

Resumen del artículo

La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio

Marisol López Menéndez

En este artículo se estudia la noción de martirio como narrativa y se enfatiza la importancia de las causas sociales que los mártires preconizan como requisito para estudiarlos desde una perspectiva sociológica e histórica. En este tenor, el martirio es interpretado como un espacio de identificación entre las esferas religiosa y política que desafía las distinciones tradicionales del pensamiento político moderno.

El martirio es analizado como un fenómeno que pone al descubierto la maleabilidad de las creencias y prácticas religiosas modernas y que permite identificar transformaciones sociopolíticas en los grupos que abanderan la causa del mártir. Es la filiación del mártir la que proporciona pautas para su estudio, antes que las narrativas hagiográficas o cuasi hagiográficas escritas tras la muerte. Estos textos resultan útiles exclusivamente cuando se estudian militancias y sucesos históricos específicos que tienden a modificar las narrativas mismas y transformar el sentido adscrito al deceso trágico del mártir. La construcción y reconstrucción hagiográficas brindan un espacio epistemológico importante para estudiar las intersecciones entre política y religión en el mundo moderno y contemporáneo.

Abstract

The paper aims at interpreting martyrdom as a narrative and as a heuristic device. It underlines the importance of acknowledging the social causes martyrs stood for and stresses the significance of activism and militancy to create and promote martyrrial figures. Martyrdom is thus interpreted as an epistemological space where the political and the religious spheres converge to challenge many of the usual distinctions that shape modern political thinking.

Palabras clave:

religión, martirio, hagiografía, narrativas, sociología.

Keywords:

religion, martyrdom, hagiography, narratives, sociology.

Moreover, the study of modern martyrs shows the malleability of religious beliefs and practices and can be used as an avenue to track down sociopolitical change and to help to explain social mobilization patterns. Martyrial narratives are useful to this purpose when studied in light of specific historical developments and activism. These tend to modify the narratives themselves and to change the meaning assigned to the martyr's death.

La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio

Introducción

El análisis del martirio en este texto se sustenta en la idea de que la diferenciación estructural entre las esferas religiosa y la política, que ha sido considerada una de las características más notables de la modernidad, debe investigarse con mayor profundidad. Aunque por razones normativas y analíticas lo religioso y lo político deben permanecer como dominios distintos, las testarudas realidades sociales con frecuencia muestran una superposición de ambos que es difícil dislocar.

Diversos estudiosos del tema político han incursionado en el análisis de estas superposiciones, sea como parte de las fuerzas destructivas desencadenadas por la racionalidad instrumental moderna¹ o como “religiones políticas”² que se han desencaminado del desarrollo “moderno” (aún desde la perspectiva de las modernidades múltiples).³

Pero este traslapamiento de las creencias y las prácticas políticas y religiosas se produce de diferentes maneras que son totalmente compatibles con los Estados modernos. En este sentido, 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.

- 1 Véase Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998 y Zigmunt Bauman. *Modernity and the Holocaust*. Ítaca: Cornell University Press, 1989.
- 2 Véase Ferenc Fréher. *The Frozen Revolution. An Essay on Jacobinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 y S. N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Boston: Brill, 2003, 2 volúmenes.
- 3 El concepto ha sido desarrollado por S. N. Eisenstadt para dar cuenta de los modos divergentes de aparición y consolidación de características modernas en diversas sociedades, dejando en claro que el carácter homogeneizante y hegemónico que los grandes teóricos de la modernidad dieron al proceso (Marx, Durkheim, Weber) no se ha ceñido necesariamente a sus teorías. Para Eisenstadt, la modernidad puede entenderse como una amplia tendencia hacia la diferenciación estructural que se ha desarrollado en una gran

gama de instituciones: las estructuras políticas y económicas, la familia, la educación moderna, la urbanización, la comunicación de masas y la orientación individualista. Sin embargo, la manera en que esta tendencia se ha expresado ha variado de modo importante dando origen a diversos patrones que, aun siendo claramente modernos, están influenciados por tradiciones culturales específicas. Véase S.N. Eisenstadt. "Multiple Modernities". *Daedalus*. The MIT Press, vol. 129, núm. 1, invierno de 2000.

- 4 José Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 40 y ss.
- 5 Marisol Lopez-Menendez. "The Holy Jester. Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Twentieth-Century Mexico. The Story of Miguel Pro SJ, 1927-1988". Nueva York: New School University, 2012.
- 6 Ronald R. Aminzade et al. *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 157.
- 7 Véase por ejemplo Bruce Lincoln (ed.). "Introduction". *Religion, Rebellion, Revolution: an Inter-Disciplinary and Cross Cultural Collection of Essays*. Nueva York: Saint Martin's Press, 1985. Otros trabajos realizados en este sentido son el de Aminzade, *op. cit.* o el de William Reace Garrett (ed.). *Social Consequences of Religious Belief*. Nueva York: Paragon House, 1989.

Si bien la consolidación del Estado moderno orilló a la religión a refugiarse en la esfera privada,⁴ muchas de las características propias del martirio lo ubican en un lugar privilegiado para el estudio: hay que pensar por ejemplo en su publicidad, en los vínculos orgánicos que éste tiene con la ley, la autoridad y el Estado y en su capacidad de movilización social. Todo ello da fe de una zona gris donde la esfera religiosa vuelve a dar forma a la política mediante la adscripción del sentido que se da a la muerte de una persona.

Por otra parte, la experiencia del martirio participa plenamente en el surgimiento de una de las características centrales de la modernidad: la sociedad civil, entendida como el cúmulo de movilizaciones autorreguladas que aspiran a ejercer controles sobre la acción del Estado, sin pretender por ello la toma del poder político.

Así, el martirio es un fenómeno complejo. Si bien permanece ajeno a nuestras ideas políticas modernas, el estudio del martirio como evento cohesionador y movilizador social⁵ 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. Los dos reinos no sólo están entrelazados, sino que se comunican por lo que diferenciarlos implica erosionar la propia lógica del martirio.

Hay que recordar además la capacidad aparentemente incompatible de las creencias religiosas para servir como el "opio del pueblo", que la tradición marxista destacaba, o como las "anfetaminas del pueblo"⁶ a la vez que facilitan la emergencia de movimientos transformadores, reivindicadores o de protesta debido a la cohesión social y la movilización de energías.

Es ya lugar común afirmar que desde diversas disciplinas y enfoques sociológicos e históricos se ha documentado cómo distintas (y a menudo opuestas) interpretaciones de la religión han proporcionado a los grupos sociales aparatos ideológicos y organizativos necesarios para consolidar su movilización social y su incidencia pública y en el ámbito propiamente político.⁷

Esta maleabilidad social de las creencias y prácticas religiosas puede observarse mejor por medio del estudio del 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.

La otra gran complejidad del estudio del fenómeno del martirio desde una perspectiva sociohistórica es la separación entre lo propiamente histórico y lo mítico. En la hagiografía, la vida del mártir sufre cambios que lo acercan a modelos de santidad previamente diseñados, por tanto omiten hechos para resaltar otros más acordes con el tipo de personaje que se aspira a construir.

Sin embargo, a diferencia de otros modelos de santidad donde la muerte no tiene un papel relevante, el deceso del mártir remite a un núcleo de verdades fácticas de acuerdo con Hannah Arendt,⁸ el cual opera para dotar al martirio de significado: no importa qué tipo de opiniones emerjan alrededor de los hechos, en el martirio siempre existe una persona muerta y un grupo que presume que su deceso se explica por haber roto con leyes impuestas por el Estado o por las autoridades instituidas al defender sus creencias y vivir de acuerdo con su fe.

Los mártires modernos constituyen una buena alternativa para analizar tanto la construcción histórica de narrativas como la difícil y controvertida relación entre verdad histórica e interpretación. El conocimiento detallado del tiempo que vivieron y los grupos sociales y políticos que se movilaron en su nombre son de fácil acceso, a diferencia de los de la Antigüedad. Esto proporciona pistas sobre el modo en que se crean historias. El conocimiento histórico general acerca de la época contemporánea hace imposible una mistificación total; la abundancia de información de hechos históricos específicos, la cantidad de fuentes y la posibilidad de hacer coincidir diversas perspectivas sobre un mismo hecho hacen que sea factible contrastar la leyenda con los hechos.

Un ejemplo es la historia de Jean Moulin, el afamado héroe de la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. Si bien existe controversia respecto del modo en que murió –suicidio o, más probable, a consecuencia de las torturas que le infligió la Gestapo– su participación en

8 Hannah Arendt. *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin, 1993, pp. 236-237.

la unificación de la resistencia y su muerte a manos de los nazis le granjearon el status de héroe nacional y mártir de la república francesa.

Otro ejemplo sumamente interesante es el del pastor y teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, quien por razones éticas se opuso al programa de eutanasia y al brutal tratamiento de los judíos durante el Tercer Reich y fue detenido, encarcelado y ejecutado poco antes de la capitulación de Alemania. Las versiones acerca de su participación en un complot para asesinar a Hitler abundan aunque, una vez más, lo que sobresale es su férrea oposición al régimen y su muerte tras un proceso espurio.

Estos casos permiten observar algunos de los aspectos que suelen sobresalir en la creación de historias de martirio. Los mártires de nuestros tiempos, quienes han participado en la esfera pública tanto si han sido figuras seculares como religiosas, resultan imposibles de mistificar por completo. A diferencia de sus predecesores, los mártires de hoy permanecen atados a la historia y a la facticidad.

Este punto de partida es digno de mención. La muerte se considera generalmente como el evento que da origen al martirio, y de los mártires modernos sabemos que murieron y muy a menudo la forma en que murieron. Se cuenta con sus palabras, sus imágenes y, con frecuencia, razones autodeclaradas para renunciar a sus vidas. No obstante, para entender la práctica del martirio no sólo se debe hacer referencia al propio mártir y a su entorno social inmediato, sino también a las condiciones en las cuales los grupos organizados que abanderan la figura del mártir operan, así como a las estructuras sociopolíticas en que se desenvuelven.

El martirio se produce sólo cuando convergen tres actores principales: el mártir, sus seguidores y el Estado o el *statu quo* imperante. Como se verá más adelante, esta triada produce narrativas hagiográficas que tienen la capacidad de dar soporte simbólico a identidades sociales diversas y a menudo fluctuantes. Así, es posible encontrar casos de mártires que han sido reivindicados por grupos con agendas políticas distintas e incluso antagónicas; ello hace imprescindible considerar las distintas aristas políticas de la figura del mártir, tal como son expresadas por quienes enuncian la

muerte como martirio y quienes se movilizan en nombre del mártir: los asistentes a procesiones, quienes piden favores, quienes manifiestan su afinidad con la causa por la que la persona en cuestión ofrendó su vida.

El Estado opera como referente de la otredad. Es el ejecutor de un acto criminal e injusto que da pie a la actualización de la esperanza que los sobrevivientes encarnan en la vida del mártir.

El presente artículo se compone de tres apartados. En el primero se establecen distinciones para identificar al mártir y diferenciarlo de la víctima y el héroe, sus primos cercanos. En el segundo se analiza el proceso de construcción de las narrativas de martirio y en el tercero se hacen algunas anotaciones a propósito de las dificultades epistemológicas del martirio. Este texto se ocupa exclusivamente del martirio tal como se concibe en las sociedades occidentales propias de la cristiandad latina, con énfasis en el catolicismo. Tanto el islam como el judaísmo tienen sus propias especificidades que son materia de estudios distintos a éste.

Mártires, víctimas, héroes: definiendo el martirio

La mayor parte de los estudiosos subrayan la agencia como una de las principales características del martirio, ya que ésta supone una opción de vida en acuerdo con las convicciones propias y produce lo que Rona Fields llamó “sufrimiento dramáticamente redentor”,⁹ en contraste con el sufrimiento arbitrario o accidental de la víctima.

La mayoría de las tradiciones definen al mártir como alguien que sabe que profesar su fe puede producir la muerte, pero opta por hacerlo de cualquier modo. Ese es el elemento común del martirio secular y el religioso, el cual le confiere además un carácter político porque la agencia del mártir constituye un reto al *status quo*.

Mientras la víctima no tiene otra opción y se enfrenta a la muerte como un espectador pasivo, el prototipo clásico de mártir puede optar por dejar de vivir como lo hace. El héroe, por su parte, realiza acciones extraordinarias que eventualmente pueden conducirlo a perder la vida.

9 Rona M. Fields et al. *Martyrdom. The Psychology, Theology and Politics of Self-Sacrifice*. Westport: Praeger, 2004, p. 27.

10 Tripp York. *The Purple Crown. The Politics of Martyrdom.* Scottsdale: Herald Press, 2007, pp. 147-148.

La víctima padece un acontecimiento que no debió haber ocurrido, un evento carente de sentido; por el contrario, el mártir forma parte de una narrativa redentora, de esperanza que niega la tragedia en su sentido contemporáneo.¹⁰ Por ello, la historia de la víctima carece de un andamiaje teleológico: su muerte no tiene una racionalidad que favorezca la constitución de narrativas de orden político. En cambio, la muerte del mártir se caracteriza por un exceso de sentido que constituye su verdadero potencial movilizador en lo social y político. Es importante subrayar que tal sentido es otorgado por la comunidad de seguidores del mártir, generalmente después de su muerte. El martirio se compone de la elección de elementos narrativos basados en hechos a los que el grupo de seguidores elige asignar sentido para explicar el sufrimiento y la muerte en clave de redención.

A diferencia de la víctima, el mártir opta por continuar con una forma de vida que le sitúa en terrenos peligrosos. A partir de esta elección, muchos autores coinciden en interpretar la muerte como una consecuencia no indispensable: son las creencias del mártir lo que realmente está en juego y, ya sean religiosas o seculares, llevan una impronta judeocristiana. Por lo tanto, el martirio no versa tanto acerca de la muerte como la causa que el mártir defiende. Siguiendo esta línea de pensamiento, a diferencia del heroísmo y la victimización, el martirio está profundamente ligado a la vida. Por ello, el definir a alguien como mártir tiene repercusiones distintas a la definición de víctima.

11 Me refiero a la existencia de condiciones sociales y culturales que hacen posibles ciertos usos legítimos de la violencia. Bajo ningún concepto debe entenderse este argumento como la creación de teorías de complot.

12 El martirio en el mundo occidental cristiano posee características que lo distinguen del martirio en el islam, donde la muerte ocupa un lugar más prominente que la vida ejemplar. En el presente artículo me ocupé exclusivamente del primer caso.

Ahora bien, en ocasiones se producen deslizamientos de sentido cuyas motivaciones políticas son prístinas.¹¹ Un ejemplo reciente de ello es la manera en que han sido nombrados los fallecidos tras los atentados a las Torres Gemelas el 9 de septiembre de 2011. Aunque comenzaron siendo víctimas del fundamentalismo islámico, el inicio de las acciones militares contra Afganistán e Irak los redefinió como mártires y, en algunos casos, como héroes.¹²

Esta noción del martirio vinculado a la agencia de quien muere ha sido explorada exhaustivamente por quienes han estudiado la psicología del fenómeno religioso. Sin embargo, es importante hacer notar que la supervivencia

de las narrativas acerca del martirio —y con ellas de los mártires mismos a través del tiempo— se debe más a los mecanismos de mitificación y construcción de estudios hagiográficos que a la voluntad de los mártires.

La agencia, en su acepción contemporánea, es generalmente conceptualizada como empoderamiento individual y resistencia.¹³ Como señala Talal Asad, la agencia trae aparejada la noción de responsabilidad por algo y ante algo. El mártir es considerado responsable de su muerte porque ha resistido la presión ejercida por el *statu quo* para que renuncie a actuar a partir de sus creencias. Asume las consecuencias de su manera de actuar en el mundo y, a diferencia de los mártires del cristianismo temprano, cuenta con un amplio repertorio de posibilidades de que se narren múltiples historias acerca de éste.

Ahora bien, la vida del mártir se relata una y otra vez. Existen narradores testigos quienes compartieron momentos de la vida del difunto y generalmente forman parte de una u otra forma del grupo social al que originalmente perteneció. Estas personas a menudo construyen mediante la repetición un andamiaje interpretativo que enlaza la historia del mártir —específica, individual y única— con una estructura narrativa la cual paulatinamente elimina las peculiaridades personales para realzar (y a menudo crear) los rasgos arquetípicos del mártir cristiano.

Así, se destacan algunos hechos y costumbres de la vida del mártir, por ejemplo la enfermedad o la intensidad y duración del sufrimiento que comenzaron a ser bien vistos a partir del intimismo auspiciado tras la firma de los Tratados Lateranos en 1929; esto dio pie a historias como las narradas por Robert Orsi¹⁴ y Paula Kane.¹⁵ Otros hechos son minimizados o erradicados para asimilar las vidas individuales a modelos de santidad que se suponen realizados en el martirio. Estas elecciones morales colectivas están literalmente incorporadas en el mártir, quien es al mismo tiempo un personaje histórico y una invención continua.

Ello puede explicarse al reconocer la gran tensión epistemológica que hay en el estudio del martirio: antes que las razones personales que inducen al mártir se encuentra la causa que abandera, “los hombres se hacen

13 Al respecto vale la pena ver los argumentos de Talal Asad. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 73 y ss.

14 Los historiadores del catolicismo en el siglo xx han descrito ampliamente el surgimiento de formas de espiritualidad y de transformación de las devociones católicas en Estados Unidos, subrayando una tendencia a la cultura del sufrimiento y la elevación de las víctimas. Véase por ejemplo Robert A. Orsi. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

15 Paula Kane ha analizado el surgimiento y la consolidación de devociones católicas basadas en la noción de “espiritualidad víctima” como un resurgimiento de formas preconciarias de relación con la divinidad. Véase de esta autora “She Offered Herself Up. The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism”. *Church History*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. 71, núm. 1, marzo de 2002.

16 Craig Slane. *Bonhoeffer as Martyr: Social Responsibility and Modern Christian Commitment*. Grand Rapids: Brazos Press, 2004, p. 52.

17 Peter Brown. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

18 Jean-Claude Schmitt. *The Holy Greyhound. Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

19 Conviene ver los argumentos de Eugene Weiner y Anita Weiner. *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*. Lanham: University Press of America, 2002.

mártires no por la cantidad de su sufrimiento, sino por la causa en la que sufren”.¹⁶ Este argumento, ya utilizado por Agustín contra los donatistas y Lutero contra los anabaptistas, es útil en la comprensión del martirio como un patrón cultural, ya que atribuye la muerte de alguien a una causa que es concebida como moralmente correcta, estableciendo así un rol ejemplarizante para los vivos.

A esto se refería Peter Brown al estudiar el surgimiento de los santos cristianos.¹⁷ El historiador afirmaba que la conversión de una víctima en un mártir depende más del éxito de la causa que esta persona defendía; por ello, en la valoración respecto de la importancia histórica de martirios específicos, el narrador es a menudo más cautivador que el propio mártir. Un ejemplo sumamente interesante de ello es el de Guinefort, el perro santo: la leyenda de un perro que fue asesinado por su amo, quien supuso erróneamente que el animal atacaba a su pequeño hijo cuando en realidad el perro le defendía de una serpiente, es común en varias culturas populares de origen indoeuropeo; una versión dio origen a un sitio de culto popular en Dombes, Francia, que fue descrito por el dominico Esteban de Borbón en el siglo XIII. Según la fábula, el amo se percató de su error y enterró al perro honorablemente, sembrando árboles sobre éste. Los locales comenzaron a visitar su tumba y a encomendarle la curación de niños, lo que dio pie a una larga lista de milagros y a la celebración de un culto que se prolongaron hasta bien entrado el siglo XX.¹⁸ Guinefort fue considerado mártir y reverenciado como tal a pesar de la abierta oposición de las autoridades eclesiales.

Ciertamente, no todo aquel que muere por una causa se convierte en mártir.¹⁹ De hecho, y como la historia del perro martirizado permite ver, la figura martirial es más el resultado de una narración de hechos –reales, inventados y con frecuencia una mezcla de ambos– que una biografía. El martirio se encuentra más en el recurso literario que es reivindicado por los creyentes.

Ahora bien, es conveniente señalar que, a pesar de su semejanza, la santidad y el martirio son fenómenos distintos. Mientras el mártir ofrenda

la vida en nombre de su fe, el santo lleva una vida ejemplar que puede asumir distintas formas dependiendo de la época, el mártir es sólo una de ellas aunque podemos encontrar otros modelos como el ermitaño (el muy popular san Charbel o Simeón el Estilita), el santo bélico (san Esteban o san Jorge) o el místico (como san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús), por citar sólo algunas formas de santidad que se plantean como modelos de virtud a seguir por parte de los fieles y que, demás está decirlo, sólo existen en el imaginario católico y se transforman con las necesidades institucionales y los cambios sociales, políticos y culturales.

Pero ¿qué es un mártir? Los historiadores Jan van Henten y Friedrich Avemarie²⁰ han propuesto una definición funcional del martirio basada en el estudio de fuentes cristianas y judías. Tras estudiar los diversos relatos fundantes de ambas tradiciones religiosas, estos holandeses construyendo un modelo para identificar el martirio como una forma narrativa única que contiene los siguientes elementos:

- La promulgación de una ley emitida por autoridades “paganas” es el punto de partida de la narración. La transgresión de ésta se traduce en la pena de muerte.
- La aplicación de la ley lleva a judíos o cristianos a un conflicto de lealtad, ya que la ley implica hacer concesiones en el estilo de vida o convicciones religiosas.
- Cuando los cristianos o judíos son forzados a decidir entre cumplir con la ley del gobierno o permanecer fieles a su religión y prácticas y eligen morir antes que obedecer a las autoridades.
- Esta decisión se hace evidente durante un juicio realizado por las autoridades, que a veces lleva aparejada la tortura.
- La ejecución se describe o por lo menos se indica.

En consonancia con este esquema, muchos sociólogos e historiadores se han adherido a la noción de martirio como narrativa. Es relevante destacar que sus enfoques han tendido a no negar la objetividad de los hechos

20 Jan Willem van Henten y Friedrich Avemarie. *Martyrdom and Noble Death*. Londres: Routledge, 2002.

descritos en las vidas de los mártires, sino a analizar las transformaciones en la ubicación social de dichos fenómenos.

Así, la creación de relatos de martirio implica la existencia de un grupo social que dice representar la causa del mártir y que reconoce su disposición para hacer posible esta interpretación. Esta narración debe reelaborar tanto los hechos de la vida del mártir como las circunstancias de su muerte para que constituyan una *De imitatione Christi*, dejando de lado los hechos o aspectos que no pertenecen a la corriente narrativa adecuada.

Todas estas consideraciones permiten afirmar que no existen mártires *per se*, surgen como una construcción narrativa que da forma a acontecimientos y vidas reales para hacerlos encajar en un modelo capaz de dar sentido a causas sociales específicas y promover la lealtad y la obediencia en configuraciones sociales y jerarquías históricamente contingentes.

El reconocimiento del martirio, finalmente, implica la imposición de una narrativa sobre otras. Diferentes versiones de la verdad se contrastan y son impugnadas y defendidas por grupos sociales diversos y antagónicos. La realización de un mártir implica que finalmente una de estas versiones se considera “más verdadera”, la más significativa de todas las alternativas posibles. No se pretende insinuar con esto que el proceso está siempre racionalmente planificado y concebido, sino que una serie de consecuencias no intencionadas de la acción social crean narrativas verosímiles las cuales asignan un sentido específico al evento fatal y, por lo tanto, hacen de lado todas las otras explicaciones posibles.

La eventual imposición de una narración martirial requiere el acto de negación de hechos o aspectos de la realidad que no son coherentes con ella y puedan poner en tela de juicio su verosimilitud. De este modo, la negación y el olvido operan como procesos paralelos indispensables para construir relatos del martirio asociados a causas no religiosas.

El siglo xx cuenta con cientos de ejemplos: Dolores Ibárruri, *Pasionaria* en España,²¹ los hermanos Scholl o Horst Wessel en la Alemania nazi, el ya mencionado Jean Moulin en la resistencia francesa, Jan Palach en Praga, Mahatma Gandhi en la India y Evita Perón o el Che Guevara en América

21 Ibárruri no murió durante la Guerra Civil, sino en 1989. Sin embargo, se ha construido alrededor de su participación en la defensa de la Segunda República una narrativa correspondiente a la del martirio, marcada por el exilio en la Unión Soviética y su regreso a Madrid a finales de los años 70.

Latina son sólo algunos de los más prolíficos en el salón de la fama de los mártires no religiosos que han aglutinado y movilizado voluntades asociadas a causas políticas y han logrado su transformación en verdaderos “santos seculares”.²²

En general, los mártires seculares han aparecido en el contexto del surgimiento o reconstitución de los estados nacionales modernos. De Marat a Luis XVI, de Martin Luther King Jr. a los Rosenberg, una amplia gama de individuos de derecha o izquierda (los liberales, conservadores y revolucionarios) han sido consagrados y considerados mártires por parte de grupos específicos que han construido una serie de narrativas significativas a partir de sus fallecimientos.

Hay tres agentes en esta estructura del martirio: el mártir, el perseguidor y el de la comunidad de creyentes que operan como una audiencia y hacen que el evento resulte significativo, creando finalmente un flujo narrativo de los hechos.

En este sentido, la investigación acerca de la construcción del martirio puede ser interpretada como una metanarrativa, una descripción de la realización de historias significativas por parte de grupos sociales que funcionan como identificación y creación de un pasado común, esto es un nosotros que en el mártir encuentra un espacio simbólico que limita la pertenencia y define al ellos a partir de la participación en el ejercicio de la violencia sobre el cuerpo torturado, lacerado y destruido.

La tarea del historiador tradicional es, sin duda, buscar y encontrar si hay “algún núcleo de verdad”, como dijo el historiador de la Iglesia católica W.H.C. Frend,²³ en las narraciones martiriales que los fieles encuentran significativas. Sin embargo, la historia social puede y debe buscar las raíces sociales de éstas para encontrar los rastros del significado asignado por los creyentes al mártir y comprender las múltiples resignificaciones de los flujos narrativos.

Las diversas corrientes historiográficas que han estudiado el martirio lo relacionan primordialmente con la cultura cristiana, aun cuando el judaísmo reivindica mártires como parte de su historia –por ejemplo en

22 Véase al respecto James F. Hopgood (ed.). *The Making of Saints. Contesting Sacred Ground*. Tuscaloosa: Alabama University Press, 2005.

23 W.H.C. Frend. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Nueva York: Anchor Books, 1967, p. xi.

Masada— y el islam ha reinventado la tradición martiroológica para imprimir un giro distinto.

El martirio como tal ha sido estudiado particularmente en sus manifestaciones durante la Antigüedad tardía y la Edad Media, los primeros dos siglos de la Iglesia cristiana y el judaísmo rabínico.

El estudio de W.H.C. Frend constituye un clásico que sostiene que el martirio cristiano siguió el modelo establecido por el judaísmo y facilitó la creación de vínculos identitarios entre los primeros cristianos.²⁴ Otra lectura del fenómeno, planteada por G.B. Bowersock entre otros, es que el martirio tal y como se conoce hoy en día se originó exclusivamente en la cristiandad y se explica gracias al universo cultural y sociopolítico romano antes que la tradición judía.²⁵

Una tercera alternativa ha sido la de Daniel Boyarin,²⁶ quien afirmó que tanto el discurso como la práctica del martirio correspondieron a la diferenciación del judaísmo y la cristiandad como dos entidades separadas, las dos “hijas de Rebeca”, cuyas identidades fueron moldeadas justamente en la conflictiva asignación de los mártires a una u otra fe.

En esta línea, los orígenes del cristianismo como una minoría perseguida son relevantes para entender el martirio. Michael Gaddis²⁷ ha insistido en la importancia de la persecución como una de las características de la legitimidad del grupo social en las comunidades cristianas y cómo el cristianismo desarrolló lo que Gaddis ha descrito como una “mentalidad de oposición”, basada en la experiencia de un culto marginado y habitualmente perseguido.

Este patrón de pensamiento de una minoría perseguida se mantuvo después de que las persecuciones terminaron y la Iglesia católica surgió como la fuerza hegemónica que daría forma al poder espiritual y temporal durante la Edad Media. De hecho, la persecución se mantuvo en el núcleo de la mayoría de las formaciones sociales en el mundo occidental, aun cuando la Iglesia gozaba de hegemonía. En realidad, el discurso martirial experimentó un resurgimiento notable a partir del siglo XVI, cuando la consolidación de los estados nacionales en Europa obligó a la jerarquía

24 Para una interpretación más amplia véase Lopez-Menéndez, *op. cit.*

25 Véase G.B. Bowersock. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

26 Daniel Boyarin. *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

27 Michael Gaddis. *There is No Crime for those who have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005.

eclesial a recomponer sus relaciones políticas y a movilizar para ello las bases sociales que legitimaban el poder de la Iglesia como cabeza del catolicismo.

Los procesos de secularización que se iniciaron entonces dieron lugar a nuevas formas de entender el martirio, que no desapareció como fenómeno cultural y político, por el contrario, se reprodujo en los grandes movimientos revolucionarios modernos.

Hay que recordar, por ejemplo, el efecto pictórico que Jacques-Louis David creó en *La muerte de Joseph Bara* (1794) y el uso que dio Maximilien Robespierre a la muerte del tamborilero durante la Guerra de la Vendée.

Los grandes movimientos sociales que sacudieron a Europa y América Latina durante el siglo XIX fueron acompañados, abanderados y cohesionados por figuras de mártires. Esta tendencia se mantuvo en el siglo XX y es posible verla en las revoluciones que iniciaron el siglo.

El caso mexicano viene a cuento justamente porque la revolución creó su propio panteón de mártires y el arte reprodujo no sólo sus rostros, sino también la propia narrativa del martirio como elemento cohesionador. El mural principal de la capilla de Chapingo es probablemente el mejor ejemplo de ello, ya que relata “la sangre de los mártires fecundando la tierra”. La identificación de cadáveres de campesinos con semillas replica con exactitud el discurso de Tertuliano y reivindica la importancia política del martirio cristiano en una época completamente agnóstica.

¿Cómo surge un mártir?

El martirio es, pues, un dispositivo cultural que resalta dos conjuntos diferentes de problemas sociales: la supervivencia de un grupo marginado y el papel de la espiritualidad como mecanismo de resistencia y de creación de identidades, que generalmente asume formas políticas en tanto cuestiona al Estado y se estructura como dispositivo crítico del actuar del mismo. Como ejemplo se puede señalar una obra completamente secular, *El Libro Rojo* que Manuel Payno y Vicente Riva Palacio publicaron en 1870 y que

Carlos Montemayor caracterizó como “el libro de la muerte en México”. El texto consta de poco más de treinta narraciones breves acerca de hechos de la historia del país que van desde la conquista hasta la Guerra de Reforma, y compone en clave martirial las muertes de diversos personajes como Xicoténcatl, el licenciado Verdad o los mártires de Tacubaya.

En este texto se infiere que es el otorgamiento del título de mártir por un cierto grupo lo que, efectivamente, hace posible el martirio. Samuel Klausner²⁸ señaló que el martirio surge de la oferta voluntaria de la vida en solidaridad de un grupo en conflicto con otros que amenazan los valores sociales de éste.²⁹

Esta confrontación es, por tanto, política: sacraliza los conflictos sociales, económicos y políticos, desafía a la autoridad política y produce un efecto de cohesión en el grupo al que el mártir pertenece.

Además, como Klausner también ha subrayado, el martirio tiene como objetivo minimizar la autoridad política del adversario para dejarla sin efecto, desafiando su legitimidad. Altera el equilibrio de poder entre dos grupos que por lo general compiten en una sociedad. Al dar a alguien la insignia del martirio, los líderes de un grupo no sólo reconocen el carácter ejemplar de una “muerte noble”, sino los fundamentos morales del grupo en sí. Por lo tanto, los mártires son reclutados de la misma dirección para representar mejor sus valores y aspiraciones.

Esto no implica el hecho de que los miembros menos importantes de un grupo determinado no mueran por sus creencias, sino sólo que sus muertes no son interpretadas en la clave del martirio. Esto es notorio en la tradición católica y ayuda a entender la cantidad desproporcionadamente grande de mártires masculinos.³⁰ De hecho, la importancia de los individuos específicos cambia en función de circunstancias sociohistóricas distintas y ajenas al mártir mismo. Género, edad, condición social, ocupación y filiación política resultan importantes para esta definición y contribuyen a explicar por qué ciertas figuras adquieren el carácter de mártires con más rapidez que otras y por qué este carácter perdura en algunos casos y se desvanece en muchos. Como ejemplo están los casos gemelos del sacerdote

28 Samuel Z. Klausner. “Martyrdom”. Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Nueva York: MacMillan Publishing Company, 1987, pp. 230-239.

29 *Ibid.*, p. 230.

30 *Ibid.*, p. 233.

jesuita Miguel Agustín Pro y del militante de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana Manuel Bonilla. Ambos murieron en 1927 en el curso del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado en México, uno fue llevado a los altares mientras el otro fue prácticamente olvidado. En este episodio, la filiación institucional y los altibajos de la política intraeclesial llevaron a Pro a la beatificación (1988), mientras que muy pocos recuerdos de Bonilla se han preservado.³¹

Como ya se señaló, el martirio aparece primordialmente en tiempos de gran agitación social o cambio acelerado. La aparición de mártires parece ser el resultado de una “demanda martirial”,³² haciendo referencia a la noción que Bryan Wilson acuñó en su estudio sobre el carisma primitivo.³³ Por lo tanto, las afirmaciones hechas por el mártir o incluso los mitos sobre éste se vuelven socialmente relevantes cuando un conjunto de necesidades sociales, económicas y culturales se hace presente ya sea para transformar los modos tradicionales de interacción y el dominio político (es decir, el cambio social) o cuando ciertos grupos encuentran su propia supervivencia amenazada por cambios estructurales en ámbitos sociales o políticos que consideran adversos.

La demanda martirial aparece también ante la necesidad de dar sentido a un evento traumático: hay que pensar por ejemplo en los niños de la Guardería ABC³⁴ o los normalistas de Ayotzinapa desaparecidos en Iguala.³⁵ Esta demanda puede explicar también la aparición de mártires en lugares inverosímiles. La historia de Juan Soldado es un ejemplo. Juan, un soldado raso del ejército federal estacionado en la ciudad de Tijuana, fue acusado de violar y matar a una niña de 8 años de edad y ejecutado en esa ciudad en febrero de 1938. Poco después de su muerte, un culto empezó a desarrollarse en los alrededores del cementerio donde se le había aplicado la Ley de fugas.

En su estudio respecto de la improbable santidad de Juan Soldado, Paul Vanderwood³⁶ expone cómo la personalidad del mártir tiene poco que ver con el culto que finalmente brotó de su muerte. Juan Castillo era un humilde campesino de Oaxaca y sólo su muerte lo distingue de miles como él.

- 31 Una comparación entre ambos casos puede verse en Marisol López Menéndez. “Martirio, milagros y memoria: Manuel Bonilla y Miguel A. Pro, dos mártires del conflicto religioso 1926-1929”. Marisol López Menéndez (coord.). *Mártires, santos, patronos. Devociones y santidad en el México del siglo xx*. México: Universidad Iberoamericana (en prensa).
- 32 En su libro acerca de la sociología del carisma, el sociólogo de la religión argumenta que dado que el carisma es una forma de legitimidad y poder acordada a los individuos por grupos sociales, existe lo que llama “demanda carismática”, que se centra menos en la persona que se convierte en líder y más en la situación social que permite que éstos sean considerados seres especiales y dotados de poderes supernaturales.
- 33 Bryan Wilson. *The Noble Savages. The Primitive Origins of Charisma and its Contemporary Survival*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- 34 El 5 de junio de 2009 fallecieron en Hermosillo, Sonora, 49 niños de entre 5 meses y 5 años de edad, otros 76 resultaron heridos. La tragedia ocurrió en las instalaciones de la Guardería ABC, una estancia infantil privada subrogada para uso de madres trabajadoras con derecho al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y financiada con recursos públicos.

- 35 El 26 de septiembre de 2014, 43 estudiantes fueron detenidos por agentes de la policía municipal de Iguala, Guerrero. Su paradero no ha sido determinado aunque versiones no confirmadas de la Procuraduría General de la República (PGR) señalan que fueron asesinados y sus cuerpos calcinados.
- 36 Paul Vanderwood. *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Durham: Duke University Press, 2004.

- 37 Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 429-430.

- 38 Maurice Halbwachs. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 84.

- 39 Elizabeth Castelli. *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.

- 40 *Ibid.*, p. 5.

Sus partidarios originales defendieron la idea de una conspiración contra Juan para encubrir a un militar de alto rango, lo que pone de manifiesto la difícil relación entre el gobierno federal y el estado fronterizo a finales de los años 30. El personaje de Juan Soldado comenzó a ser venerado poco después de su muerte y se ha convertido en el santo patrón favorito de los inmigrantes que intentan cruzar la frontera para llegar a San Diego.

La transformación de la muerte en martirio corresponde a un proceso de conmemoración llevada a cabo por los creyentes que avalan la narrativa martirial; éste implica el establecimiento de límites y la fijación de identidades, así como la creación de mecanismos de legitimidad y liderazgo. El proceso es, por lo tanto, una creación colectiva de recuerdos significativos que sigue la pauta que analizó Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, mientras discute la reconstrucción moral de las sociedades y la manera en la que los sentimientos colectivos se fortalecen proporcionando coherencia y reafirmando la identidad común.³⁷

Al seguir el camino de Durkheim, Maurice Halbwachs mostró cómo la reconstrucción del pasado opera dentro de patrones sociales que varían de acuerdo al momento, el lugar y las identidades en las que la persona actúa. Según Halbwachs, la religión es una empresa fundacional que reproduce simbólicamente los orígenes de los grupos sociales. Es, por lo tanto, “una forma de trabajo de la memoria cultural”.³⁸ En este sentido, el martirio es una repetición del evento fundacional (la crucifixión de Cristo) mediante el cual los fieles conmemoran sus lazos comunes y fortalecen sus creencias al recrear dicho evento. El martirio es un dispositivo por medio del cual la fundación religiosa reencarna y se repite en el cuerpo de una persona que existe en el presente.

De acuerdo con la pauta establecida por Halbwach, Elizabeth Castelli³⁹ ha analizado el martirio centrándose en cómo las formas particulares de articular el pasado permitieron a las comunidades cristianas tempranas constituir y mantener su religión y producir formaciones identitarias que se consolidaron a partir de la repetición de historias de martirio.⁴⁰ Así, los patrones narrativos poseen la capacidad de dar coherencia y contribuyen

a la creación y a la solidificación de identidades sociales.⁴¹ Eventualmente, los patrones conductuales que hacían posible el martirio cristiano se convirtieron en mecanismos de control social por parte de esos mismos grupos para con sus miembros.

¿Cómo se estudia un mártir?

La definición operativa de van Henten y Avemarie ya citada proporciona un marco sumamente útil para identificar narrativas de martirio en los contextos más diversos, que apelan siempre a la matriz judeocristiana de sentido. Sin embargo, el estudio de los mártires, particularmente de los mártires modernos, supone algunos retos que pueden agruparse en dos rubros: el distanciamiento epistémico y el tratamiento de fuentes.

El distanciamiento epistémico

Como solía decir Norbert Elías, raramente los seres humanos nos abandonamos completamente a nuestros sentimientos.⁴² Una parte de nuestra mente permanece siempre abierta y dispuesta a inquirir; los adultos solemos movernos en una escala de estados que oscila entre el compromiso y el distanciamiento, lo que permite relacionarnos con otros seres humanos y comprender, aprehender y aprender el mundo que nos rodea –sea éste el de la naturaleza o el de la sociedad–.

Ahora bien, las figuras de los mártires –como las de los santos– suelen producir reverencia, admiración y cariño entre los fieles. No en balde han sido definidos como “amigos especialísimos”,⁴³ personas quienes, suponen los fieles, gracias a la fe y al sufrimiento han alcanzado una cercanía con la divinidad ajena al común de los mortales. El mártir es intercesor, amigo, confidente, de modo que la primera dificultad en el estudio de los mártires es justamente la de apartarse de él y situarse en una posición que permita comprender a los fieles sin reverenciar al mártir.

El distanciamiento debe operar también en el sentido inverso. El investigador corre el riesgo de minimizar el impacto del martirio y filiarse

41 Es digno de mención el análisis de Jeannette Rodriguez y Ted Fortier. *Cultural Memory. Resistance, Faith and Identity*. Austin: Texas University Press, 2007. En su trabajo sobre la reelaboración del culto a la Virgen de Guadalupe en las comunidades migrantes de mexicanos en Nueva York, la vida religiosa está claramente asociada a la construcción identitaria en la tradición durkheimiana que Castelli investigó en la cristiandad temprana.

42 Norbert Elías. “Problems of Involvement and Detachment”. *The British Journal of Sociology*. Londres, vol. 7, núm. 3, septiembre de 1956, pp. 226-252.

43 Brown, *op. cit.*

con sus verdugos si la propia ideología política o filiación religiosa no corresponde a la del mártir. Nuevamente, el camino sugerido por Elías como mecanismo epistémico de control corresponde a la pregunta “¿cómo se conectan estos acontecimientos con otros?”.⁴⁴

44 Elías, *op. cit.*, p. 229.

Dicho de otro modo, el estudio sociohistórico del martirio resulta efectivo para iluminar la superposición de las esferas política y religiosa si las narrativas martiriales son contrastadas sistemáticamente con la información disponible acerca de fieles y perpetradores y si las condiciones en que se desenvuelven las organizaciones o movimientos que abanderan la causa del mártir son tomadas en cuenta para contrastar las fluctuaciones narrativas, los olvidos y los silencios.

De acuerdo con la investigación que Michel-Rolph Trouillot ha elaborado para explicar la historia reciente de Haití,⁴⁵ es posible afirmar que los olvidos y los silencios aparecen en cuatro momentos cruciales en el proceso de producción de mártires: al crear los hechos (producir las fuentes); al ensamblar los hechos (producir archivos); al recuperar los hechos, lo que equivale a elaborar narrativas, y al hacer historia a partir de ellas.⁴⁶

45 Michel-Rolph Trouillot. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

46 *Ibid.*, p. 27.

Al respecto cabe señalar que los caminos de construcción del mártir religioso —especialmente el mártir católico— y el mártir secular son distintos. El martirio católico es férreamente controlado por la institución eclesial, la cual ha diseñado mecanismos administrativos y construido líneas interpretativas formales y legales para otorgar el título de mártir. El mártir católico requiere de un procedimiento jurídico complejo, costoso y no siempre transparente para adquirir tal apelativo. Empero, ello no obsta para que los fieles reverencien como mártires a personas cuyos méritos no satisfacen los requerimientos institucionales.

Como se señaló antes, estos mártires son usualmente efímeros y se desvanecen con rapidez cuando no cuentan con los soportes institucionales necesarios, puesto que el recuerdo del mártir está ligado a las circunstancias sociales concretas en que la muerte se produjo y al grupo social inmediato al que el mártir perteneció.⁴⁷

47 Es el caso del cristero Manuel Bonilla o de José de León Toral, quienes fueron reverenciados inmediatamente después de sus muertes y olvidados después.

Mientras tanto, los mártires seculares siguen una trayectoria más sinuosa: sus figuras son apropiadas y reapropiadas por grupos diversos. Como ha señalado James Hopgood, en ellos se manifiesta con mayor claridad la superposición entre lo religioso y lo político.⁴⁸ Además, en estas figuras la legitimidad carismática, que conceptualizó Max Weber, se expresa más abiertamente que en los otros. Ello puede deberse justamente a la mayor flexibilidad narrativa que la carencia de institucionalidad formal representa.

Tratamiento de las fuentes

Estudiar a los mártires deja un cierto amargor en la boca. Donde uno busca personas, encuentra moldes, narrativas que son funcionales para diferentes grupos pero que tienen poco que decir al investigador cuando se toman literalmente. Las reflexiones que siguen corresponden fundamentalmente al trabajo de archivo, a la revisión sistemática de documentos escritos en el pasado y para el pasado –aún si sus autores tenían en mente la posteridad–. El estudio de los mártires como figuras históricas tiene que partir de la hagiografía, aunque para hacerla fructificar es importante el uso de herramientas antropológicas como el concepto de *contexto denso* de Clifford Geertz.⁴⁹

Las narrativas pueden además ser analizadas de manera comparada, en busca de patrones que, eventualmente, permiten identificar la supresión de hechos de la vida del mártir, el realce de particularidades de la misma y, muy a menudo, las expresiones de anhelo de martirio que legitiman su muerte y confieren fuerza a su causa.

- 1) Los rastros del mártir asociados a formas organizativas institucionalizadas (sea la propia Iglesia católica, organizaciones seculares-laicales, organismos civiles o movimientos sociales). La identidad sociopolítica de quienes han difundido la narrativa martirial es tanto o más importante que la narrativa misma. La caracterización de la muerte de una persona como martirio ocurre con enorme frecuencia. El desarrollo de un culto, la reverencia al muerto, la elaboración y diseminación de artefactos de memoria (desde museos y altares hasta pequeñas reliquias,

48 James F. Hopgood. "Introduction. Saints and Saints in the Making". James F. Hopgood (ed.). *The Making of Saints. Contesting Sacred Ground*. Tuscaloosa: Alabama University Press, 2005, pp. 5-6.

49 El término *thick description* fue utilizado por primera vez por Gilbert Ryle en 1949, aunque Clifford Geertz lo aplicó por primera vez a la etnografía en *The interpretation of cultures* (1973). Se trata de un método de investigación cualitativa que, al describir un fenómeno con suficiente meticulosidad y detalle, permite evaluar el grado en el que las conclusiones derivadas de un fenómeno particular pueden ser válidas también para otros lugares, tiempos y culturas.

postales o camisetas) corresponden a la consolidación institucional del mártir, que puede ser reivindicado por su grupo social de origen o sus descendientes. También puede ser adoptado para representar causas distintas a la suya: la concepción actual de la filiación libertaria y anarquista del Che Guevara dista mucho del comunista rígido que escribió el diario de Bolivia.

- 2) La historia del mártir se encaja en una estructura narrativa que hace necesarios olvidos selectivos y formas de reelaboración de los hechos históricos que permitan al mártir ser él y todos los otros mártires de la cristiandad, evocando la figura fundacional de Cristo. Por eso las historias martiriales son tan semejantes en su estructura: todas reproducen el evento fundante de la religión cristiana, lo que le ha valido el nombre de “religión de memoria”.⁵⁰

50 Eduardo Hoornaert. *The Memory of the Christian People*. Maryknoll: Orbis Books, 1988.

51 José Ignacio Tellechea. *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Sin embargo, la posibilidad de reinterpretación de las historias martiriales es sumamente amplia. Como ha mostrado Ignacio Tellechea al estudiar a san Ignacio de Loyola,⁵¹ la imagen del santo es sumamente maleable y, justamente porque su función es performativa y no epistémica, la historia de las figuras consideradas sagradas puede transformarse en el curso de los siglos para adaptarse a contextos culturales y épocas diversas. Con ello el santo retiene su poder, arrastra, convoca y moviliza.

En este tenor, el estudio de mártires específicos debe ser altamente contextual. La lectura de biografías de corte hagiográfico podrá aportar poco al investigador si no se atiende a las condiciones en que el material fue escrito: la identidad de su autor (su estatus social, sus preferencias políticas, sus militancias y diversas identidades públicas y privadas), el momento en que el material fue escrito y los diversos modos de distribución del mismo. Sus objetivos, explícitos y tácitos, sus destinatarios reales y potenciales constituyen también espacios de indagación importante que deben complementarse con el estudio de la circulación de estos materiales.

La hagiografía ha tenido a menudo características de propaganda que no pueden pasar desapercibidas (por ejemplo, la galería de mártires cristeros

compilada durante el conflicto religioso de 1926-1929 en México y reeditada periódicamente por grupos inconformes con el *modus vivendi*).

A manera de conclusión

La historia del mártir suele ser contada a muchas voces, y a menudo son las pequeñas discrepancias entre ellas las que permiten identificar abismos de sentido entre proyectos políticos específicos de los narradores, los martirólogos. Pero el martirólogo no responde únicamente a una agenda propiamente política, sino también a condiciones sociales que lo superan y que producen puntos ciegos, espacios donde las ansiedades, los temores y las expectativas de su época se expresan. Son ellas las que hacen factible que los mártires continúen siendo legítimos portadores de la fe de los creyentes, que los homenajes en su nombre sigan estando cargados de sentido. La reliquia, el favor, el milagro y el peregrinaje constituyen entonces formas sociales de enunciación de lo sagrado vinculadas con la figura del mártir, que exceden a menudo la imaginación de los narradores y permiten nuevas interpretaciones de las vidas y muertes de los mártires.

La naturaleza del martirio como dispositivo cultural hace posible una demanda martirial en sociedades que se encuentran en etapas de cambio acelerado y facilita la aparición de figuras cuyas vidas son sometidas a modificaciones de corte hagiográfico para asimilarlas a los patrones de martirio y generar con ello un mecanismo cohesionador y movilizador que no se reduce a la institución católica, sino que es posible encontrar en el ámbito secular y que ha aparecido con enorme frecuencia en el siglo xx. En este sentido, las esferas política y religiosa que la era moderna ha mantenido separadas muestran estar amalgamadas en fenómenos culturales como el martirio.

Artículo recibido: 14 de mayo de 2015

Aceptado: 28 de julio de 2015