis y conflicto en el Perú forman parte de la cotidianeidad. Al respecto, no ha existido gobierno en la historia republicana del Perú en la cual no se hayan evidenciado casos de corrupción y por ende, de violencia institucionalizada, la cual se ejerció con mayor o menor grado de violencia extrema (Quiroz, 2019). En los últimos años, la violencia institucional evidenciada en ejercicios como la corrupción (Ugarteche, 2022), o el *lawfare* como estrategia política-judicial para enfrentarse a los gobiernos de turno (Friggeri y Peña, 2023), han encontrado nuevas formas de ejercerse.

Lo sucedido tras la victoria electoral del expresidente Pedro Castillo, un maestro sindicalista, proveniente de una de las regiones más pobres del Perú, no fue diferente al resto de la historia. Antes, durante y después de su toma de mando, se instaló un ejercicio violento por parte del *establishment* peruano que no reconoció su derrota (Cameron y Coenaga, 2023; López, 2023). Este ejercicio incluyó a partidos y operadores políticos, presentes en el congreso de la república, así como la coalición de los grandes medios de comunicación (López, 2023). Ello, aunado a sus limitaciones para dirigir el país, le generó un distanciamiento con los partidos de la izquierda urbana y provinciana, lo cual lo condujo a una breve gestión, un posterior fallido autogolpe, al cual le siguió un efectivo golpe de Estado por parte del congreso de la república con apoyo de la fuerza política y militar con lo cual se consolidó una dictadura parlamentaria (Cameron y Coenaga, 2023; Landa, 2023).

Esta situación trajo consigo 1327 protestas, 882 movilizaciones, 240 paralizaciones, 60 marchas por la paz a nivel nacional, todo ello entre el 07 de diciembre de 2022 al 20 de febrero del 2023 (Defensoría del Pueblo, 2023). Así como más de cincuenta personas asesinadas, 821 personas heridas (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas de Derechos Humanos [OACNUDH], 2023). En este marco, los poderes judicial, ejecutivo y legislativo fueron tomados por una coalición conservadora, populista (Tanaka, 2024) y autoritaria (Benites et al., 2023), mientras que la indignación ciudadana se traduciría en una política contenciosa con fines de buscar una democratización social (López, 2023).

Se consolidó así un régimen híbrido (autoritario y democrático) estabilizado, donde el poder Ejecutivo y el Congreso se afianzaron, controlaron las protestas sociales y generaron además un control parcial o total sobre instituciones como el Poder Judicial, el Tribunal Constitucional y la Defensoría del Pueblo (Carrasco, 2023). En este marco de violencias se plantea analizar, desde un punto de vista psicosocial, a la violencia política estatal en el periodo 2022-2023 en Perú. Para la realización de este análisis se discutirán tres tópicos, la diferencia entre violencia y agresión, los presupuestos de la violencia y los componentes del acto violento, ello en consideración de la perspectiva histórica planteada por Martín-Baró (2003).

## Violencia y agresión

Los manuales clásicos de psicología social han abordado el estudio de la violencia, desde la agresión, la cual definen como un comportamiento físico o verbal destinado a provocar un daño (Myers y Twenge, 2016), el cual puede ser a otra persona, con el añadido de que sea un daño que la persona objetivo, quiera evitar (Delamater et al., 2025). En paralelo a lo anterior, la violencia ha sido definida por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2003) como el uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos. Como se puede apreciar, existe una superposición en los conceptos de violencia y agresión.

En este punto, Martín-Baró (2003) indica que la violencia puede ser entendida como la cualidad de violento, y esto último es aquello que está fuera de su natural estado, situación o modo, que obra con ímpetu o fuerza; mientras que la agresión se puede entender como el acto de acometer contra otro ser vivo, para hacerle daño. De acuerdo con Malvaceda-Espinoza (2023), esta perspectiva permite entender que el concepto de violencia, subsume al de agresión; en tal sentido, existen actos violentos, que no son agresivos, y a su vez, todos los actos agresivos, son violentos. Se puede señalar así que la agresión, es una expresión extrema de violencia. La diferencia radicaría entonces, en la intencionalidad.

En el caso de análisis, aunque las protestas políticas en el Perú presentaron características violentas, la finalidad de tales acciones no fue causar daño a individuos específicos. En su lugar, las protestas fueron actos legítimos, reconocidos por la Constitución Política del Perú (López, 2023). En concreto, las protestas fueron una respuesta violenta dirigida contra las instituciones gubernamentales de alcance nacional y en el fondo, en contra de las estructuras sociales que han perpetuado una situación injusta a nivel nacional y que cuentan con escasa legitimidad. En tal sentido, las protestas realizadas tuvieron el objetivo de transformar una situación de violencia estructural, normalizada en Perú. En este contexto, se puede hablar de manifestaciones violentas, pero no necesariamente agresivas.

A pesar de lo anterior, la definición social de un acto como violento o agresivo no solo depende de la configuración del mismo, sino de la interacción entre este y la *valoración social* que se tenga en relación al acto (Martín-Baró, 2003). Al respecto, tal y como es explicado desde el interaccionismo simbólico (Blumer, 1982), hay actos que si bien pueden identificarse como agresivos, pueden ser valorados como violentos (es decir que suceden sin la intención de daño hacia el otro), con lo cual se resta responsabilidad a quienes lo ejecutan y se justifica el mismo.

En el caso de la violencia política ejercida en Perú en el periodo 2022-2023, las personas participaron de protestas, las cuales en esencia fueron violentas (debido a que buscaron cambiar un régimen, mas no agredir en concreto a alguna persona). Sin embargo, desde el gobierno peruano tales protestas fueron valoradas como

agresivas, esto es como ataques indiscriminados a la democracia, irracionales, promovidas por grupos violentistas, formadas por migrantes ilegales y aliadas con el narcotráfico o con países vecinos con tendencias políticas de izquierda. Mientras que en paralelo, se valoró a las agresiones perpetradas por los miembros del ejército y la policía como actos necesarios, respaldados por el gobierno (Tabla 1).

**Tabla 1**  
*Valoración de la violencia y de la agresión*

| <b>Violencia valorada como agresión</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | <b>Agresión valorada como violencia</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Estos grupos violentistas tenían organizado ‘tácticamente’ tomar aeropuertos y bloquear carreteras. Han fallecido menores de edad en el transcurso de trasladarse de su lugar de origen a la capital por un tema de salud. Es muy doloroso que un grupo violentista genere tanto horror, tanto dolor. Dina Boluarte, Conferencia de Prensa (El Comercio, 2022). | La policía y el ejército no salen a matarlos sino a protegerlos. La Fiscalía ya intervino y están haciendo los estudios correspondientes, (...) y que, dentro del Fuero Militar, también se van a investigar porque todas esas muertes tienen que ser investigadas. Dina Boluarte, entrevista periodística (Somos Nativa, 2022). |

Más allá de las diferencias semánticas, las implicancias prácticas de la identificación de actos como violentos o agresivos, reside en la justificación y subsecuente construcción de la subjetividad en torno a un discurso reivindicativo hacia ciertos actos y la condena de otros. La diferencia de enfoques frente a un mismo hecho, es abordado por la teoría del *framing*, desde la cual se pueden apreciar tanto el *marco de la culpa* como el de *la explicación* (Shahin, 2015), así en el primero se atribuye responsabilidad a los agentes humanos y se plantea la búsqueda del castigo y la justicia a los responsables; mientras que desde el segundo encuadre, se resta la responsabilidad de los agentes humanos y se describe la tragedia en términos de procesos naturales, como un acto de protección, como se indicó anteriormente. En tal sentido, un acto estatuido como violento resulta más justificable a comparación de un acto estatuido como agresión, del cual se buscará deslindarse.

**Presupuestos de la violencia**

Frente a este fenómeno complejo, cabe indicar algunos supuestos, que permitan delimitar a la violencia. En primer lugar, existen diferentes *formas de la violencia*, tales como la autoinfligida, interpersonal y colectiva, cada una con distintos subtipos y cuya naturaleza (física, psicológica, sexual o por omisión) también varía (OMS, 2003). En términos concretos la violencia política generada en Perú entre 2022-2023, fue un tipo de violencia colectiva, de subtipo política, en la cual participaron el gobierno,

instituciones y operadores políticos, medios de comunicación, la policía, las fuerzas armadas, así como las personas y organizaciones políticas de base, en protesta.

Un claro ejemplo para comprender lo anterior, fue lo sucedido el 21 de enero de 2023, fecha en la cual, como parte de las actividades de represión de las protestas en contra del gobierno, tanquetas policiales ingresaron de manera violenta a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la cual albergaba a manifestantes provenientes de diferentes provincias del Perú. Ello puede interpretarse como un acto de violencia colectiva, específicamente del subtipo de violencia política, ejercida por el gobierno peruano a través de la Policía Nacional del Perú. Esta violencia se manifestó de diversas formas: físicamente, a través de la destrucción de parte de los muros que cercan a la universidad, el derribo de su puerta principal y psicológicamente, mediante los mensajes hostiles emitidos por los policías hacia los manifestantes. Cabe mencionar que en otros casos, ejerció el abuso sexual, a través de tocamientos indebidos, así como el abandono u omisión, como se evidenció en la privación de alimentos, que formó parte de un proceso de tortura dirigido contra los/as detenidos/as. Todas estas situaciones fueron reportadas por la Defensoría del Pueblo (2023) y OACNUDH (2023).

Ahora bien, un elemento que subyace a las formas de la violencia relatadas, es la violencia estructural, la cual no es abordada por la OMS (2003), sin embargo, resulta imprescindible para comprender la violencia política estatal en este periodo. Al respecto, se puede entender por violencia estructural a aquella originada por estructuras organizativas de la sociedad, que no permiten la satisfacción de necesidades humanas básicas. Este tipo de violencia subyace a los demás tipos de violencia, es indirecta y se inserta en el sentido común como parte de la normalidad (Galtung, 2003). La violencia estructural reproduce y normaliza discursos de racismo, clasismo, indolencia entre otros, trasladándolos al sentido común. Al respecto, durante el periodo de protestas se buscó normalizar el discurso de las protestas como forma extrema de violencia. Así, dicho discurso fue defendido tanto por quien asumía la presidencia, los medios de comunicación, la fiscalía de la nación y cierto sector de la academia.

No podemos estar llegando al chantaje, para que estos señores minoritarios que quieren quebrantar la democracia el estado de derecho, puedan estar jugando con la tranquilidad de las personas que quieren vivir en paz, con las personas que quieren trabajar y producir esas economías para sus hogares. Dina Boluarte, Conferencia de Prensa (El Búho.pe, 2023).

Se asusa a la población para "Que se vayan todos" [consigna de las protestas], ahí tenemos una emoción y un pensamiento compartido, pero luego se introduce el tema de agenda del MOVADef<sup>2</sup> y de otros partidos políticos... Entonces eso es parte de lo que se llaman operaciones psicológicas. Jorge Yamamoto, Psicólogo Social (Perú21TV, 2022).

---

<sup>2</sup> El Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADef) es una organización que busca reivindicar la ideología de Sendero Luminoso. A pesar de que el Estado peruano no la reconoce como partido político, aún sigue activa en redes sociales y acciones públicas.

Una forma en la que la violencia estructural se expresa, es la discriminación racial, la cual se ha podido apreciar desde la policía en discursos como: “chola de mierda, a qué mierda vienes a joder aquí en Lima, quédate en tus sierras de mierda, de aquí nunca vas a salir” (OACNUDH, 2023, p. 37), como a través de los comentarios en redes sociales, en relación a noticias relacionadas con las movilizaciones políticas. Al respecto, tales patrones discursivos promovidos por el Estado peruano, son replicados por ciudadanos/as quienes en conjunto generan marcos de deslegitimación racial, los cuales minimizan, deshumanizan y criminalizan a los manifestantes y las protestas (Gonzales-Huaman, 2024).

En síntesis, se puede señalar que la violencia ejercida en el proceso de las manifestaciones políticas en el periodo 2022-2023 se presentó de diversas formas y en diferentes naturalezas, cada una de las cuales puede ser valorada desde distintos ángulos.

Otro de los presupuestos a considerar es la *apertura humana a la violencia y agresión*. Al respecto tal y como refirió Fromm (1975), la naturaleza histórica del ser humano se encuentra abierta hacia potencialidades de todo tipo, una de estas, puede ser la violencia. De ahí es que es entendible que las protestas sociales que eventualmente puedan escalar hacia formas más violentas e incluso agresivas. El análisis anterior, aplica también para la represión frente a las protestas, la cual puede ir desde la mera presencia de efectivos policiales y miembros del ejército, hasta un accionar indiscriminado de represión con consecuencias de leves a fatales para los adversarios.

Desde la psicología social clásica se han planteado algunas teorías para explicar la conducta agresiva, desde aquellas posturas que entienden a la agresión como un fenómeno biológico que comprende al *comportamiento instintivo*, influencias neurológicas, genéticas y bioquímicas; así como la *teoría de la frustración-agresión*, la agresión como un comportamiento social aprendido, que puede depender del aprendizaje de la *conducta agresiva observada*, como de los *refuerzos obtenidos tras acometer actos de agresión*, esto es que las personas aprenden a utilizar la agresión como un medio para obtener lo que quieren (Delamater et al., 2025; Myers y Twenge, 2016).

Si bien las posturas instintivistas y de frustración-agresión han sido ampliamente criticadas por la psicología social en los últimos cuarenta años (Martín-Baró, 2003), aún resultan efectivas para diversos medios de comunicación orientados a brindar explicaciones simplistas ante fenómenos complejos, como se puede observar a continuación: “Pero estos líderes que hacen aprovechan las promesas no cumplidas, la frustración el resentimiento del pueblo y basando en una percepción [de] que el Congreso tiene la peor aprobación, se asusa a la población” (Jorge Yamamoto, Psicólogo Social (Perú21TV, 2022).

Sin embargo, más allá de posturas instintivistas o ambientalistas, el enfoque histórico parte de dos presupuestos, por un lado, existe una naturaleza específica del ser humano, la cual se encuentra abierta a potencialidades de todo tipo, y por otro lado, dicha violencia tiene un carácter histórico (Martín-Baró, 2003). Así la naturaleza

humana se materializa en un contexto histórico social determinado, sobre el cual median distintas fuerzas sociales, en tal sentido, los determinantes que desencadenan la violencia, son las condiciones histórico-sociales, en conjunto con la formación de la personalidad de quienes puedan ejercerla (Martín-Baró, 2003). Ahora bien, en un contexto convulsionado como el peruano, en el cual el éxito del gobierno actual y de aquellos grupos que co-gobiernan con él, depende de la represión a las personas que se le oponen, es esperable el nivel de violencia desplegado por el mismo, así como de la existencia de personas que encuentren su satisfacción en la negación y destrucción del otro.

Otro de los presupuestos de interés es el *carácter histórico de la violencia*, al respecto es imposible entender la violencia fuera del contexto espacial y temporal en el que se produce (Martín-Baró, 2003). En tal sentido, buscar entender a la violencia solo por sus actores resulta limitado, tal y como se buscó realizar en la psicología social clásica. Al respecto, el estudio de la violencia trasciende a la acción ya que importan sus predisponentes, preparantes y desencadenantes. En el contexto de las manifestaciones políticas, entre los elementos *predisponentes* destacan la desigualdad estructural en el Perú, especialmente en regiones marginadas, y la desconfianza en las instituciones del Estado, percibidas como corruptas e ineficaces (López, 2023). Estos factores estructurales generaron un ambiente propenso al estallido de violencia, agravado por situaciones históricas de violencia política en el país entre 1980 y el 2000, que afectaron profundamente a las comunidades altoandinas de Perú (Benites et al., 2023).

En cuanto a los preparantes, la crisis política derivada de la destitución de Pedro Castillo y la asunción de Boluarte, considerada ilegítima por amplios sectores de la población, elevó las tensiones (López, 2023). La institucionalización de la violencia, a través de la represión estatal y la militarización de las regiones donde se dieron las protestas, así como la falta de diálogo entre el gobierno y los manifestantes, exacerbó la conflictividad social, preparando lamentablemente el terreno para la violencia (OACNUDH, 2023). Finalmente, los *desencadenantes* incluyeron la represión violenta por parte de las fuerzas del orden en enfrentamientos iniciales, que resultaron en muertes de manifestantes, especialmente en Juliaca y otras zonas. La toma de instituciones públicas, como aeropuertos y carreteras, provocó una respuesta más dura del gobierno, intensificando la violencia (Defensoría del Pueblo, 2023).

Lo anterior conduce a entender el último de los presupuestos de la violencia, esto es la *incertidumbre de sus límites*, así un acto violento lleva usualmente a otro como efecto sobre quien lo recibe y puede transmitirse a otros, lo cual conduce a una escalada y espiral de la violencia. Así si bien las protestas contra el régimen impuesto, iniciaron a fines de 2022, aún al 2024 se siguen observando las consecuencias de dicha imposición tales como la afectación de la independencia judicial, las restricciones del espacio cívico, el debilitamiento de las investigaciones sobre el crimen organizado y violaciones de derechos humanos (Human Right Watch, 2024), todo lo cual constituye un escenario de violencia política promovido desde el Estado peruano.

## Componentes del acto violento

El ejercicio de la violencia se puede analizar desde diferentes ángulos, de ahí es que en la presente se tomen en consideración la estructura formal del acto, la forma personal del mismo, el contexto posibilitador, así como el fondo ideológico (Martín-Baró, 2003).

En cuanto a la *estructura formal del acto*, esto es la forma en que se lleva a cabo el acto, es decir, su implementación práctica. La estructura formal permite comprender si el acto corresponde a una violencia *final u hostil*, donde ejercer la violencia es el objetivo en sí mismo; o a una *violencia instrumental*, en la que el acto se realiza como un medio para alcanzar otro fin. En este punto, es crucial distinguir entre la violencia de las movilizaciones políticas y la que se emplea para reprimirlas. Las movilizaciones políticas son un tipo de violencia instrumental, ya que su objetivo es generar un cambio político. Por otro lado, la violencia represiva llevada a cabo por policías y militares es una violencia final, pues su propósito es ejercer la violencia como un fin en sí mismo: controlar a los manifestantes. Sin embargo, esta violencia no tiene un beneficio directo para quienes la ejercen, sino que actúa como un instrumento, siendo una forma de violencia instrumental al servicio de la coalición conservadora, populista (Tanaka, 2024) y autoritaria (Benites et al., 2023), capturada desde arriba (López, 2023) y abajo (Tanaka, 2024).

En cuanto al análisis de la estructura formal del acto violento, se puede señalar que el análisis de los ataques a la propiedad durante las protestas en Perú reveló diferencias en sus motivaciones y justificación ética (Cabrera, 2024). Por ejemplo, siguiendo a Cabrera (2024) la quema de comisarías, se puede interpretar (no justificar) como una respuesta extrema a la represión policial, del mismo modo, los bloqueos de carreteras, aunque dañinos en diversos aspectos, funcionaron como una estrategia de presión social en respuesta a las demandas ciudadanas; en contraste, los saqueos en Lima parecen responder a oportunismo delictivo, sin un reclamo político claro, siendo éticamente más cuestionables. Esta diferenciación permite comprender los matices detrás de estos actos, evitando simplificaciones, como en el caso de Castilla et al. (2023) y destacando la importancia del contexto para entender la estructura formal del acto (Cabrera, 2024).

Por otro lado, en cuanto a la *forma personal del acto*, desde este análisis se entiende que generalizar con el término de conducta violenta a toda una diversidad de formas de ser ejecutado, le quita la posibilidad de evidenciar niveles, grados, formas particulares de ser realizado. En tal sentido, más allá de la conducta violenta como variable, es preferible hablar de la forma personal del acto como constructo, puesto que va a depender del contexto histórico social para su valoración. En el contexto de protestas sociales en el Perú, existieron policías y militares que dispararon directamente al cuerpo de los manifestantes, que los torturaron y vejaron, así como otros que desistieron de hacerlo. En paralelo hubo personas que decidieron protestar y también quienes ejercieron actos vandálicos contra instituciones del Estado y también contra policías. En todos los casos señalados, se puede diferenciar a la

violencia en general de la agresión en particular. Justamente, es en el ensañamiento, en la tortura y en la vejación contra el otro donde se puede apreciar la diferencia.

Por otro lado, se tiene al *contexto posibilitador*. Al respecto, la violencia puede generarse en un contexto mediato (indirecto) o inmediato (directo), además se presenta como un fenómeno multidimensional, producto de la interacción de factores individuales, relacionales, comunitarios, sociales y temporales (Bronfenbrenner, 1987; OMS, 2003). A *nivel individual*, aspectos como el neurodesarrollo o la historia personal pueden influir en la predisposición a la violencia. En el *nivel relacional*, las dinámicas sociales cercanas, como las tensiones dentro de familias o grupos de amigos, también aumentan el riesgo de que algunos individuos se convirtieran en perpetradores o víctimas de violencia.

El *nivel comunitario* examina cómo el entorno social más amplio influye en el comportamiento violento, como ocurrió en zonas rurales de Perú, donde la falta de servicios y el descontento con las autoridades locales generaron un clima de protestas más intenso. En el *nivel social*, las condiciones estructurales como la desigualdad y la percepción de un gobierno autoritario provocaron una institucionalización de la violencia, con la represión estatal vista en las protestas. Finalmente, en el *nivel histórico*, los antecedentes de crisis políticas y sociales en Perú, influyeron en la motivación de algunos grupos para movilizarse y expresar su descontento a través de actos de violencia.

Un último componente del acto de la violencia, es el *fondo ideológico de la violencia*, el cual se refiere al contexto ideológico en el que se ejecuta el acto violento, el cual determina qué acciones pueden ser justificadas y cuáles no. Para analizar la violencia, es fundamental que el investigador adopte principios de reflexividad y posicionamiento. En este sentido, se pueden identificar cuatro elementos clave para comprender dicho fondo ideológico. Primero, está el *imaginario sobre el agente de la violencia*, donde se diferencia entre la violencia ejercida por el aparato represivo del Estado y la ejercida por grupos históricamente marginados. Al respecto, entre los distintos discursos referidos por la coalición conservadora, populista (Tanaka, 2024) y autoritaria (Benites et al., 2023) hacia las personas que protestan se encuentra el identificarlos como terroristas, animales, grupos minoritarios, o en el extremo negar su identidad. Este tipo de estrategias retóricas tienen como fin el justificar los actos de represión: Después de todo, no son personas, son terroristas, o animales, no son la mayoría de peruanos, sino solo una minoría, o en el extremo, no son el Perú.

Tenemos que proteger la vida y la tranquilidad de los 33 millones de peruanos. Puno no es el Perú, y los que están generando la violencia... creo que también la prensa internacional debería de comunicar que el gobierno no está generando la violencia que el gobierno quiere la paz y la unidad. Dina Boluarte, Conferencia de Prensa (La República – LR+, 2023).

Como se puede apreciar existe un *marco de negación de identidad* (Cheryan y Monin, 2005), desde el cual un grupo de personas no es reconocido por otro que forma parte de una cultura dominante, o que al menos la representa, como es el caso identificado líneas antes. Aunado a la negación de la identidad, se encuentra también

la *deshumanización animalística* (Haslam, 2006), desde la cual se anula en el otro su identidad como ser humano, con lo cual pasa ser un animal o menos que ello.

Ni siquiera los animales exponen a sus hijos (en las protestas) lo vemos todos los días en estos canales de naturaleza donde una madre muere defendiendo a sus hijos para que no sean atacados y estamos viendo. ¿Se les puede llamar madres a las que llevan a sus hijos y los exponen a la violencia de la que estamos siendo testigos? Oscar Becerra, Ex Ministro de Educación, (PeruComunica Oficial, 2023)

Este tipo de argumentos en contra de los/as manifestantes, construye una racionalidad para la legitimación del uso de la violencia, además justifica moralmente la violencia en contra de estos (Varela-Rey et al., 2013). Del mismo modo, estos argumentos generan un *desentendimiento moral* (Bandura, 1999) con el otro, lo cual disminuye el sentido de responsabilidad moral, asimismo, se desplaza y minimiza las consecuencias de las acciones violentas, inclusive se responsabiliza a la víctima de las consecuencias violentas ejercidas sobre esta.

Segundo, se considera el *imaginario social sobre la víctima*, ya que no todas las víctimas son vistas de la misma manera, ello lleva a un tratamiento desigual de los sectores violentados, ya sea como necesitados o vulnerables. Al respecto, frente a las víctimas de las protestas también se enmarcan distintas miradas, así, por un lado, hay quienes desde su marco de referencia o defienden o condenan a la víctima.

Hay vídeos donde al parecer agarran una Guaraca [honda] uno de los señores que están en esa marcha de protesta. Y una Guaraca es un arma que dispara y mata al compañero que está a su lado o desde una propiedad particular sale un disparo y mata a alguien que está ahí en la protesta. La mayoría de ellos es por impacto de un arma artesanal denominado DUN DUN. La policía no usa esas armas letales. Dina Boluarte, Conferencia de Prensa (El Búho.pe, 2023).

Este tipo de narrativas refuerza la idea de que los manifestantes son víctimas y victimarios y que por tanto, es su responsabilidad si llegasen a recibir algún tipo de daño. Este ejercicio instrumentaliza el miedo como recurso para manejar las políticas de violencia desde el Estado, en su ejercicio de violencia política.

Un tercer elemento relevante es la *evaluación de la violencia como defensa o agresión*. Si la violencia es percibida como irracional, se la considera injustificable, pero si se interpreta como un acto de defensa, puede obtener una valoración positiva que la justifique. Es importante notar que esta valoración no depende del acto en sí, sino del marco ideológico que lo rodea. En el contexto de las movilizaciones políticas en Perú, el gobierno justificó los asesinatos de manifestantes argumentando que los policías y militares actuaron en defensa del Estado de derecho.

Al respecto, se puede apreciar que Radio Programas del Perú (RPP) una de las emisoras radiales privadas limeñas más representativas a nivel nacional presentó un encuadre de las protestas orientadas al conflicto, peligro y consecuencias económicas, marcos que la diferencian de otras emisoras radiales nacionales menores provenientes de Juliaca y Puno, que promueven respectivamente los encuadres de diálogo, interés humano, responsabilidad, moralidad (Rojas, 2023), y de

confrontación, crítica y denuncia hacia el gobierno (Itusaca, 2024), y también de emisoras que presentaron la situación de violencia política desde posturas más críticas (Nieva, 2023).

La manera tendenciosa en la que ciertos medios de comunicación o representantes del Estado trataron a las protestas nacionales pueden encajar con el encuadre del *terruqueo*, el cual es una táctica discursiva que deslegitima políticamente, al acusar falsamente de terrorismo, afectando a personas provincianas, fuera de las élites y con inclinaciones progresistas o de izquierda (Chunga, 2023). Desde este marco, el ejercicio de protesta, puede ser reinterpretado como un acto de extrema violencia, como lo es el terrorismo. "Eso ya no es protesta, eso es terrorismo". Dina Boluarte (Infobae, 2022); y con base en ello se vería justificada la reacción de represión por parte del Estado.

Finalmente, se evalúa el *grado de daño causado*. Al respecto, cuanto mayor es la evaluación del daño infligido, más justificación se requiere, lo que implica discursos que responsabilizan a las víctimas y minimizan el accionar de los perpetradores, como se observó durante las protestas en Perú, donde los medios de comunicación culpabilizaron a los manifestantes y presentaron la violencia represiva del Estado como casos aislados (Rojas, 2023). Al respecto, las manifestaciones presentan dilemas éticos que requieren un análisis matizado. Así, descalificar moralmente a los manifestantes sin más sería un error, ya que sus acciones surgen de motivaciones complejas, como frustraciones históricas, abusos del Estado, sensibilidad social, entre otros (Cabrera, 2024). Al respecto, algunos actos, como los daños focalizados en respuesta a agravios, pueden entenderse (no justificarse) en términos de la búsqueda de alguna legitimidad ética por parte de la parte afectada, sin embargo, la destrucción indiscriminada o la violencia contra personas no es justificable.

En relación al daño producido, cabe mencionar que las prácticas violentas ejercidas por el Estado constituyen una respuesta autoritaria que tiene como referente a la institucionalización de la violencia ejercida por el Estado en el periodo de conflicto armado, lo cual se evidencia en el uso desproporcionado de la fuerza letal hacia sectores rurales (Benites et al., 2023).

En síntesis, se puede señalar que el acto violento puede analizarse a través de cuatro componentes: la estructura formal, la forma personal, el contexto posibilitador y el fondo ideológico. Por un lado, la *estructura formal* distingue entre violencia final, como la represión estatal, y violencia instrumental, como las movilizaciones políticas que buscan un cambio de fondo. La *forma personal* resalta la diversidad en la ejecución de actos violentos, esta postura conduce a evitar generalizaciones y reconoce el impacto del contexto social en la ejecución y valoración del acto violento. Por otro lado, el *contexto* posibilitador implica factores individuales, comunitarios, sociales e históricos, como la desigualdad, el descontento, la violencia inmediata entre otros, que influyen en la violencia. Finalmente, el *fondo ideológico* examina cómo los discursos sobre víctimas y perpetradores, así como considerar a la violencia como defensa o agresión y el grado de daño producido, moldean la percepción y valoración de la violencia. Estos componentes ayudan a comprender la complejidad

de la violencia en protestas sociales, evitando simplificaciones y destacando la importancia de los contextos históricos y sociales que generan la legitimación de los actos violentos.

### Consideraciones finales

La relación entre violencia y agresión es compleja y la definición de cada cual, depende de la *intencionalidad* y la *valoración social* de los actos. En tal sentido, mientras que la violencia abarca un ámbito más general, el cual puede ir desde actos cotidianos hasta aquellos que buscan transformar estructuras sociales, en ambos casos, sin intención de agredir a individuos específicos. Por otro lado, la agresión sí es un comportamiento destinado a causar daño a otro; se podría entender a esta última como una forma extrema de violencia. En este marco, las protestas en Perú, aunque catalogadas como violentas, no eran agresivas en su esencia, ya que su objetivo era desafiar un régimen. La interpretación gubernamental de las manifestaciones como agresiones, considerándolas desde el *marco de la culpa*, resalta cómo la clasificación de la violencia influye en la justificación de respuestas estatales y en la construcción de narrativas sociales en torno a la legitimidad de las protestas.

Por otro lado, en cuanto a los presupuestos de la violencia, se analizan las *formas de la violencia*, desde la cual se entiende a esta como un fenómeno multifacético que se manifiesta en diversas formas, incluidas la violencia autoinfligida, interpersonal y colectiva. Esta situación está entrelazada con la violencia estructural, que perpetúa desigualdades y normaliza discursos discriminatorios. Otro de los presupuestos abordados es el de la *apertura humana a la violencia y agresión*, en tal sentido si bien existen diferentes teorías al respecto, se asume el enfoque histórico de la violencia desde el cual cada violencia solo es entendible desde el marco histórico desde el cual se analiza. Ligado a lo anterior, se encuentra el presupuesto del *carácter histórico de la violencia*, desde la cual se han de estudiar sus predisponentes, preparantes y desencadenantes. Finalmente, se tiene el presupuesto de la *incertidumbre de sus límites*, desde la cual se desconoce los límites o consecuencias que puede generar el ejercicio de la violencia en el futuro.

En cuanto a los componentes del acto violento, se consideraron la *estructura formal del acto violento*, desde la cual se diferencia entre la violencia instrumental. Segundo, la *forma personal del acto* revela que no todas las conductas violentas tienen el mismo nivel o justificación. Tercero, el *contexto posibilitador*, tanto mediato como inmediato y a través de diferentes niveles como el individual, relacional, comunitario, social e histórico, influyen en la manifestación de la violencia.

Finalmente, el *fondo ideológico* permite entender la justificación de los actos violentos, aquí se ha de analizar el imaginario en torno a las víctimas y victimarios, así se hace referencia a la *negación de la identidad* y la *deshumanización animalística*, los cuales son argumentos que permiten entender la legitimación del uso de la violencia y el desentendimiento moral que se genera ante las potenciales víctimas.

Posteriormente, se aborda a la evaluación de la violencia como defensa o agresión, la decisión tomada al respecto depende del marco desde donde se parta, un caso particular fue el encuadre del terrorismo desde el cual las movilizaciones políticas fueron percibidas por cierto sector de la sociedad como actos de terrorismo. Por último, en cuanto al grado de daño producido, dependiendo del marco en el que se encuentre se pueden establecer discursos que responsabilicen a las víctimas y minimicen la violencia de los perpetradores o viceversa.

**Declaración de posicionalidad:** Cuando se redactó este manuscrito, el autor había participado de las protestas a nivel nacional descritas en el artículo. El autor no milita en ningún partido político.

**Declaración de conflictos de interés:** El autor no declara potenciales conflictos de interés.

**Reconocimiento de subsidios:** Esta investigación fue autofinanciada y no forma parte de un proyecto de investigación.

---

## REFERENCIAS

---

- Bandura A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 193–209.
- Benites, A., Jave, I., Maco, K., y Velarde, P. (2023). Los legados de la violencia política: El conflicto armado interno y sus vínculos con la respuesta del estado en el Perú. *Argumentos*, 4(1). <https://doi.org/10.46476/ra.v4i1.158>
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo Simbólico: Perspectiva y método*. Hora Barcelona.
- Bronfenbrenner, U. (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Paidós
- Cabrera, R. (2024). Dilemas éticos: Propiedad, protestas y crisis en Perú. *Revista Direito e Práxis*, 15(2). <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2024/82298>
- Cameron, M., y Goenaga, A. (2023). ¿Vive América Latina un segundo ciclo de política de izquierda? *Política y Gobierno*, 30(1). 1-27
- Carrasco, V. (2023). Crisis política en el Perú: cambios profundos y consecuencias importantes del «golpe» de diciembre de 2022. *Acta Herediana*, 66(1), 25–31. <https://doi.org/10.20453/ah.v66i1.4539>
- Castilla, J., Benavides, A., y Haro, M. (2023). La conflictividad social frente a los bienes públicos: entre el derecho a la protesta y el uso público. *Revista Escpogra PNP*, 4(1), 1–13. <https://doi.org/10.59956/escpograpnpv4n1.1>
- Cheryan, S., y Monin, B. (2005). Where are you really from?: Asian Americans and identity denial. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89(5), 717–730. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.89.5.717>

- Chunga, C. (2023). *El terruqueo en la política peruana: Un abordaje semiótico de la violencia en el discurso público*. Emergencias: Cuaderno Del Magíster En Comunicación Política, 1, 46–59. <https://revistasdex.uchile.cl/index.php/ecmcp/article/view/12853/12869>
- Defensoría del Pueblo. (2023). *Informe N.º 190. Crisis política y protestas sociales*. Defensoría del Pueblo.
- Delamater, J. D., Collett, J. L., & Hitlin, S. (2025). *Social Psychology* (10th ed.). Routledge.
- El Búho.pe. (17 de enero de 2023). *Dina Boluarte insiste en que personas que salen a protestar están siendo chantajeadas y engañadas*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=cO45nX2EthU>
- El Búho.pe. (24 de enero de 2023). *Las polémicas frases de Dina Boluarte donde asegura que la Policía no es la que está disparando*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=LJ97kxRSKVY&t=244s>
- El Comercio. (17 de diciembre de 2022). *Dina Boluarte: Grupos violentistas tenían organizado "tácticamente" tomar aeropuertos y bloquear carreteras*. <https://acortar.link/tbjoHW>
- Friggeri, F., & Peña, S. (2023). Perú: ¿Golpe de Castillo o golpe de la derecha?. *Revista Movimiento*, 44, 45–51. [www.revistamovimiento.com](http://www.revistamovimiento.com)
- Fromm, E. (1975). *Anatomía de la Destructividad Humana*. Siglo XXI.
- Galtung, J. (2003). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- Gonzales-Huaman, R. (2024). Las dos caras de Lima: Discriminación racial en contexto de protesta social en Perú. *Revista Revoluciones*, 6(16), 40–67. <https://doi.org/10.35622/j.rr.2024.016.003>
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An Integrative Review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), 252–264. [https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003\\_4](https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003_4)
- Human Right Watch. (12 de junio de 2024). *Perú: El Congreso acelera su arremetida contra el sistema democrático*. <https://acortar.link/3zmsb2>
- Infobae. (14 de diciembre de 2022). *Dina Boluarte tras oír testimonio de policía herido: "Eso ya no es protesta, eso es terrorismo"*. <https://acortar.link/8KtCcw>
- Itusaca, F. (2024). *Cobertura de Pachamama Radio de las protestas sociales en Puno y el derecho de libertad de expresión, enero-marzo 2023*. (Tesis de Grado, Universidad Privada San Carlos). Repositorio de la Universidad Privada San Carlos. <http://repositorio.upsc.edu.pe/handle/UPSC/887>
- Landa, C. (2024). La crisis de la democracia en el Perú y el rol de la justicia constitucional. *Revista Electronica Iberoamericana*, 18(1), 21–40. <https://doi.org/10.20318/reib.2024.8631>
- La República – LR+. (24 de enero de 2023). *Dina Boluarte: "Puno no es el Perú" #shorts*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=mZdMM15ZJms>

- López, S. (2023). Protestas sociales: democratización social y política contra la re-elitización neoliberal en el Perú. *Discursos Del Sur, Revista de Teoría Crítica En Ciencias Sociales*, 12, 9–42. <https://doi.org/10.15381/ddS.n12.27093>
- Malvaceda-Espinoza, E. L. (2023). Deconstrucción del discurso de violencia durante las protestas en Perú: 2022-2023. In G. Montoya & H. Quiroz (Eds.), *Estallido Popular. Protesta y Masacre en Perú, 2022-2023* (pp. 268–275). Estallido & Horizonte.
- Martín-Baró, I. (2003). *Poder Ideología y Violencia*. Trotta
- Myers, D., & Twenge, J. (2016). *Social Psychology* (12e ed.). Mc Graw Hill.
- Nieva, L. (2023). *Análisis de la cobertura de medios noticiosos internacionales. Caso: Fallecidos en las protestas contra la presidente peruana, 2023*. (Tesis de Grado, Universidad Tecnológica del Perú). Repositorio de la Universidad Tecnológica del Perú. <https://repositorio.utp.edu.pe/handle/20.500.12867/8732>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2023). *Observaciones sobre la situación de los Derechos Humanos en el contexto de las protestas en Perú*. OACNUDH. <https://acortar.link/U5wPT0>
- Organización Mundial de la Salud. (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. OMS.
- Perú21TV. (13 de diciembre de 2022). *Jorge Yamamoto analiza el significado de las protestas en Perú: "Hay una crisis de valores"*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=CFK2auOHM9s>
- PeruComunica Oficial. (06 de marzo de 2023). *Ministro de Educación: "ni siquiera los animales exponen a sus hijos" en marchas (06/03/2023)*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=yq\\_mQGOOnkm8](https://www.youtube.com/watch?v=yq_mQGOOnkm8)
- Quiroz, A. (2019). *Historia de la Corrupción en el Perú*. IEP
- Rojas, R. (2023). *Análisis de la cobertura periodística de las protestas políticas del 9 de enero del 2023 en la región puno en RPP noticias y la Decana radio Juliaca en el Social Media Live Streaming (SMLS)* (Tesis de grado, Universidad de Lima). Repositorio de la Universidad de Lima. <https://repositorio.ulima.edu.pe/handle/20.500.12724/20257>
- Shahin, S. (2015). Framing "Bad news": Culpability and innocence in news coverage of tragedies. *Journalism Practice*, 10(5), 645–662. <https://doi.org/10.1080/17512786.2015.1044556>
- Somos Nativa. (18 de diciembre de 2022). *Dina Boluarte: "la policía y el ejército no salen a matarlos sino a protegerlos. La Fiscalía ya intervino y están haciendo los estudios correspondientes, (...) y que dentro del Fuero Militar, también se van a investigar porque todas esas muertes tiene que ser investigadas"*. [Tweet] [video adjunto]. X. <https://x.com/somosnativa/status/1604669371082805250>
- Tanaka, M. (2024). Perú en 2023: De la Polarización a la coalición conservadora y Populista durante el gobierno de Dina Boluarte. *Revista De Ciencia Política*, 44(4). <https://doi.org/https://doi.org/10.4067/s0718-090x2024005000123>

Varela-Rey, A., Rodríguez-Carballeira, Á., & Martín-Peña, J. (2013). Psychosocial analysis of ETA's violence legitimization discourse. *Revista de Psicología Social*, 28(1), 85–97. <https://doi.org/10.1174/021347413804756050>

Ugarteche, O. (2022). *La nueva corrupción en el Perú. Pirañitas y tiburones*. Ministerio de Cultura & Bicentenario del Perú 2021-2024.



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

---

**Reseña: Mendoza, J. Díaz, A., Ortiz, G., Quiroz, M. Y., Chávez, S., Rosas, Y. y Carpio, A. (2023). *Aprender durante la pandemia: percepciones, actitudes y representaciones sociales*. UPN-ITACA.**

---

**María Imelda González Mecalco <sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseña

**Recibido:** 16/05/25

**Aceptado:** 05/06/25

**Publicado:** 30/06/25

---

Esta obra nos invita a participar de un tema que ha sido central en el estudio de la psicología desde hace ya algunos años que retoma la premisa de que la realidad es una construcción social. Se nos ofrece aquí un trabajo de investigación de carácter colectivo acerca de las formas en que estudiantes universitarios representan sus clases presenciales y virtuales durante la pandemia por covid-19.

El equipo de investigación recurre a un modelo metodológico interpretativo que reconoce la pertinencia tanto de métodos cuantitativos como cualitativos, lo que les permite comprender la complejidad de lo que los participantes enuncian. En un primer momento, recurren al uso de redes semánticas a través de las cuales acceden a los significados y su jerarquización para definir las cogniciones compartidas. En un segundo momento, y derivado de las asociaciones obtenidas con las redes semánticas, los autores elaboraron una guía de entrevista que fue utilizada en grupos de discusión con los participantes, a manera de diálogo colectivo.

El trabajo fue llevado a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional con 200 estudiantes, sin que el semestre, turno o carrera de estos fuera un criterio de selección. Los participantes, voluntarios todos, fueron organizados en diez grupos de discusión durante agosto de 2022; se sumó a esta producción la elaboración de 80 ejercicios de testimonios que se entregaron por escrito al equipo de investigación. De esta manera, se contó con una extensa información acerca de cómo los estudiantes universitarios se representan las clases en línea y presenciales.

El análisis elaborado por los investigadores considera los tres conceptos teóricos mencionados en su título: percepciones, actitudes y representaciones. Se considera la percepción como un fenómeno social y compartido, en el entendido de

---

<sup>1</sup> Docente de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Correo electrónico:

[mgonzalez@upn.mx](mailto:mgonzalez@upn.mx)  <https://orcid.org/0009-0009-6526-764X>

que la sociedad orienta las percepciones que elaboran las personas, por tanto, estas no pueden considerarse algo externo a los individuos.

En concordancia con ello, reconocen con apoyo de Pallí Monguilod y Martínez, que las actitudes, producto de la percepción, son también producciones sociales, y: pueden concebirse como una concretización del pensamiento grupal en la persona, pues se encuentran ligadas a los grupos, porque es a través de las relaciones que se dan en ellos que se desarrollan ciertas actitudes respecto a temas sociales, problemas o asuntos de controversia. (como se cita en Mendoza *et al.*, 2023, p. 29)

Con ello afirman la posibilidad de unión analítica entre lo individual y social.

Por lo que toca a las representaciones, los autores reconocen que es a través de estas que comprendemos el mundo y lo comunicamos, siendo en ellas donde se encuentran la ideología, el pensamiento y las visiones del mundo. En este sentido, asignan un gran valor a la intersubjetividad, dado que es a través de la comunicación e intercambio con los otros que los significados se configuran.

A través de este libro, los autores nos permiten observar la construcción que los estudiantes hacen acerca de la vida escolar. Para dar cuenta de ello, organizan el trabajo en tres ejes: representaciones sociales, educar y aprender, mismas que les permiten desarrollar representaciones más específicas, tales como el aprendizaje en línea, desarrollo de habilidades nuevas, la didáctica docente, ser estudiante universitario, el intercambio con la familia, el cuidado de los otros, miedo al contagio, la enfermedad y la muerte.

Derivado de estos ejes, cito algunos ejemplos que llaman la atención. En el capítulo dedicado a las representaciones sociales de las clases en línea, los autores encuentran testimonios de estudiantes en los que se hace mención que la pandemia les provocó interés por cosas nuevas y el desarrollo de nuevas habilidades, como aprender repostería, a tejer o lenguaje de señas; una alumna menciona que, en este proceso de búsqueda de nuevas cosas por aprender y hacer, decide ingresar a la universidad, decisión de relevancia para su futuro y su identidad. Así mismo se citan casos en los que los estudiantes se contagiaron de COVID, pasando del encierro en casa al encierro en una habitación; por supuesto, la muerte inesperada de familiares fue un hecho recurrente en varios testimonios.

Todo durante la pandemia, dice una alumna, se presenta como algo nuevo y extraño, y esto parece ser una constante de cómo se vivió el tiempo de pandemia por muchos estudiantes. Los testimonios se construyen, como afirman los autores, "a partir del discurso de la tragedia" (Mendoza *et al.*, 2023, p. 97), en tanto que era lo que se imponía sobre la vida cotidiana, a la vez que se trata de reconstruir la realidad.

Advertimos testimonios en esta obra como aquel en el que una estudiante afirma que no sabía qué hacer en casa, lo que parece dar cuenta de un reconocimiento de la casa como un espacio de no estar, un lugar que se habita en otro horario, de una rutina alterada que descompone de momento la realidad conocida.

La convivencia en familia sufrió un impacto también con la pandemia; sobre esto encontramos narraciones de cómo los estudiantes afrontaron, con muchas limitaciones, las rencillas familiares, por ejemplo, la discrepancia sobre el espacio físico compartido. Los autores describen aquí la necesidad que se tuvo de un proceso de resignificación de las relaciones sociales que dio pauta a un conocimiento sobre los otros y sus actividades, los estudiantes conocieron de esta manera a los integrantes de su familia a tiempo completo e hicieron intentos de ajuste para la convivencia.

La voz de los estudiantes nos deja ver los significados otorgados, no solo a lo propiamente escolar, sino también a la salud mental, de manera que afirman haber estado deprimidos o ansiosos en algún momento. No sobra decir que fue necesaria una reelaboración de significados, por ejemplo, de la enfermedad, las pérdidas y la muerte.

Para quienes nos dedicamos a la enseñanza, los ejes sobre educación y aprendizaje son de gran interés, porque nos hace patente la realidad de muchos estudiantes en cuanto a la educación en línea. Los estudiantes narran experiencias en las que no contaban con un equipo de cómputo adecuado o propio para el desarrollo de sus clases y tareas, o bien las dificultades para contar con internet de buena calidad, además de lo vivido en cuanto al estrés por las pérdidas de familiares, el miedo al contagio o el tiempo requerido para cuidar de alguien.

Es de destacar que para algunas familias “las clases en línea no eran consideradas como clases efectivas” (Mendoza *et al.*, 2023, p. 123), lo cual es notorio en los testimonios que dan cuenta de que, al tomar clases desde casa, los padres asumían que sus hijos no estaban estudiando o en clase, por lo que les solicitaban realizar quehaceres del hogar, lo que refleja que la representación que se tiene de la escolarización es justamente en una institución escolar.

Sumo a esta idea cómo la construcción de la identidad profesional para algunos estudiantes parece haberse puesto en pausa durante la pandemia. Uno de los participantes en esta investigación menciona que, al regresar a la universidad, concluido el confinamiento, se sintió nuevamente universitario. Ello informa de cómo el espacio físico juega un papel central en la construcción de los significados.

Sobre el último eje, aprendizaje, es de interés la construcción que los estudiantes hacen sobre el espacio físico escolar y los aprendizajes que derivan del propio desplazamiento y actividades que se realizan en la universidad, de ahí que reconozcan procesos de aprendizaje en eventos como solicitar un libro de la biblioteca o conocer el procedimiento para ingresar al comedor; pero más allá de ello, el espacio físico les representa a muchos de los participantes un espacio de convivencia y de intercambio con quienes comparten la experiencia de ser estudiantes.

De esta manera, mencionan los autores, la universidad es una opción de un lugar en el que estar, a la vez que “una actividad gratificante, electiva, afectiva y que llena de gusto” (Mendoza *et al.*, 2023, p. 149).

Lo dicho por los estudiantes en esta obra es una muestra de francos testimonios sobre vivir la escolaridad en tiempos de pandemia y que invita a pensar en la propia experiencia como docentes universitarios o familiares, ¿compartimos algunos y cuáles significados, en tanto que también fuimos participantes de procesos escolares alterados?, ¿qué representaciones de la didáctica, de la docencia, del alumno, o del contenido serían enunciados por los profesores? Los docentes nos vimos frente a una responsabilidad distinta, también reelaboramos significados, el estudiante no se nos presentó de la misma manera que en procesos educativos escolarizados, pues no tuvimos aquellos elementos que nos da lo presencial, como la dirección de la mirada, el gesto, la orientación corporal, las variaciones de la entonación, entre otros.

¿Qué nos aporta el libro *Aprender durante la pandemia*? Nos muestra cómo se generan las representaciones sociales ante un fenómeno que se nos anuncia novedoso (pandemia, confinamiento, clases en línea), y en el que la información de que disponíamos en su momento era insuficiente para comprenderlo. Para Rateau y Lo Monaco, siguiendo a Moscovici, este tipo de fenómenos que, cuando aparecen se nos presentan incomprensibles, motivan una actividad cognitiva que intenta “comprender, dominar, incluso defenderse del objeto” (2013, p. 28). En tanto que las representaciones tienen una utilidad social, pues intervienen en los intercambios con los otros, el libro *Aprender durante la pandemia* contribuye a comprender la toma de decisiones y los comportamientos, que se llevaron a cabo durante el periodo de confinamiento y posterior a ello.

Desde otras áreas de la psicología, como la educativa, invita a estudiar las representaciones sociales sobre diversos fenómenos que entran en nuestro campo de interés, a fin de conocer la génesis y proceso de elaboración de las mismas, pues gran parte de nuestro interés está en la cognición, las opiniones y la conducta.

De igual forma, el libro provoca la reflexión sobre el uso del lenguaje en nuestra disciplina y, en general, en nuestros intercambios sociales, en el entendido de que las representaciones sociales no solo están incorporadas en el lenguaje, sino también son el propio lenguaje, dado su valor simbólico. Las palabras, como afirma Jodelet, se insertan en el lenguaje cotidiano hasta convertirse en categorías del sentido común, “en instrumento para comprender al otro, para saber cómo conducirnos ante él, e, incluso, para asignarle un lugar en la sociedad” (1986, p. 472).

Por último, coincido con las y los autores quienes reafirman que en los tiempos actuales se hace necesaria la reflexión “sobre el conocimiento y el papel de la educación y las universidades” (Mendoza *et al.*, 2023, p. 166). Este libro ejemplifica justamente esta invitación a pensar nuestra participación en procesos educativos.

---

## REFERENCIAS

---

- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici. *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Paidós.
- Mendoza, J., Díaz, A., Ortiz, G., Quiroz, M. Y., Chávez, S., Rosas, Y. y Carpio, A. (2023). *Aprender durante la pandemia: percepciones, actitudes y representaciones sociales*. UPN-ITACA.
- Rateau, P. y Lo Monaco, G. (2013). La teoría de las representaciones sociales: orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y método. *CES Psicología*, 6(1), 22–42 <https://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/article/view/2615>



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

---

**Reseña: Díaz, A., Castillo, R. y Escobar, U. (2025). *Oficio del ser universitario. Prácticas sociales e identidad escolar en tiempos de pospandemia*. Universidad Pedagógica Nacional.**

---

**Antonio Zamora Arreola <sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseña

**Recibido:** 16/05/2025

**Aceptado:** 06/06/25

**Publicado:** 30/06/25

---

Luego del período de casi tres años donde la humanidad a nivel mundial estuvo bajo amenaza de muerte, emerge la producción afortunada de este magnífico libro: *Oficio del ser universitario. Prácticas sociales e identidad escolar en tiempos de pospandemia*, cuyos autores son Alfonso Díaz Tovar, Rubén Castillo Rodríguez y Uriel Escobar Durán (2025); quienes vienen a contribuirnos para hacer memoria histórica y colectiva, acerca de cómo la no muy lejana pandemia de COVID-19 impactó, afectó y terminó modificando de manera evidente y significativa las interacciones institucional-colectivas y la vida cotidiana, que los estudiantes universitarios han venido resignificando y reconstituyendo en los tiempos actuales de pospandemia. Aún a principios del año 2020, las interacciones sociales y la vida cotidiana las teníamos regularizadas en cada contexto sociohistórico específico y en cada ámbito particular donde los grupos e individuos veníamos participando en las distintas instituciones sociales y en diferentes ámbitos de la vida cotidiana; es decir, las prácticas sociales y las identidades socioculturales tenían lugar común, según fuera la especificidad de cada contexto, tanto en entornos formales (laborales, educativos, religiosos, hospitalarios, políticos y carcelarios), como en los no formales (como era los casos diversos de familias y etnias) y en los informales (como los distintos círculos de amigos y de redes sociales).

Sin lugar a dudas, A. Díaz, R. Castillo y U. Escobar, realizaron un magnífico esfuerzo investigativo al desplegar las valiosas herramienta de la problematización recursiva y del análisis incisivo, a partir de la voz y del sentir-pensar de estudiantes universitarios singulares, en torno a los tiempos de pandemia y de pospandemia de COVID-19; con su elucidación consiguen que los

---

<sup>1</sup> Docente de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Hidalgo. Correo electrónico: [antoniozamoraarreola@upnhidalgo.edu.mx](mailto:antoniozamoraarreola@upnhidalgo.edu.mx)  <https://orcid.org/0009-0001-2640-4877>

lectores nos impliquemos y reconozcamos como participantes pasivos y activos ante tal acontecimiento de zozobra mundial, a la vez que nos ayudan a reflexionar, rememorar y comprender el devenir y la rudeza de este acontecimiento de alcance global, del cual hemos vivido y sufrido sus consecuencias durante un largo lustro. Ello como resultado de las drásticas medidas sanitarias y de las severas regulaciones y modificaciones que ese letal virus propició en la vida de las instituciones sociales; así como transformaciones muy relevantes y sensibles que hemos incorporado, es decir, que durante los tiempos actuales de pospandemia hemos venido haciendo cuerpo muy severos cambios, tanto en los entramados de las relaciones sociales, como en los intersticios de los espacios socioculturales.

Al elucidar el sentir-pensar y la voz de los estudiantes universitarios que fungieron como sus informantes, sobre las vivencias y emociones que produjeron durante la pandemia y pospandemia, los autores de este libro nos ayudan a realizar un reconocimiento reflexivo y, sobre todo, a hacer experiencia social acerca de lo que socialmente hemos tenido que reconstruir, como consecuencia de las distintas regulaciones, modificaciones, cambios y transformaciones que hemos tenido que venir efectuando, en particular, en la reorganización de las instituciones educativas y en la dinámica de nuestras distintas interacciones cotidianas. Instituciones e interacciones que habíamos venido construyendo y reproduciendo de modo sociohistórico, conforme la especificidad del contexto de cada institución social, donde los sujetos sociales hemos venido participando a nivel local, nacional, regional y mundial.

Al respecto, Díaz, Castillo y Escobar, nos auxilian para rememorar acerca de cómo esta pandemia comenzó con una pesada incertidumbre, que pronto puso a la humanidad contra la pared, al imponerse ajustes drásticos, para luego y casi de inmediato tener que ejecutar cambios radicales, como resultado de las medidas sanitarias de confinamiento e incluso de aislamiento total a causa del letal virus. Es decir, asumimos que, en la *in pronta* de la emergencia de COVID-19, devino como necesidad de prevención y protección la imposición de distintas medidas sanitarias a nivel global; lo cual no dejó de implicar violencia, al someter a la mayoría de personas a confinarse en sus hogares y al restringir nuestras actividades de vida socio-institucional y cotidiana bajo esquemas de reorganización estandarizada y ajustadas a interacciones de virtualidad electrónica, a pesar de lo diverso de los distintos ámbitos e incluso imponiendo estrechos márgenes a vínculos colectivos, familiares y de carácter filial-afectivo.

En suma, al considerar lo antes expuesto, los autores de este libro asumieron la tarea de focalizar y elucidar las prácticas sociales y las identidades escolares de estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), a fin de dar cuenta del proceso durante el cual han venido haciéndose responsables de construir el oficio del ser universitarios, precisamente dentro del contexto histórico social de esta reciente pandemia y aun pospandemia de COVID-19. Al respecto, analizan cómo, luego de casi dos años en que la mayoría de los seres

humanos nos mantuvimos con una brutal incertidumbre, resguardados, reclusos y aislados en nuestros hogares, estos sujetos universitarios refieren cómo tuvieron que ajustar sus vidas y emociones, así como para venir realizando distintos cambios y adaptaciones, a fin de reestablecer de modo colectivo su vida cotidiana y académica; lo cual implica reconocer que la pandemia del COVID-19 repercutió radicalmente, hasta el grado de que los estudiantes se reconocen afectados y que han tenido que modificar y transformar las prácticas educativas y lo que antes definía su propia identidad.

Sin embargo, luego de dos largos años de desafiante desasosiego, desde la voz de los estudiantes de la UPN, advertimos como la humanidad fue logrando irse abriendo paso, al poder intervenir tal emergencia mediante múltiples sentidos de imaginación inventivo-creativa, desde los distintos antídotos a manera de vacunas anti-COVID, así como al obligarnos a evolucionar y transformar nuestras prácticas sociales, ante las condiciones impuestas por la pandemia y mediante mecanismos digitales que comenzaron por dar lugar a nuevas maneras de socialización, de comunicación y de interacción virtual en las actividades y rutinas cotidianas; con ello fue posible no sólo adaptarse, sino reconocer la capacidad que cualifica a los sujetos sociales, para ir modificando, transformando, reconstruyendo y creando sentidos renovados y muy potentes, como el de ser capaces para sobre imponerse a las medidas impuestas de distanciamiento y confinamiento. Lo cual en estos tiempos de pospandemia advertimos que hemos venido extendiendo de manera ajustada e innovadora, así como dando testimonio de nuestra capacidad de redefinición y reinención de las dinámicas institucionales y de interacción grupal y social, así como de la capacidad humana para transformar de manera sociohistórica la experiencia colectiva.

Cabe subrayar que estos estudiantes contribuyen a que rememoremos cómo la vida cotidiana sufrió una severa afectación con la emergencia de esta pandemia, transformando radicalmente lo que antes realizábamos y generando nuevas rutinas y prácticas; ello desde que tuvieron que comenzar a adaptarse a nuevas formas de formalizar la enseñanza-aprendizaje, mediante la implementación de clases virtuales bajo tecnología electrónica, como consecuencia del cierre de escuelas y del confinamiento en sus hogares. Sin embargo, enfatizan cómo fueron enfrentando constantes afectaciones por diferentes distracciones en sus hogares (al tener que asumir distintas tareas en sus entornos familiares, como el hecho de asumir la necesidad de la limpieza constante ante los riesgos de contagio) y por tener que adaptar sus celebraciones y eventos sociales bajo esquemas de virtualidad; lo cual fue crucial para no diluir la importancia de la interacción social, así fuera mediante la relatividad de vínculos virtuales.

De este modo, los tres autores de este libro reconocen que ello fue contribuyendo para que así los estudiantes hayan venido resignificando las prácticas educativas y reconstituyendo de modo innovador la identidad

universitaria; hasta el punto en que actualmente muchas de las prácticas escolares emergentes de la pandemia las han venido resignificando e incorporando, hasta hacerlas cuerpo como estudiantes en la vida cotidiana. Asimismo, su identidad universitaria la han reconstituido a partir de vivencias y actividades no académicas realizadas en situaciones de confinamiento y de virtualidad, las que a pesar de su diversidad le han dado continuidad y socialización en sus interacciones cotidianas y al regresar con renovados sentidos de vida a sus clases presenciales en estos tiempos actuales de pospandemia.

Cabe destacar que la elucidación realizada por los autores de este libro la fueron respaldando con en el sustento de premisas y categorías de autores clásicos y reconocida autoridad académica, que fueron primordiales para el abordaje y desarrollo analítico; de ello son claros ejemplos los aportes retomados de H. Lefebvre y Á. Heller sobre la importancia de la *vida cotidiana* en los procesos de construcción y reconstitución de la *identidad* escolar y de las *prácticas sociales* (en este caso de los estudiantes universitarios sobre los que focalizaron este trabajo de investigación); así como de L. Febvre y de M. Bloch, de quienes para un abordaje interpretativo-comprensivo más amplio y profundo sobre la mirada de la historia, consideran imprescindible asumir que vida cotidiana y experiencias sociales son construidas realmente por personas comunes, pues durante sus trayectorias de vida son atravesadas constitutivamente por los contextos socioculturales donde participan y por los eventos históricos que perciben y comprenden como constitutivos de sus colectivos sociales. De este modo, a lo largo de los siete capítulos del libro el análisis fluye bajo una articulación de fronteras epistémico-conceptuales, que los autores fueron sustentando con base en categorías y premisas de muy diversos autores, mismos que han hecho valiosos aportes para perspectivas sociológicas, históricas, pedagógicas, de análisis del discurso, de psicología social, psicoanalíticas, antropológicas, etnometodológicas, biográfico-narrativas y filosóficas; cuyos aportes fueron desplegados en la triangulación analítica entre referentes empíricos y teóricos de modo muy pertinente y ágil.

En fin, queda abierta la invitación para que los lectores que accedan a este libro, lo puedan recrear y rememorar con lo personal y grupalmente vivido durante la pandemia de COVID-19, así como para asumirse como interlocutores de lo que, como resultado de ello, actualmente vivimos y, sobre todo, sobre lo que hemos venido imaginando y reinventando de manera innovadora, creativa y transformadora en los aun tiempos actuales de pospandemia.



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

---

**Reseña: Carpio, A. y Mendoza, J. (2024). *El patrimonio proscrito. Memoria de los espacios marginados y de las luchas sociales en la historia reciente*. Universidad Pedagógica Nacional.**

---

**Addi Vladimir Yáñez García<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseña

**Recibido:** 16/05/25

**Aceptado:** 06/06/25

**Publicado:** 30/06/25

---

El objetivo principal e hilo conductor del texto es un esfuerzo por rescatar la memoria social de los grupos sociales, recuperar esos acontecimientos y reflexiones históricas del olvido al que han tratado de ser reducidos; pero no solo eso, sino que hace referencia a una serie de prácticas sociales basadas en esa memoria, es decir, formas de actividad humana en las que se mantiene la lucha de los recuerdos por subsistir, a lo que se ha llamado cultura de la memoria y que ocupa un lugar protagónico en el texto coordinado por Amílcar Carpio y Jorge Mendoza. Esta lucha por el recuerdo es retratada no solamente en su aspecto temporal, en impedir que se olvide un acontecimiento trayéndolo al presente y dotándole de actualidad, sino también en su dimensión espacial, exponiendo como los vestigios o artefactos materiales son reivindicados como lugares que, por su carga histórica, emotiva, por la presencia de tradiciones políticas y, sobre todo, por la presencia de sujetos sociales que perpetúan su contenido memorístico.

Un elemento que los diversos autores plantean es la importancia de los sujetos históricos en los procesos de memoria, pues está contenida en ellos y se reproduce socialmente, pero además el texto expone de manera magistral la forma en que los espacios —físicos y simbólicos— de memoria, son campos de batalla, que deben ser mantenidos frente a una serie de políticas institucionales que tratan de borrar esos acontecimientos y crear narrativas que los deslegitimen. En este sentido otra bondad del texto recae en que atraviesa una serie de temas político – sociales que marcaron la historia contemporánea del México, todos ellos procesos desgarradores pero que han determinado nuestra subjetividad como mexicanos hoy en día. Este viaje por el que nos llevan Amílcar Carpio y Jorge Mendoza nos sitúa en la dinámica política característica del México contemporáneo, el enfrentamiento entre el Estado y los sujetos sociales, todas las luchas por la memoria retratadas en el texto exponen la

---

<sup>1</sup> Profesor e Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico:

[adi.yanez@enah.edu.mx](mailto:adi.yanez@enah.edu.mx)  <https://orcid.org/0009-0000-5168-8683>

oposición entre la acción del Estado y las necesidades, objetivos o demandas que llevaron a los hechos atroces y, posteriormente, a la necesidad de luchar por recuperar la memoria de esos acontecimientos. En este sentido, se muestra la incapacidad del Estado para brindar seguridad y garantizar los derechos de sus ciudadanos, situación que se dramatiza al avanzar en la lectura y percatarnos que esas experiencias son compartidas no solo por los mexicanos, sino por el resto de Latinoamérica y el mundo.

En el primer texto, titulado *El Patrimonio cultural a discusión. Una crítica a la gestión de bienes materiales e inmateriales: el ejemplo del Centro Histórico de la Ciudad de México*, Juan Carlos Huidobro y Alejandra Olvera piensan la noción de lugar de memoria. Partiendo de los efectos de los terremotos que han azotado a la ciudad de México, particularmente el de 1985, el artículo indaga por esos espacios que evocan a la emotividad que nos transporta a esos momentos, sin embargo, nos enfrentamos a un hecho que conmovió a toda la ciudad, e incluso otros estados de la república, la propuesta de Huidobro y Olvera me parece sobresaliente, pues piensan a la ciudad de México como una gran lugar de memoria, o mejor dicho, nos hablan de un ambiente de memoria que nos afecta de forma colectiva ahí en donde nos encontremos y nos relacionemos con el entorno. Pero van más allá, pues a partir del terremoto de 2017 y la rápida reacción de la sociedad, una generación joven que no experimentó el de 1985 pero que prestó atención a los relatos de sus padres y abuelos, la memoria lejos de ser una abstracción es una práctica, en este caso de solidaridad y acción popular que se impone a las reacciones tardías de las instituciones. De esa forma ese dolor y solidaridad que se vivieron en el 85 se hicieron de nuevo presentes, materializando en una nueva generación.

Otro caso sensible lo expone Amílcar Carpio en su texto sobre el Palacio Negro, *Lecumberri ¿Buen sitio nuevo? Patrimonio carcelario y espacio de memoria en disputa*. Aquí se nos plantea el viejo problema, ¿no es mejor dejar una vieja herida cerrada que abrirla y causar una discordia que aparentemente ha sido saldada? Si bien la memoria puede tener un carácter práctico que busque la reparación o el castigo de los culpables de los crímenes del pasado, esta se levanta como una batalla, entre aquellos que tratan de revivir esos procesos desgarradores que sufrieron en sus propios cuerpos en los de sus familiares o conocidos en contra de un Estado que continuamente ha creado narrativas que intentan lavar su cara o de transformar la historia, negando su pasado represivo. En este sentido, el patrimonio memorístico, nos indica Amílcar Carpio, no es en sí el edificio penitenciario, sino las propias memorias de los presos que fueron reclusos por sus ideas políticas, ideas que plasmaron además en un sin número de elementos materiales, escritos, libros, en el mural que pintaron los presos políticos en las paredes de la cárcel, etc. Todo ello nos permite responder a la pregunta anterior, esas huellas del dolor son importantes para recordar lo que sucedió y no permitir que se repita, para que, como sociedad, recordemos a esos presos cuyos nombres no han trascendido, que a diferencia de David Alfaro Siqueiros, de quien incluso se ha reconstruido su celda, no conocemos sus nombres si quiera. Es, remarco, un llamado a la acción.

El 10 de junio de 1971 un grupo de paramilitares atacó una manifestación de estudiantes a la altura de lo que hoy es el metro Normal. En el caso de cómo conmemorar los hechos del jueves de corpus han llevado a discutir, también, sobre la importancia del calendario, las propias fechas guardan memoria de las experiencias y aspiraciones de una sociedad que se ha visto enfrentada a un discurso ambiguo del Estado, en un inicio se vio forzado a reconocer los hechos y su propia participación en ellos, pero trató de encubrir a los perpetradores, después intentó crear un discurso en el que se disloca la memoria colectiva y la vivencia y, finalmente, se vio en apuros al momento de intentar materializar esa memoria, una placa conmemorativa en un lugar oculto en que difícilmente se podría encontrar, posteriormente una nueva placa, esta vez hecha por un gobierno progresista pero que, de nuevo, duda al momento de enunciar a la posteridad el proceso violento su origen institucional. Jorge Mendoza nos invita a profundizar en esta reflexión y en cómo se presentan los protagonistas frente a la memoria en *Artefactos y lugares como recipientes del recuerdo social. La estación del metro normal: la matanza del 10 de junio de 1971*.

En *Lugares de violencia política y memoria colectiva en México. El caso del edificio de "La Coprera" y la matanza del 20 de agosto de 1967*, Carlos Torres nos lleva al puerto de Acapulco para analizar el caso de la represión a los agricultores de palma de coco y trabajadores de la copra. El conflicto, desatado por una movilización de los copreros en demanda de mejores condiciones y salarios, deja entre ver el cuestionamiento al régimen político desde su propio marco hegemónico, pues los trabajadores exigían derechos que las leyes les garantizaban y lo hacían en sus mismos términos, por lo que ante la falta de razón los patrones y líderes sindicales corruptos optaron por la represión armada. En este escenario los recursos naturales, como la palma de coco, así como los trabajadores solo fueron considerados como bienes para el consumo de los industriales y como mecanismos de enriquecimiento. Frente a la deshumanización de la que los copreros fueron objeto, por parte de la industria, y la ineficiencia de las autoridades sería la propia movilización de familiares, amigos y los propios sobrevivientes de la represión quienes mantendrían viva la memoria del nefasto acontecimiento por medio del propio edificio, que varias veces se trató de demoler, quizá con la esperanza de que esto borrara lo sucedido. Una vez más encontramos que son los sujetos sociales quienes dan sentido y contenido a la permanencia de un edificio.

¿Hay escenarios en los que un monumento, lejos de conmemorar un acontecimiento, lo deshonorra? Esta pregunta surge a provocación de Rigoberto Reyes y Abigail Dávalos en *La inmanencia del terremoto. Lugares de memoria y parajes de olvido de los sismos de 1985*. Los autores abordan un fenómeno natural, como un terremoto, desde una discusión característica de la filosofía moderna, la oposición entre la naturaleza y la vida social, en este caso el movimiento telúrico aparece como una irrupción de la naturaleza que recuerda la fragilidad de los entornos humanos y lo dependientes que estos son de los primeros. Y, más aún, la lectura de carácter social y cultural que hacen los autores de un desastre natural demuestra que las

vivencias de un terremoto están marcadas por las diferencias sociales y económicas, y esto determina lo destructivo y traumático que puede llegar a ser.

En este caso la memoria no recae en un monumento, sino que los propios edificios dañados o destruidos son el patrimonio de la injusticia, una sistemática que determinó la situación social desde la que cada persona enfrentaría el desastre, el recuerdo de la inacción del Estado que desató la solidaridad de la población capitalina demostrando que el impacto que tuvo el terremoto, o que tendría cualquier desastre natural, tiene una dimensión política, principalmente basada en la desigualdad. En casos como este no hay necesidad de un monumento, la memoria es el propio artefacto.

Nos encontramos de nuevo en el estado de Guerrero, esta vez enfrentados a la reiteración de agravios en un mismo espacio, *El centro histórico de la ciudad de Iguala. Sitio de Memoria en construcción*. Este espacio quedó marcado al haber sido testigo de la represión a la movilización social en torno a la Acción Cívica Revolucionaria; años más tarde, cuando se dio la desaparición forzada de los estudiante de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, con sucesos violentos en diversos puntos de la ciudad, el centro de la ciudad volvió a cobrar importancia, por haber iniciado ahí la violencia, y por tener ya un trasfondo de la represión anterior, de ahí que los intentos de remodelarlo hayan traído las suspicacia y resistencia de los pobladores. El caso se torna especialmente delicado si recordamos la tradición hispana de concentrar, en el centro de las ciudades, los poderes político y religioso, lo que dotó a estos espacios de una significación especial, al igual que lo adquiere con la apropiación de esos lugares por la sociedad, su afrenta y hasta su vandalización aparecen como formas de confrontar y deslegitimar poderes corruptos y represivos.

El texto de Miguel Ángel García, *Cine, espacios y luchas sociales. Memoria e identidad en registros audiovisuales sobre movimientos sociales en espacios considerados patrimonio de la ciudad de México*, nos remite a las raíces de la historia desde abajo, a la necesidad que existía de crear fuentes históricas por los propios sujetos populares, que expresaran sus experiencias de vida desde su propio punto de vista; esto es relevante pues nos permite acceder al tipo de conciencia histórica que tienen los diferentes grupos sociales y como esta ha sido constituida. Miguel Ángel García nos muestra como los materiales audiovisuales pueden llegar a cobrar mayor fuerza que el documento, pues se trata de creaciones con intenciones específicas que tratan de legar una cierta información. El patrimonio, en el caso que aborda el autor, recae en nuevas formas de crear fuentes nacen de una necesidad de crear técnicas que perfeccionen el análisis que hay sobre esos materiales.

En *Memoria que resiste. Contranarrativas e intervenciones comunitarias*, Alfonso Díaz Tovar analiza las consecuencias de las acciones violentas en la localidad de Creel, en Chihuahua, específicamente los intentos de organizaciones sociales y la comunidad que reivindicaron la memoria de las víctimas de los sucesos violentos y que tomaron acción ante la ineficiencia del Estado, la revictimización al imputarle a los propios afectados la responsabilidad de su destino, acusándolos de andar en malos pasos, el estigma social de los familiares, la complicidad sospechada por el

silencio de los vecinos que hubieran sido probables testigos. La acción de los narcotraficantes disloca la vida social de la comunidad de Creel de tantas formas que fue necesaria una profunda reflexión y revalorización de esa experiencia, reparar la memoria y la vida social desde los propios sujetos y comunidades solidarias, formaron una comunidad emotiva que sirvió de refugio ante la indulgencia del Estado mexicano.

Esta serie de experiencias violentas, lastimosamente, no son exclusivas de México, Marisol López Menéndez nos transporta a Chile en *La plaza incendiada. Espacio y conmemoración en el caso de Sebastián Acevedo*. La radical decisión tomada por el obrero, desesperación impulsada por la experiencia de desaparición de personas por la dictadura de Pinochet que generó la necesidad y urgencia de una acción contundente. El funeral del obrero se convirtió en una protesta y su acción disparó una serie de manifestaciones que tomaron el lugar mismo de su inmolación como un espacio de memoria y de ausencia ante la pérdida de un padre. La memoria del pueblo chileno, como en otros casos antes expuestos, muestra que el sentimiento de Acevedo fue compartido y sentido por una gran parte de la población, que era parte de esa subjetividad y que incluso hoy día tienen en ese lugar un centro de peregrinación.

Las diferentes experiencias expuestas a lo largo del texto nos hablan de una serie de prácticas políticas solidarias, de comunidades que se oponen a la acción violenta del Estado que posteriormente trata de lavarse la cara y de dejar en el olvido los hechos violentos y, con ello, las aspiraciones de los diferentes grupos sociales. Sin embargo, estos textos nos muestran la importancia de la acción de los sujetos para enfrentarse a la acción institucional, por medio de la solidaridad que sustituye a un Estado que se caracteriza por desaparecer cuando la ciudadanía lo necesita o que cuando se hace presente lo hace de forma violenta o represiva. La acción de los sujetos sociales, en cambio, permite reparar las comunidades de las que forman parte y proyectar formas de futuro distintas, esto inevitablemente les vincula con reflexiones y experiencias políticas que tienen su base en ese conocimiento extraído de un pasado oscuro, la necesidad de la paz, la cooperación y la participación en la vida políticas de la sociedad son esos elementos que impiden la repetición de los hechos violentos. En este sentido, el texto de Amílcar Carpio y Jorge Mendoza es una exquisita invitación a la reflexión sobre nuestra memoria, nuestro entorno y, también un llamado a la acción.



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

---

## Normas de publicación

---

### Revista SOMEPSO

---

#### PARA ARTÍCULOS

---

- Deberán contar con un mínimo de 25 cuartillas y no exceder de 35 (incluyendo las referencias bibliográficas), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado de 1.5.
- Deberán ajustarse al siguiente orden:
  1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  2. El número máximo de autores por artículo será de dos.
  3. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
  4. Cinco palabras clave, en inglés y español, que no se repitan con las del título.
  5. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  6. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
  7. Las tablas y las figuras deben ser de calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada tabla y figura debe contar con la información respectiva según las normas APA7.
  8. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas y en caso de ser demasiado largas deben pasarse por un acortador.
  9. La escritura del artículo debe evitar el uso de la primera persona del singular y el plural.

---

## PARA DISERTACIONES

---

- La extensión de las disertaciones es libre siempre y cuando no excedan las 15 cuartillas.
- Deberán estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado de 1.5.
- Deberán contener el siguiente orden:
  1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  2. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
  3. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#))). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  4. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
  5. Las tablas y las figuras deben ser de calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada tabla y figura debe contar con la información respectiva según las normas APA7.
  6. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas y en caso de ser demasiado largas deben pasarse por un acortador.
  7. La escritura del artículo debe evitar el uso de la primera persona del singular y el plural.

---

## PARA RESEÑAS

---

### Las reseñas deben contener dos tipos de información

- **Información sobre el material reseñado**

1. Título en español e inglés (del libro, tesis, material audiovisual o aplicación informática publicados, en papel o en la web).
2. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en su caso).
3. Datos bibliográficos cuando sea el caso (Ciudad: Editorial, año publicación. Páginas totales. ISBN.)
4. URL del material reseñado (si tiene).

- **Información sobre el autor o autores de la reseña**

1. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
- Se recomienda que las reseñas cuenten con un mínimo de 3 cuartillas y no excedan de 6 (incluyendo las referencias bibliográficas, si tienen), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado de 1.5.
  - Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  - Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas y en caso de ser demasiado largas deben pasarse por un acortador.
  - La escritura del artículo debe evitar el uso de la primera persona del singular y el plural.

---

## PARA TRADUCCIONES

---

- Antes de enviar cualquier documento a esta sección se debe contar con la certeza de que los textos propuestos para su posible publicación no hayan sido traducidos al español.
- Solo se publicarán capítulos de libro o artículos que no hayan sido traducidos al español.
- Los textos propuestos para esta sección deberán tener relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
- **Las traducciones deben contener:**
  - La referencia completa del texto traducido de acuerdo con las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  - Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  - Una fundamentación de por qué se tradujo el texto al español, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
  - Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado de 1.5.
  - Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
  - Datos precisos del otorgamiento, cuando el caso lo amerite, de los permisos de la traducción.
  - Una reproducción en digital del documento en su lengua original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

139

Es importante señalar que la Revista Somepso no compra derechos de traducción de ningún tipo y que estos deben ser gratuitos o abiertos, siendo que se trata de una revista académica sin fines de lucro que simpatiza con la política del 'Open Access' (OA).

---

## PARA TEXTOS SELECTOS

---

El Comité Editorial de esta revista podrá recibir propuestas de textos clásicos que, por su relevancia para la psicología social y disciplinas afines, podrán ser considerados para su publicación siempre y cuando no violen ninguna regulación en materia de derechos de autor y sean parte de obras de dominio público.

- **Los textos selectos deben contener:**
- La referencia completa del texto transcrito de acuerdo con las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
- Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
- Una fundamentación de por qué fue seleccionado el texto para ser propuesto a esta revista, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
- Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado de 1.5.
- Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
- Datos precisos de la obra original donde fue publicado que permitan verificar que ya es de dominio público.
- Una reproducción en digital del documento original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

140

### Lista de comprobación para la preparación de envíos de material

- El material no ha sido publicado previamente ni está bajo consideración de ninguna otra revista, o se ha presentado una explicación en comentarios al editor.
- El archivo enviado está en Microsoft Word, RTF o es un documento WordPerfect.
- Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Society for the Study of Symbolic Interaction](#)) están activadas.
- El texto con espaciado simple; con fuente en 12 puntos; usa *italicas*, en lugar de subrayado (excepto con direcciones URL); imágenes y tablas están dentro del texto en lugar de al final.

- El texto no tiene los nombres del autor(es). Si se cita a un autor, en la bibliografía y las notas al pie se indica "Autor" y año, en vez del nombre del autor, título del artículo, etc. El nombre del autor se ha eliminado también de las propiedades del documento, que se puede encontrar en el menú Archivo en Microsoft Word.
- Las imágenes, en el caso de que las haya, deberán adjuntarse como archivos adicionales en formato jpg.

### **Derechos de Autor**

Los autores retienen los derechos de autor de los artículos publicados en esta revista, con los derechos de primera publicación para la Revista. Debido a que aparecen en esta publicación de acceso abierto, los artículos son de uso público en educación y otros espacios no-comerciales, en la medida en que se reconozca la fuente.

### **Protección de Datos Personales**

Los nombres y direcciones de correo electrónico suministrados a esta revista serán usados exclusivamente para los propósitos explícitamente indicados y no se usarán para ningún otro propósito ni se darán a conocer a ninguna otra persona.

141

Los materiales deberán ser enviados a:



[Este Correo](#)



La Revista Somepso está sujeta a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](#)

---

EL DISCURSO DE MARTIRIO EN LA GUERRILLA MEXICANA  
\* \* \*  
*THE DISCOURSE OF MARTYRDOM IN THE MEXICAN GUERRILLA*

---

**Jorge Mendoza García<sup>1</sup>**

---

**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.

---

---

<sup>1</sup> Profesor e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Correo electrónico: [jorgeuk@unam.mx](mailto: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 reacio 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 provenza 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/)