

**UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**ESCUELA DE PSICOLOGIA**

**PROYECTO DE TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE  
LICENCIATURA EN PSICOLOGIA**

**“Entre la vida y muerte de un ideal:**

**El duelo por la Revolución Sandinista en los relatos de dos exguerrilleros (as)  
nicaragüenses”**

**Proponente:**

**Carlos Andrés Umaña González**

**No. Carné: A96334**

**Comité Asesor:**

**Directora: MSc. María del Rocío Murillo Valverde**

**Lector: MSc. Jimmy Zúñiga Rodríguez**

**Lector: Lic. Daniel Fernández Fernández**

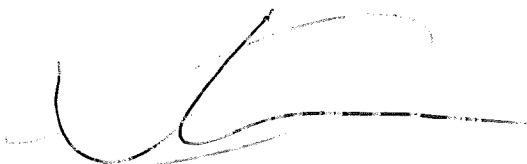
**Septiembre 2017, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio**

**Tribunal examinador**



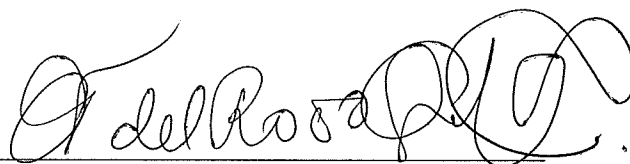
---

M.Sc. Teresita Ramellini Centella  
Representante de Dirección



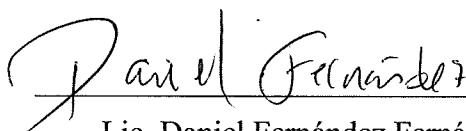
---

Dra. Laura Chacón Echeverría  
Profesora invitada



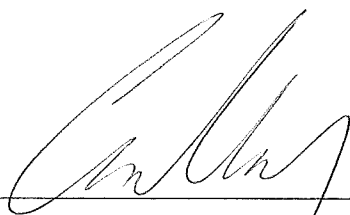
---

M.Sc. María del Rocío Murillo Valverde  
Directora de tesis



---

Lic. Daniel Fernández Fernández  
Lector de tesis



---

Carlos Andrés Umaña González  
Sustentante

Les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello, a lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un Amo.

(Lacan, 1968, p. 159)

Lo preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que en el invierno moriría, como toda belleza humana y todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear. Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado (...) La conversación con el poeta tuvo lugar en el verano anterior a la guerra. Un año después estalló esta y robó al mundo sus bellezas. No sólo destruyó la hermosura de las comarcas que la tuvieron por teatro y las obras de arte que rozó en su camino; quebrantó también el orgullo que sentíamos por los logros de nuestra cultura.

(Freud, 1916, p. 309-311)

Lo que acaba de morir es ciertamente algo viviente, pero también una promesa.

(Allouch, 1996, p. 343)

Fue como un viaje a la luna. Y sin ningún error.  
Muchísimos trabajando coordinados en el gran proyecto.  
La luna era la tierra. El pedazo nuestro de la tierra.  
Y llegamos.  
Ya empieza, Rugama, a ser de los pobres; la tierra ésta  
(con su luna).

(Cardenal, 1981, p.112)

La utopía es, en su acepción clásica, una creencia en la posibilidad de una universalidad sin su síntoma.

(Žižek, 1992, p.93)

Si ya no puedo creer que nada sea verdadero ¿por qué sigue viniendo la luz de la luna a batir la hierba?

(Fernando Pessoa, 1918)

## **Prefacio del autor:**

Un día de tantos la intención de limpiar, típica de los domingos, asaltó la casa de mis padres. De este empeño obtuve una larga columna de libros viejos de mi papá, entre los que había uno que de inmediato me saltó a la vista. En su portada, podía observarse la fotografía de un guerrillero Sandinista que sostenía un *cóctel molotov* en su mano y en la otra un fusil de asalto. En cuestión de horas lo había leído, y su final, terriblemente amargo, lo traje hasta el planteamiento del problema de esta tesis. Ese fue el mismo tiempo en que al entrar a la librería Nueva Década con el cometido de adquirir un libro de Gramsci, salí entre mis manos, sorprendido con la elección, con uno de los seminarios de Lacan; me había llevado el 17 por ser el “más político” según había leído, así saldaba el no haber comprado las cartas del marxista italiano.

Teniendo aún muy presentes estas experiencias, hace escasas semanas al estar en medio de la Plaza de la Revolución en Managua, empecé a sentir un profundo dolor de estómago que acabó con una visita al hospital de regreso a Costa Rica. Preocupado por la situación empecé a cavilar sobre aquello que lo había provocado, y hoy día puedo responder que, sin ser lo único, esta tesis fue la *culpable*. Su culpa no es una sentencia provocada por el hastío de haberla escrito, ya que disfruté considerablemente el hacerlo, más bien, la encontré culpable al reflexionar sobre lo entrañablemente personal que me resulta haberla realizado. Ayudada por las palabras, esta tesis se atrevió a andar sobre la empedrada experiencia de una muerte, misma que detuvo mi digestión en una noche calurosa de Managua, y que pude recuperar al ritmo de la escritura y con la ayuda del suero. Ahora sé que mi estómago no quería digerir la muerte de algo que había sido tan cercano a mí, se detuvo, antes de que yo comprendiera que estaba en luto por la Revolución Sandinista.

Quisiera advertir al lector y la lectora de estas, “mis palabras”, y de las próximas cientos de miles, “también mías”, que entre cada línea, se encuentra mi labor investigativa, mi deseo emprender un camino en la academia, mi nombre, mi militancia, mi decepción, mi adolescencia, parte de mi adultez... mi duelo por una revolución específica. Y entre esas líneas encontrarán también mi optimismo, ese que considera a diario que es necesaria la construcción de un lazo distinto entre nosotros, de otro mundo posible. Espero sobre todas

las cosas que logren percibir la transmisión de lo que he aprendido y que encuentren en esta investigación, guías para seguir andando, y si no las encuentran, que disfruten al asistir a ella.

### **Dedicatoria:**

**A mi abuelo, por su amor y porque algo de mi pregunta germinó entre los periódicos que siempre cargaba. A mi mamá, por las letras escondidas en los cuentos de mi infancia, por su aguda mirada crítica, su función nutricia y su natural rebeldía. A mi papá, por la enseñanza de la disciplina en el trabajo que considero cercana a una militancia, por un libro en particular que me dio sin mayor sobrevuelo, y por las facilidades para hacer de mis preguntas, una labor de vida. A Amanda, quien desde hace algunos años se ha convertido en mi compañera de vida, por el abrazo en los peores momentos y el amor constante. A los pueblos que han deseado ser libres, por abrir con colores rojos el camino de una historia que seguiremos escribiendo con la vida.**

## Agradecimientos

El tiempo que demoré escribiendo esta tesis podría considerarse, si hago el ejercicio de imaginar mi vida escrita, un capítulo relevante. En este, puede hallarse una cantidad importante de personajes, que en mayor o menor grado, son los culpables de darle cuerpo a su contenido y de hacer de este recorrido, una soledad acompañada. Por tanto, quisiera agradecer a aquellas personas que de múltiples formas tienen un lugar en esta investigación, aquellas que con su compañía, apoyo, intercambio o señalamiento, nutrieron este capítulo que empieza a cerrarse.

A María del Rocío Murillo, la directora de mi tesis, le agradezco entrañablemente las sonrisas (en ocasiones carcajadas) tan habituales al encontrarnos, responsables de señalarme con una sensibilidad humorística aquellos fragmentos del trabajo que requerían de ajustes, reinvisiones y otras formas de comunicarse. Así mismo le agradezco sus preguntas siempre agudas, que flotando me llevaba desde los diversos lugares de supervisión hasta la intimidad de mi casa, donde se convertían en itinerarios de trabajo. Me siento privilegiado de las horas de supervisión que compartimos, y le agradezco su disposición y malabareo de horarios para darme siempre un lugar o más bien, para darme muchos lugares. Por último, le agradezco el hecho de que fue junto a ella, en calidad de asistente, que me ilusioné con ver mi vida junto a la labor académica, transmitiendo con la pasión con que ella lo hace, preguntas transfronterizas entre la teoría y la vida.

A Jimmy Zúñiga por la permanente vigilancia de la precisión conceptual, labor heredada de la filosofía y que tomé como inspiración para optar por esa carrera como maestría. Le agradezco además las correcciones semanales durante mes y medio previo a la entrega de mi anteproyecto, tronco sobre el que se ramificó este trabajo. Le agradezco además la sinceridad, y las ganas de seguir como lector de este proyecto a pesar la distancia que ha decidido tomar en relación con la labor académica.

A Daniel Fernández, por su interés en ser parte del equipo asesor de esta investigación, por su amabilidad al momento de comunicarme las correcciones que debían hacerse y por el hincapié con el que me señaló la necesidad de depurar metodológicamente la tesis. Además, le agradezco el haberme mostrado desde hace tiempo atrás el trayecto posible entre lo social y lo clínico.

A los dos entrevistados, nombrados en esta investigación como Manuel y Malinche, por la confianza en mi trabajo y la sinceridad al momento de narrar sus experiencias como militantes Sandinistas. Por las lágrimas que derramaron al recordar el 19 de julio de 1979, por su disciplina, militancia y valentía, al tomar las armas y arriesgar sus vidas para transformar el mundo en un lugar más justo.

A Laura Chacón, le agradezco el contagio de su tenacidad cotidiana, la cantidad innumerable de oportunidades en diversos ámbitos de mi vida, la escucha siempre atenta ante mis ocurrencias y preguntas, la disposición a prestarme cualquier cosa que me hiciera guiño en su biblioteca, las tardes largas de escritura y de lectura, el acompañamiento en el puente entre la teoría psicoanalítica y la filosofía política, desde el que habito académicamente y vocifero esta investigación, y sobre todas las cosas, la confianza desinteresada que ha tenido en mí.

A otros profesores de la Escuela de Psicología, quienes dentro de un aula o en un espacio aparte, dejaron las marcas sobre las que fui a la hora de elaborar esta investigación. En primer término, a Mariano Fernández, quien con la revisión de un trabajo años atrás me enseñó, mientras yo sostenía un nudo en mi garganta, la importancia de mejorar mi escritura, pues de otra manera no habría forma de poder comunicar lo que él consideró en aquel momento como “mis buenas ideas”. A Ginnette Barrantes, por la duda que me quedaba impregnada cada vez que salía de sus clases, la cual convertí en fertilizadora de la investigación y la pregunta. A Roxana Hidalgo, porque sin que necesariamente se lo haya dicho, la considero compañera en este intento de llevar la teoría psicoanalítica hacia ámbitos cercanos al problema de lo político. A Lucía Molina, Kira Schroeder y Milagro Jaime, porque en una cena meses atrás, me dieron calurosamente el primer aplauso por la lectura de un pequeño fragmento de esta tesis. A Ignacio Dobles, por su actividad militante en el conflicto nicaragüense muestra de coherencia política, y por la escritura del libro *Militantes*, antecedente ineludible de esta investigación.

A mi familia, porque en conjunto me han dado fuerza y confianza en cada uno de los caminos que he decidido tomar, sin ellos y ellas, todo sería más complicado y por eso fueron los protagonistas de mi dedicatoria. A mis hermanas en específico, por la complicidad de la hermandad y por ser compañeras del camino. A Amanda, porque en momentos complicados



de esta tesis, me sorprendió con innumerables detalles que convertían el paso empedrado en toboganes que me permitieron llegar hasta este punto, y continuar el camino en mi posgrado. Le agradezco además su severidad al momento de discutir sobre temas relacionados a la política, muchas de esos intercambios están en alguna de las páginas de esta tesis.

A Silvia Romero por las facilidades que me dio en el ámbito laboral para supervisar entre semana, y por la amistad que ha crecido entre los dos. A mis amigos y amigas con las que intercambié una que otra idea contenida aquí, particularmente a Valerio Sancho, quien de una forma inmensamente cariñosa me ha hecho saber su interés por mi labor, situación por lo demás recíproca, y a Marco Rojas, por el valor que le da a mi trabajo y la genuina alegría que compartimos al estar juntos. A Francisco Acuña, Alonso Zamora, Santiago Navarro, Melissa Molina, Mario Soto, Josué Cabalceta, Roberto Marín, Iván Sanabria, Jorge Núñez, Melissa Hernández, Ana María Jiménez y Sebastián Rodríguez, a quienes considero cómplices en el espacio académico y fuera de él, y de quienes aprendo en cada encuentro. A mis compañeros de habitación, por su compañía y cariño cotidiano, que los ha convertido en una escucha vital para mi vida y para este trabajo.

A mis amigos de “toda la vida”, Fernando Fernández y Aleks Barquero, a quienes he llamado hermanos desde hace ya algún tiempo; porque con ellos vi la Ofensiva Final Sandinista hace aproximadamente 6 años, y recuerdo que esa noche, mientras el documental corría en el reproductor, me di cuenta de lo privilegiado que era al contar con dos cómplices que me acompañaban en semejante rareza; la historia de Centroamérica nos había tocado apenas a los 19 años, y meses después partíamos con una inquietud común hacia Cuba. Sin la compañía de los dos esa noche, quizá esta investigación no habría visto la luz.

A la Universidad de Costa Rica, por convertirse en el *Alma mater* de mi curiosidad, por su naturaleza pública, por su insistencia en ser una institución para la transformación social, y por habitar en mi deseo, como el lugar desde el cual transmitir mi palabra en los años venideros.

## Tabla de Contenido

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Justificación</b> .....	4
a. Emigración nicaragüense a Costa Rica.....	6
<b>1. Marco referencial</b> .....	8
a. Antecedentes internacionales.....	8
b. Antecedentes nacionales.....	10
<b>2. Marco conceptual</b> .....	12
a. Primer eje conceptual: el ideal, la utopía y la identificación .....	13
a.1. El Ideal en Freud.....	13
a.2. El Ideal en Lacan .....	15
a.3. Utopía .....	16
<i>a.3.1. El concepto utopía en Saint Simon y Fourier</i> .....	17
<i>a.3.2. La utopía según Saint Simón</i> .....	17
<i>a.3.3. La utopía según Fourier</i> .....	18
<i>a.3.4. La utopía según Ricoeur</i> .....	19
<i>a.3.5. La crítica al concepto de utopía</i> .....	21
a.4. La identificación en Freud .....	23
<i>a.4.1 La identificación por vía de comunidad afectiva</i> .....	24
a.5. La identificación en Lacan.....	25
<i>a.5.1. La identificación como estasis, la identificación en el imaginario</i> .....	26
<i>a.5.2 La identificación en el registro simbólico</i> .....	27
b. Segundo eje conceptual: duelo, objeto de duelo y duelo político .....	28
b.1. El duelo en Freud.....	29
b.2. El duelo en Lacan .....	29
b.3 El duelo en Allouch .....	33
b.4. El duelo político en Derrida.....	36
c. Tercer eje conceptual: lecturas conjuntas de ejes previos .....	38
c.1. El acto regresivo de la revolución.....	38

c.2. Análisis de la identificación como poder: el Significante-Amo .....	40
<b>3. Planteamiento del problema .....</b>	<b>43</b>
a. Objetivos generales.....	44
b. Objetivos específicos.....	44
<b>4. Propuesta metodológica .....</b>	<b>45</b>
a. Investigación social, teoría psicoanalítica y psicoanálisis .....	45
b. ¿Qué es la deconstrucción?.....	47
c. Deconstrucción y psicoanálisis .....	48
d. La investigación narrativa .....	53
e. Técnicas de investigación .....	54
f. ¿Validez y confiabilidad metodológica? .....	55
g. Población a trabajar .....	56
h. Análisis de las narrativas .....	57
h.1. Primer momento: las historias de vida .....	57
h.2. Segundo momento: lectura deconstructiva.....	58
<b>5. Análisis.....</b>	<b>60</b>
a. El puente histórico, Sandino y el Frente Sandinista de Liberación Nacional.....	60
a.1. ¿Se puede hablar de una utopía Sandinista? .....	66
b. Construcciones de la historias de vidas .....	67
b.1. Historia de Manuel .....	69
<i>b.1.1. Primer momento: trazos biográficos iniciales .....</i>	<i>69</i>
<i>b.1.2. Segundo momento: la llegada de la militancia .....</i>	<i>72</i>
<i>b.1.3. Tercer momento: Del monte a la decepción.....</i>	<i>76</i>
b.2. Historia de Malinche .....	81
<i>b.2.1. Primer momento: Infancia rebelde y contacto con el FSLN .....</i>	<i>81</i>
<i>b.2.2. Segundo momento: Militancia e ideal revolucionario .....</i>	<i>85</i>
<i>b.2.3. Tercer momento: La derrota y el resurgir.....</i>	<i>93</i>
c. Lecturas desde la deconstrucción .....	99
c.1. Deconstrucción de la historia de Manuel.....	99

<i>c.1.1. Accidental identificación ¿Soy Sandinista?</i> .....	99
<i>c.1.2. El futuro imaginado</i> .....	103
<i>c.1.3. ¡Ser guerrillero!</i> .....	105
<i>c.1.4. El resto, la sangre de los caídos</i> .....	106
<i>c.1.5. Retrato de un guerrillero</i> .....	107
<b>c.2. Deconstrucción de la historia de Malinche</b> .....	108
<i>c.2.1. La rebeldía y la letra como sobrevivencia</i> .....	108
<i>c.2.2. De las monjas al FSLN</i> .....	109
<i>c.2.3. “Me gustó porque yo venía en parte de la injusticia”</i> .....	111
<i>c.2.4. Inicio de la militancia</i> .....	113
<i>c.2.5. El amor por la causa y la mística revolucionaria</i> .....	114
<i>c.2.6. Morir por la causa no es morir</i> .....	117
<i>c.2.7. La Revolución Sandinista como una patriarcal</i> .....	119
<i>c.2.8. Luto revolucionario</i> .....	125
<i>c.2.9. Migración y traición: Malinche</i> .....	128
<i>c.2.10. “Sigo siendo rebelde”</i> .....	130
<b>d. Síntesis de las deconstrucciones</b> .....	132
<b>6. Discusión</b> .....	133
<b>a. El sujeto en falta y sus modos de solución: identificación y objeto a</b> .....	135
<b>b. La identificación con el <i>Sandinismo</i>: ideales y fracturas</b> .....	139
<b>b.1. Lo social como no-todo: la indeterminación de los significantes flotantes</b> .....	140
<b>b.2. Guerrillero y rebelde, <i>identificaciones simbólicas</i></b> .....	144
<b>b.3 El <i>Sandinismo</i> como Significante-Amo</b> .....	145
<b>b.4. “Todos seríamos iguales”, <i>identificación imaginaria</i></b> .....	146
<b>b.5. De la identificación imaginaria subjetiva a la <i>utopización Sandinista</i></b> .....	148
<b>b.6. Construcción de los objetos: el <i>hijo y lo rojinegro</i></b> .....	153
<b>c. Un duelo por la Revolución Sandinista</b> .....	155
<b>c.1. La variación del significante, la pérdida del porvenir y el extravío de los objetos</b> .....	157
<b>c.2. ¿Y lo que pudo ser?</b> .....	160
<b>d. Síntesis de la discusión</b> .....	163
<b>e. Deriva teórica: Una revolución no-toda</b> .....	165

<b>Conclusiones</b> .....	173
a. Sobre lo metodológico .....	173
c. Sobre lo teórico .....	176
d. Sobre los hallazgos .....	179
e. Acerca de caminos posibles .....	184
f. Reflexión personal.....	187
<b>Referencias bibliográficas:</b> .....	190
<b>Referencias electrónicas:</b> .....	194
<b>Anexos</b> .....	197
a. Anexo 1. Consentimiento informado.....	197

## Índice de diagramas

<b>Diagrama 1.</b> Ejes conceptuales. Elaboración propia. ....	13
<b>Diagrama 2.</b> Tiempos de la construcción de las historias de vida. Elaboración propia. ....	57
<b>Diagrama 3.</b> Representación del espacio de lectura deconstructiva. Elaboración propia. ....	58
<b>Diagrama 4.</b> Objetos a antes y después de la muerte revolucionaria. Elaboración propia.....	158

## **Resumen**

La actual investigación aborda el efecto de la Revolución Sandinista en la vida de dos exmilitantes. Para hacerlo problematiza la posibilidad de considerar la muerte de esta revolución en particular, abordando la experiencia de duelo provocada como consecuencia de lo anterior. Como herramientas de trabajo se hace uso de un corpus conceptual de orientación psicoanalítica, mayoritariamente lacaniana, incluyendo a su vez diversas fuentes de la filosofía política posestructuralista.

La vida de cada uno de los dos militantes fue edificada a partir de la construcción de historias de vida, analizadas posteriormente mediante la lectura derridiana de deconstrucción, al constituir la última una herramienta en consideración de lo inconsciente. La deconstrucción opera de diversas formas sobre el texto, destacando el trabajo con la identificación entre los sujetos entrevistados y la Revolución Sandinista, la lectura diseminada del significante Sandinismo, la utopización del Sandinismo y la construcción objetal de los exmilitantes durante este periodo. Es la muerte de la Revolución Sandinista y su efecto sobre de estas cuatro construcciones, la que permite considerar la experiencia de duelo como pérdida de un objeto social.

Por último, en consideración de la problemática de la formación ideal al momento de emprender transformaciones sociales, así como de las formas que este ideal toma en la subjetividad de cada uno de los entrevistados, se discute la posibilidad de concebir una revolución no-toda, en crítica a la encarnación quiliástica de la utopía. Esta contribución última es posible de acuerdo al diálogo teórico entre la filosofía política posestructuralista y la teoría psicoanalítica lacaniana.

## Introducción

La Revolución Sandinista constituye uno de los acontecimientos de mayor relevancia en la historia reciente de América Latina. El impacto geopolítico que causó el Sandinismo en el decenio comprendido entre 1970 y 1980, multiplicó los esfuerzos insurreccionales en buena parte de América Latina, y colocó a Centroamérica en medio de la tensión existente entre los bloques políticos del mundo bipolar, la Unión Soviética y los Estados Unidos (Martí, 2009). El impacto del Sandinismo produjo al interior de Nicaragua cientos de miles de simpatizantes que se sumaron gradualmente en la lucha contra el régimen Somocista, transformando posteriormente la historia de este país.

La fecha histórica que recuerda el triunfo del Sandinismo sobre el gobierno de Anastasio Somoza es el 19 de julio de 1979, y como acto conmemorativo, esta efeméride se celebra anualmente desde entonces. En el 2015, la asistencia al acto conmemorativo superó el millón y medio de personas, lo que permite palpar la vigencia del Sandinismo en Nicaragua. A un lado de las celebraciones, la actualidad de la Revolución Sandinista es hoy día un tema de constante discusión en el ámbito político y académico nicaragüense, debatiéndose entre la mutación y perdurabilidad de los principios revolucionarios del Sandinismo, en contraste con la línea política actualmente defendida por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (Martí y Close, 2009, Vueltas, 2016).

Esta investigación nace a partir del proyecto de acción social que llevó por nombre *Unión Bienestar Campesino*, el cual se ejecutó durante el año 2010 con el auspicio de la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica. El proyecto de acción social consistía, a grandes rasgos, en permitir la autonomía financiera de un grupo de campesinos



migrantes organizados en Los Lirios de Sarapiquí. Para lograr este objetivo, era necesario tener un acercamiento a las formaciones grupales de este sector organizado, por lo que muchas de las actividades se encaminaron a utilizar el relato como vía de expresión para elaborar historias, proyecciones, etc. En el transcurso del proyecto, una serie de emergentes excedían lo que se había previsto en las metodologías de trabajo. Uno de esos emergentes fue la relación de los habitantes de las comunidades migrantes con su pasado, el cual estaba directamente ligado a la lucha revolucionaria nicaragüense. Este vínculo lejos de narrarse como algo ya superado, era expresado con una importante actualidad por parte los participantes del proyecto. La época revolucionaria nicaragüense era recordada como muerta y al mismo, aquellos que narraban lo acontecido, anhelaban volver tiempo para vivir aquellos acontecimientos. De la anterior experiencia emerge el objetivo principal de la actual investigación: leer en las narrativas de dos exmilitantes Sandinistas la experiencia de duelo por la Revolución Sandinista.

El objetivo planteado parte de una premisa que anuda hipotéticamente esta investigación: es posible hablar de un sector de la población nicaragüense que considera que lo alcanzado por la Revolución Sandinista ha muerto. Esta premisa es sostenida por algunas voces autorizadas en el ambiente literario y político de Nicaragua, tal es el caso de Ramírez (1999) quien escribe que en relación con la Revolución Sandinista “todo se quedó en el tiempo, todo quedó allá lejos” (p.22). En la misma tónica Belli (2008) expresa en un artículo de opinión en relación con unos comicios municipales que “aparentemente, para salirse con la suya, Daniel Ortega también está dispuesto a incendiar el país. Lo mismo hizo Somoza en 1979. El revolucionario se ha convertido en su propia antítesis” (El País, 26 de noviembre

del 2008). En ambas opiniones es posible leer el descontento y la acusación a la actualidad Sandinista.

Para lograr el objetivo planteado utilizaré como recurso metodológico la narrativa construida en historias de vida y la lectura deconstructiva, en una investigación de carácter exploratorio. Este análisis metodológico se ejecutará en dos tiempos, uno correspondiente a la estructuración de las historias de vida mediante la construcción narrativa y el otro, a una lectura deconstructiva de esta construcción.

En la dimensión conceptual, estructuraré el marco de referencia a partir de tres ejes de trabajo: el primero concerniente al ideal, la identificación y la utopía, el segundo al duelo, y el tercero a lecturas teóricas que han elaborado conceptos entre la teoría psicoanalítica y la filosofía política. Para el caso del primer eje haré uso de los planteamientos de Sigmund Freud y Jacques Lacan en relación al ideal y la identificación, además, se utilizará la perspectiva filosófica de Paul Ricoeur en el acercamiento a lo utópico. En el segundo eje, correspondiente al duelo, incluiré el planteamiento sobre la conceptualización de duelo en Sigmund Freud, la función del duelo en Jacques Lacan, y la experiencia de duelo según Jean Allouch. A este eje se agregará el planteamiento de duelo que hace Jacques Derrida al pensar el tema del duelo y el marxismo. Por último, para el abordaje del tercer eje, haré uso de los planteamientos de Pavón-Cuellar y Slavoj Žižek, acerca de la función del Significante-Amo y de los significantes flotantes.

El abordaje de un periodo revolucionario en consideración de una experiencia de duelo, es temática que no encuentra numerosos referentes en las ciencias sociales, los estudios culturales o la filosofía política. Las aproximaciones más cercanas que he hallado con la actual investigación, remiten al trabajo de Jacques Derrida (1996) titulado *Espectros de*

*Marx*, en el que interroga la muerte del marxismo posterior a la disolución del bloque Soviético, colocándolo en una posición espectral en ámbitos como el académico y el político. Por otra parte es posible señalar la propuesta de Butler (2006) en *Duelo, violencia y política*, en la que la autora concluye que la muerte es un potenciador de lazo social, pues genera comunidades políticas a partir del dolor y el duelo. Por último encuentro el artículo de Dean (2014) *El deseo comunista*, en el que se discute la idea de la melancolización posrevolucionaria, o la traición revolucionaria como vía de solución a la caída de la URSS. A nivel nacional muchos estudios han abordado el trabajo de la migración con un sustrato político, no obstante, no es posible hallar un trabajo sobre un periodo revolucionario leído desde el duelo.

### **Justificación**

En la actualidad, el FSLN es objeto de debate en diversos ámbitos de la política (tensión entre el MRS y el FSLN) y la academia nicaragüense (Referirse a las investigaciones de Vueltas, 2016). Los abordajes más comunes que se hacen en dichos debates, conciernen al papel actual del FSLN, o bien, a los cambios políticos que ha atravesado esta agrupación desde 1979 hasta la actualidad. En ambos casos el acercamiento es delimitado por lo político o sociológico, quedando afuera la pregunta por la subjetividad. La actual propuesta de investigación es innovadora ante la situación descrita, ya que contempla la inclusión de elementos que hasta el momento no han sido considerados en los abordajes que se hacen del Sandinismo. De tal forma exploraré el lugar actual de la Revolución Sandinista y el Sandinismo desde un abordaje que implica la dimensión del sujeto y de la subjetividad<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La noción de sujeto la entenderé a partir de este momento de acuerdo a la propuesta lacaniana de sujeto, la cual se abordará en el apartado correspondiente al marco teórico-conceptual. Además, suscribo la preocupación

A nivel teórico realizaré una lectura cuyos elementos de análisis son principalmente de orientación psicoanalítica, situación novedosa al pensar como objeto de duelo una Revolución. Considerar la Revolución Sandinista como objeto de duelo, excede los planteamientos teóricos sobre el duelo que entienden esta experiencia de acuerdo a la muerte de un ser humano, más allá de esta limitación, pretendo introducir un abordaje que trabaje la constitución de un objeto de duelo de producción social, siguiendo la indicación hecho por Freud (1916) al afirmar que se puede estar de duelo por un ideal, o la patria.

Continuando sobre la justificación teórica, incluiré los trabajos recientemente hechos en la llamada Izquierda Lacaniana<sup>2</sup>. En estos se argumenta una crítica interesante a la función del Significante-Amo en periodos revolucionarios, así como a identificaciones utopizantes y hermetismos simbólicos. De tal forma autores como Alemán (2012), Stavrakakis (2016), Žižek (2015) y Pavón-Cuellar (2014) han planteado a la caída de los proyectos revolucionarios de izquierda una pregunta que alcanza a la experiencia de duelo, apuntando además a la posibilidad de reflexionar sobre un proyecto emancipatorio que escape de la teleología utópica. A estas reflexiones se suma la actual investigación.

La metodología a emplear es una creación inédita que articula la investigación narrativa con la lectura deconstructiva. Dicha articulación fue necesaria al considerar dentro

---

de Alemán (2014) según la cual “Hay una línea de pensadores, Foucault, Deleuze, Negri que introdujeron con respecto a esto una confusión metodológica. Ha habido una izquierda posmoderna, a la que denominamos así para diferenciarla de la izquierda clásica, que pensó las relaciones de poder como relaciones históricas construidas; por lo tanto, pensó la subjetividad como efecto de las relaciones de poder construidas hasta tal punto que borró la dimensión estructural de la constitución del sujeto, llámese ésta: división del sujeto, subversión del sujeto cartesiano, o nuestro ultimísimo parlêtre. Lo importante es que esto convirtió la cuestión de la subjetividad en una corriente de pensamiento importantísima, excluyendo, evitando, borrando, a nuestro sujeto. Esto hace que la diferencia entre sujeto y subjetividad sea clave (p.07).

<sup>2</sup> Movimiento intelectual que se preocupa por la reflexión de la filosofía política en diálogo con el psicoanálisis. Dentro de sus representantes más importantes se encuentran Jorge Alemán y Yannis Stavrakakis. La Izquierda Lacaniana pretende en su agenda teórica, la búsqueda de un proyecto revolucionario que vaya más allá del *telos* clásico marxista, a su vez, plantea la necesidad de considerar proyectos emancipatorios a los tiempos actuales.

de la propuesta de investigación el trabajo con el inconsciente y su lectura. La deconstrucción ha funcionado desde su creación como lectora de lo excluido, o más precisamente de cómo lo excluido permanece en el texto que lo ha dejado al margen. Considerando esta función lectora de la deconstrucción, he apelado a generar mediante ella una metodología que me permita un acercamiento a aquello que en el duelo se ha perdido sin que se tenga claridad de lo que es.

Si bien la temática a estudiar en la actual investigación tiene como fundamento un evento histórico sucedido en el extranjero, su repercusión dentro de la realidad costarricense es considerable. Lo anterior es posible argumentarlo si se considera la cantidad de migrantes nicaragüenses con presencia en el país, así como a la implicación de Costa Rica en el conflicto armado nicaragüense. Para comprender esto en mayor detalle, es oportuno tener un parámetro de la presencia de la población nicaragüense en el país.

a. Emigración nicaragüense a Costa Rica

En Costa Rica existe una marcada y amplia presencia de la población migrante nicaragüense. En las décadas de los años setenta y ochenta, una importante cantidad de población nicaragüense se estableció en Costa Rica como efecto del conflicto político-militar que se desarrollaba en ese país; en consecuencia, los flujos de inmigración se acrecentaron de manera importante en las décadas que van desde 1980 hasta el año 2000, decenios en los que ingresaron a Costa Rica 780.885 personas procedentes de Nicaragua (Ministerio de salud, OPS-OMS, CCSS, 2002: 15). Membreño (2001) menciona que en la década de 1980 la reanudación ampliada del conflicto armado en Nicaragua y la progresiva recesión económica que le acompañó, hizo que el volumen de la migración externa alcanzara magnitudes sin precedentes. En la década de los 90s, caracterizada como la del “post-

conflicto”, muchos nicaragüenses regresaran a su país tras un breve espacio de pacificación y estabilidad, sin embargo, la mayoría de estos no permanecieron en Nicaragua por mucho tiempo.<sup>3</sup>

En la actualidad, siguiendo los datos de la última Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples realizada en el año 2005 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, en el país existía una amplia presencia de población nicaragüense representada por 242.233 habitantes. Para el año 2011 este número incrementó de forma considerable llegando la población migrante a representar el 7,45 % de la población nacional, con un total de 385.899 personas según datos del Informe Nacional de Migración e Integración en Costa Rica del 2012. Es evidente que la población nicaragüense constituye una porción importante de la población general de Costa Rica, por tanto, el estudio sobre este sector alude directamente a la realidad del país.

Para Sandoval (2002) la presencia de una cantidad numerosa de migrantes en el país, ha generado barreras xenofóbicas entre la población costarricense y esta. Así el autor propone que esta situación debe contrastarse con el análisis de diversas temáticas que conciernan a la población nicaragüense y que se dirijan a la construcción de un mayor entendimiento de su histórica y constante migración a Costa Rica. La actual propuesta de investigación se inscribe dentro de la necesidad del entendimiento del factor migratorio, al abordar uno de los fenómenos políticos que incrementó históricamente el desplazamiento de la población nicaragüense a Costa Rica. A su vez, la propuesta se suscribe dentro de la necesidad que plantea Sandoval (2008) de “centrar la atención en las formas simbólicas de expresión que emplean las personas migrantes” (p.381), al trabajar la experiencia del duelo.

---

<sup>3</sup> Datos brindados por la CEDLA y CEPAL, en Membreño (2001).

## 1. Marco referencial

### a. Antecedentes internacionales

El primer artículo revisado, *Trauma, duelo, reparación y memoria*, aborda desde la psicología social, las memorias de los actores y actrices implicadas en el golpe de estado acontecido en 1973 en Chile. En esta investigación Lira (2010) construye las narrativas de los actores políticos en función de la significación que dan actualmente a lo acontecido. El trabajo que realiza la autora es de carácter casuístico, por lo que considerando esa particularidad metodológica, se posiciona como una de las investigaciones más cercanas a la propuesta actual, en términos temáticos y metodológicos.

Continuando en la línea psicosocial, encuentro el artículo *Simbólica social, religión y opción política: el caso del sandinismo popular*, en el que la simbólica social es entendida como una herramienta de exploración sociológica de la consciencia, en la cual se determina la articulación y estructuración de la realidad a partir de componentes afectivos. La herramienta de la simbólica social le permite a Martínez (1993) determinar tras una serie de entrevistas a profundidad, que en las bases militantes de la Revolución Sandinista existe una simbólica sacrificial, de la cual se desprenden una serie de códigos estructurales determinados por: *la consciencia (+) y la inconsciencia (-)*, *el pasado desolador (-) y el presente de lucha (+)* y por último, apuntando a un código espacial: *el exterior agresor (-) y el interior de defensa (-)*. El trabajo temporal que recoge este artículo, así como su localización contextual, constituyen antecedentes de esta investigación.

A pesar de no incluir un trabajo empírico, lo que lo excluye como antecedente metodológico, el artículo *Talkin about a Revolution: The end of Mourning* de Ardití (2003)

constituye un antecedente temático de investigación, debido al abordaje que hace de la muerte del Socialismo Real. En esta dirección, destaca además la crítica del Ardití (2003) a las formaciones utópicas con las que los procesos de transformación social se erigen, ya que observa en estas una inevitable caída posterior.

Otro artículo que constituye un antecedente temático es *El deseo comunista*, en el cual Dean (2015) plantea las dos vías que las izquierdas internacionales han tomado tras la caída de la URSS. En la primera señala con Freud (citado en Dean, 2015) una melancolización del deseo revolucionario que se expresa en la nostalgia y la repetición de las “izquierda confesionales”. En la segunda aborda el abandono de algunas de las izquierdas de sus principios comunistas, desplazándose en cambio a las lógicas de las democracias liberales. Así, la autora posiciona a la izquierda actual en una dicotomía compleja: la melancolía o la traición.

En el ámbito de la filosofía dos trabajos han abordado el tema del duelo y la política. Por una parte encuentro la propuesta de Derrida (1989) en *Espectros de Marx*, la cual aborda la fantología marxistas, es decir, el apareamiento recurrente que el marxismo ha tenido en diversos ámbitos, a pesar de la declaración de muerte que hicieron de este en 1989. En el texto Derrida (1989) invita además al abandono de un cierto marxismo, al que critica extensamente. Luego encuentro el trabajo de Butler (2006) *Duelo, violencia y política*, en el que autora explora el duelo como una función articuladora de comunidades políticas.

Desde la producción autobiográfica/autoficcional, es posible señalar como antecedentes los libros *Adiós Muchachos* y *La Revolución perdida*, en los cuales Ramírez (1996) y Cardenal (2003) respectivamente, construyen sus memorias en torno a la lucha nicaragüense y de cómo la Revolución Sandinista fue perdiendo la guía revolucionaria que



tuvo en sus primeros años, hasta morir a manos del FSLN o al menos de ciertas figuras de esta agrupación. Precisamente por lo anterior, estas producciones literarias constituyen un antecedente de investigación a la propuesta actual.

A lo sumo, en los antecedentes mostrados es posible distinguir una lectura de la pérdida con un sustrato político en el caso de Lira (2010), Arditi (2003), Dean (2105), Derrida (1996) y Butler (2006), así como de una pérdida en relación al desplazamiento migratorio (Ferrero, 2006). Por su parte Martínez (1993) explora la relación afectiva de los militantes sandinistas con el proyecto representado por la Revolución Sandinista. En estas producciones no me fue posible hallar una lectura que articule la pérdida en relación una Revolución, considerando las narrativas de sujetos inmersos en el proceso revolucionario. Si bien en el caso de Derrida o Dean, si se piensa la experiencia de duelo por el Socialismo Real, se hace en términos estrictamente teóricos, por lo que la inclusión de la narrativa de dos implicados directos en un proceso revolucionario para pensar lo anterior, es una novedad de la actual investigación en relación a los antecedentes mostrados.

b. Antecedentes nacionales

El interés de la investigación actual se encuentra en la pregunta por la Revolución Sandinista y la experiencia de duelo, temáticas que aparecen en mayor o menor medida en el trabajo de Briceño (2003) llamado *Migrantes nicaragüenses en Costa Rica: duelo, pertenencia y autonomía en las segundas generaciones*. En este Briceño (2003) concluye que en las segundas generaciones de migrantes, existe un distanciamiento evidente de la tradición y valores patrióticos del país de origen de la familia, esta situación genera un conflicto entre las primeras y segundas generaciones, abriendo espacio para un proceso de duelo tras la pérdida en la segunda generación de una patria que se ha desplazado. En este proceso (es

conceptualizado por el autor de esta forma), aparece en la primera generación la temática Sandinista, por lo que esta investigación se constituye como el antecedente más cercano.

Cercano a la temática y la metodología empleada en la actual investigación el libro *Militantes, la vivencia de lo político en la segunda ola del marxismo* de Dobles y Leandro (2005), aborda en un segmento determinado, la caída de los universos comunistas para los militantes entrevistados. Esta producción es de importancia, por la manera en que aborda el trazo que dejó en la subjetividad de los entrevistados su lugar como militantes comunistas. Indudablemente la cercanía entre esta producción y la problemática de esta tesis es colindante, lo que lo constituye como un antecedente ineludible.

Los trabajos de Sandoval (2008) Amador, Bolaños, Dobles, Fernández y Fournier (2012) y Dobles, Amador y Vargas (2014) publicados en los últimos años, son una referencia ineludible de trabajo sobre la migración costarricense desde la psicología y saberes cercanos. En estas producciones es posible localizar el abordaje de la migración desde los diversos ámbitos de significación de la estadía en un país ajeno, el conflicto trasfronterizo, la xenofobia, las diversas estrategias ante la discriminación, el papel estatal, entre otras temáticas propias al fenómeno migratorio. En la misma línea de trabajo sobre migración y con un contenido teórico propio del psicoanálisis, encuentro además el texto *Entre arriba y abajo* en el que Caamaño (2010) afirma trabaja el tema de la migración y la ruptura de ideales que provoca el desplazamiento.

Por último, la producción cinematográfica *El último comandante* de la directora Isabel Martínez, basa su trama en la vida de un excomandante Sandinista que tras el declive

de la Revolución en Nicaragua, acaba por convertirse en un bailarín.<sup>4</sup> Esta producción artística es notablemente cercana a la propuesta de investigación actual, y muestra como la decepción sandinista ha venido emergiendo en otros ámbitos de producción más allá de la academia.

En síntesis, dentro de los antecedentes nacionales es posible hallar referencias a un duelo en las segundas generaciones de nicaragüenses residentes en Costa Rica, la pérdida de un ideal de país en los migrantes costarricenses residentes en los Estados Unidos, una importante reflexión sobre la relación migración-discriminación, así como el vínculo simbólico material de migrantes nicaragüenses en el mantenimiento de sus tierras en Nicaragua. Como es evidente, en ninguna de las producciones revisadas existe una propuesta de investigación que parta de la relación entre la Revolución Sandinista y el duelo por esta, por tanto la problemática de la propuesta actual, es inédita en el ámbito nacional.

## **2. Marco conceptual**

A continuación construyo un recorrido de conceptos que dispuse como herramientas para el desarrollo de esta investigación. El recorrido se realizó de acuerdo con tres conjuntos que al conformarse en redondeles permiten un recorrido que pasa de uno a otro. De tal forma inicié con el redondel del ideal, destacando el mecanismo de la identificación en este, y la acepción político/sociológica del ideal al considerar la utopía. Pensando sobre aquello que sucede cuando el ideal ya no está, pasé a la consideración del duelo como concepto, función

---

<sup>4</sup> El escritor Sergio Ramírez expresó “la admiración del juicio moral que contiene “El último comandante” acerca de la revolución perdida para mi generación. Que una revolución heroica termina en los zapatos rotos de un bailarín de cantina, es ya una imagen rotunda en sí misma. Es soberbia la actuación de Damián Alcázar, que parece, sí, un típico nicaragüense de esos que entraron en la revolución y nunca se volvió a saber de ellos, tragados por la vida y por el infortunio, o por la decepción”.

y experiencia, así como de la construcción del objeto por el que la experiencia del duelo orbita sobre una pérdida. Por último, considerando que en esta investigación se pretendió crear como objeto de duelo una revolución, hice uso de conceptos creados en el límite entre la teoría psicoanalítica y la filosofía política, abordando el concepto y función del Significante-Amo y de los significantes flotantes. El recorrido descrito se ilustra de la siguiente forma:



Diagrama 1. Ejes conceptuales. Elaboración propia.

a. Primer eje conceptual: el ideal, la utopía y la identificación

a.1. El Ideal en Freud

El ideal es un concepto medular en la teoría freudiana por su efecto en la derivación de conceptos como la identificación y la sugestión. Para Freud (1916), el ideal debe estudiarse a partir de la lectura de dos modalidades distintas en relación con el yo: la primera

correspondiente a la introyección del objeto que ha sido idealizado y la segunda a la entrega del yo por el amor hacia el objeto.

Freud (1916) afirma pensando en la satisfacción narcisista que “se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo” (p.106). Esta *procuración*, es decir, la manera en que el yo se apropia de la perfección con la que supuestamente satisface su carencia, se da mediante la primera modalidad de la relación con el ideal: la introyección. Este mecanismo de apropiación del mundo objetal por parte del yo, pretende justamente la formación del narcisismo en función a un objeto externo ideal, al que le adjudicaría la virtud de la perfección.

La segunda modalidad del proceso de idealización corresponde a la entrega del yo hacia el objeto idealizado. Esta segunda forma Freud (1916) la aborda desde una arista social, afirmando que “el individuo resigna su ideal del yo y lo permuta por el ideal de la masa corporizado en el conductor” (p.122). Si en la primera modalidad el ideal constituía una prótesis de perfección ante la carencia del yo, en esta segunda: “el yo resigna cada vez más todo reclamo, se vuelve más modesto, al par que el objeto se hace más grandioso y valioso” (p.107). La modestia del yo, y su ausencia de criticidad ante el objeto ideal, es producida por la confusión que existe entre el uno y el otro; para este momento el yo no se entiende fuera de la relación con objeto idealizado, y por lo tanto el otro es tratado como el propio yo.

En síntesis, para Freud el ideal es posible pensarlo a partir de dos modalidades. La primera consiste en la introyección del objeto amado y el segundo en la manera en que el objeto devora al propio yo que lo idealiza. Los ligámenes libidinales que se posan sobre el objeto se caracterizan por su magnitud e intensidad, ya que la relación se gesta como si se

tratara de una relación “yo-yo” y no de una relación entre el yo y el objeto ideal. Esta forma relacional, abrirá el portillo para la teorización freudiana sobre la identificación.

#### a.2. El Ideal en Lacan

La producción de Freud en torno al concepto del ideal del yo, será revisada por Lacan (1953) tiempo después en su Seminario *Los escritos técnicos de Freud*, ampliándolo en dos: el yo ideal y el ideal del yo.

Para Lacan (1953) esta ampliación dual del concepto le es posible a partir del desarrollo del juego óptico del jarrón y el ramillete invertido<sup>5</sup>, ubicando en dos registros distintos el ideal freudiano: el *yo ideal* en el registro imaginario y *el ideal del yo*, en el registro simbólico.

El *ideal del yo* será para Lacan el significante que opera como una guía de la posición del sujeto en el orden simbólico. De tal forma este ideal en forma de significante genera un nudo en la cadena de significación. Esta cadena de significación se encuentra necesariamente relacionada con la función del Otro<sup>6</sup> que se encarga de brindar al sujeto el lugar del lenguaje. El *yo ideal* por su parte se origina durante el estadio del espejo y actúa como una promesa de síntesis imaginaria hacia la cual el yo tiende. Para Lacan (1953) el *yo ideal* siempre acompañará al yo como un interminable intento de recuperar la omnipotencia de la relación

---

<sup>5</sup> Esta ilusión no es original de Lacan, la toma de los estudios de la óptica para demostrar la manera en la que ciertos elementos apartados uno del otro, pueden aparecer traslapados y crear ilusiones de unidad. En el caso particular del ramillete y el jarrón, el primero se encuentra debajo de una mesa y el segundo encima de esta. Al proyectar el ramillete en un espejo cóncavo, la imagen invertida de este hace que aparezca introducido en el jarrón, lo cual es una ilusión virtual, ya que los elementos se encuentran objetivamente separados unos de los otros, pero el ojo que los ve desde cierta posición no discierne sobre esta separación.

<sup>6</sup> A partir de este momento la utilización de la palabra Otro en mayúscula, corresponderá a la propuesta lacaniana de Gran Otro, esto es, el lugar de los significantes, el lugar donde se constituye la palabra. Es importante precisar que el Otro constituye una alteridad radical, es decir, que no puede asimilarse mediante la identificación.

dual pre-edípica, apuntando hacia la idea de completud que generan las imágenes. El *Yo ideal* constituye entonces una imagen que pretende completud, pero además, que sirve como la imagen autocomplaciente con la que el yo imagina su corporalidad y la carga ante la mirada del otro, es decir de su semejante especular.

En conclusión, para Freud el ideal constituye un mecanismo de sustitución en el cual, la persona pone su propia falta al servicio de aquel o aquella que logró saldarla, entrando de esta forma en una posición de amor con este objeto exterior el cual ha pensado como ideal. Por su parte Lacan establece que el *ideal del yo*, posee un reverso el *yo ideal*. Cada uno corresponde a registros distintos, y las formas de completud que pretenden son a su vez distintas. Así el *yo ideal* estaría de lado de la presentación ante el otro semejante, mientras el *ideal del yo*, funcionará como un significante de orden brindado por la función del Otro.

A continuación, considerando de entrada que la deriva del ideal en el ámbito político, se expresa en el concepto de utopía, me alejaré por un momento de las consideraciones psicoanalíticas para realizar una construcción del mismo.

### a.3. Utopía

“El problema de las utopías, pues, es no sólo el margen entre lo realizable y lo imposible sino también el margen entre la ficción y la imaginación, en un sentido patológico”

(Ricoeur, p.318)

Utopía ha sido la palabra designada desde siglos atrás a la posibilidad de construir un sistema social idóneo, donde la igualdad y armonía actúen como principio universal. La etimología de la palabra utopía está conformada por el “ou” correspondiente a “no” y el “topos” que refiere a lugar, resultando la definición como un “no lugar” o “lugar imposible”. Otra conformación etimológica posible se desprende del “eu” prefijo cuya significación es

felicidad y “topos” como lugar, que en conjunto construirán la significación de la utopía como “lugar feliz”.

En sentido estricto, el término utopía hace referencia a la obra homónima de Tomás Moro, en la cual se emplea el concepto para describir una isla cuya constitución económica, social y política se perfiló como contraste a la Inglaterra del siglo XVI; esta isla es dibujada por Moro en la condición de “la más feliz de las repúblicas” tal como Rafael, protagonista y narrador de la obra se expresa sobre ella. Utopía se convertiría en la base fundamental de los planteamientos del humanismo europeo del siglo XVI y se desplazaría históricamente hasta el planteamiento del concepto utópico de los socialistas franceses en el siglo XVII, mismo que se ampliará a continuación.

#### *a.3.1. El concepto utopía en Saint Simon y Fourier*

En una serie de conferencias cuyo eje de discusión fue la ideología y utopía, Paul Ricoeur realizó una puntualización sobre los principales planteamientos de los socialistas utópicos Saint Simon y Fourier, en los cuales reposa la herencia de las producciones utópicas actuales. A continuación iré sobre ambas versiones, concluyendo con la que inaugura Ricoeur (2001).

#### *a.3.2. La utopía según Saint Simon*

Con la noción de utopía, Saint Simon (citado en Ricoeur 2001) conceptualizó una intervención sobre la productividad de la industria, en la cual pretendió que lo elaborado satisficiera la necesidad total de la población. Para Saint Simon (citado en Ricoeur 2001) la industria debía ponerse en función de la reparación de la hambruna y la carencia material (esta idea será retomada casi tres siglos después por Marcuse en su texto “El fin de la utopía”),



ya que las condiciones materiales estaban dadas para que esto se cumpliera. Este planteamiento elaborado en el siglo XVIII, suponía el encuentro lógico con el triunfo de la revolución industrial sobre la naturaleza y la producción masiva de energía y alimentos. Para lograr que la industria pudiera generar tal estabilidad, Saint Simon (citado en Ricoeur 2001) propuso una fuerza conformada por los hombres de ciencia junto a los laboriosos obreros industriales, de tal forma, el poder político y estatal estaría en manos de los que poseían la voluntad del progreso y no así acaparado por las instituciones parasitarias dentro de las cuales el pensador destacaba a la iglesia y la aristocracia.

### *a.3.3. La utopía según Fourier*

Contemporáneo de Saint Simón, Fourier (citado en Ricoeur 2001) planteó su propuesta utópica basada en lo que Ricoeur llama “el nivel de sistema de pasiones que rigen los sistemas sociales” (p.317). Esta propuesta en el registro pasional contemplaba la inversión como característica principal, demandando un viraje en la estratificación del poder existente (este rasgo será constitutivo de utopías desarrolladas en el seno marxista). Sin alejarse del entusiasmo por la industrialización que es posible localizar en Saint Simón, Fourier (citado en Ricoeur 2001) puso énfasis en el mejoramiento de las relaciones de producción que constituyen el proceso industrial, considerando en mayor medida el material humano del que estaban compuestas. De acuerdo con Fourier (citado en Ricoeur 2001) el proceso civilizatorio llevó a la humanidad a una represión gradual y sin retorno de sus pasiones fundamentales, lo cual se vio acelerado durante la industrialización. Tomando en consideración lo anterior, el

proyecto utópico de Fourier consistió en “promover una revolución de las pasiones” (p.320)<sup>7</sup>, específicamente de:

1. La pasión de alternar: representa la necesidad de la variedad, tanto en las ocupaciones como en las relaciones.
2. La pasión compuesta: esta abarca los placeres tanto sensuales como espirituales del ser humano.
3. La pasión cabalística: que es la raíz de la discusión, la capacidad de disentir, de conspirar.

La recuperación de estas tres pasiones debía darse en el marco de una revuelta, recuperando la noción etimológica de la palabra re-vuelta que significa un retorno, en este caso particular, uno histórico hacia la raíz social en la que es posible hallar las pasiones exentas del vicio civilizatorio.

#### *a.3.4. La utopía según Ricoeur*

La noción de utopía que encuentro en Ricoeur (2001) da un papel preponderante al aspecto imaginativo de las poblaciones, mismo que según el autor constituye “una variación sobre la posibilidad de pensar el poder” (p.315). Aunado a esta veta imaginativa que supone un arma crítica, Ricoeur (2001) explora aspectos medulares de la noción utópica en los autores previos (Saint Simón y Fourier), encontrando convergencias en varios puntos:

1. Desde Saint Simon y Fourier, la utopía ha constituido un acto de reversión a la estratificación social. De tal forma los parias y excluidos encuentran en los

---

<sup>7</sup> Resulta interesante la descripción que Ricoeur realiza sobre el utopismo en Fourier del cual afirma que “podríamos decir que el proyecto de Fourier es una arqueología de pasiones olvidadas que hasta cierto punto anticipa la descripción freudiana del ello” (p.320).

planteamientos utópicos un nuevo campo social donde desenvolverse, en contradicción con los que ostentaban anteriormente el poder, los cuales se ven privados de este ejercicio y juzgados por su injusticia.

2. La imaginación utopista necesita “una estética política que le brinde una fuerza motivadora” (p.312). Esta estética debe considerar además el aspecto emocional propio al movimiento y motivo de la lucha por lo utópico, sin ambos elementos la ejecución queda a la espera, sin ver su realización conjunta.
3. La utopía tiende a desarrollar un aspecto quilástico, mediante el cual es posible imaginar el alcance del paraíso. Con la noción de revuelta en Fourier, Ricoeur (2001) explora este aspecto de religiosidad que acompaña la posibilidad de la utopía, el autor asevera que “no por casualidad cierto vocabulario mesiánico acompaña siempre este factor” (p.312). Cabe en este punto explorar en que cuales figuras recae esta condición mesiánica.
4. La creación utópica se tiende a desplazar de un momento de vitalidad imaginativa a la fijación de cuadros petrificados que la representa, “aquí llegamos al punto en que la utopía se convierte en una especie de fantasía cristalizada” (p.312). Ricoeur explora este desplazamiento, encontrando que existe una ideologización del acto creativo utópico una vez que este logra transcurrir en los vericuetos de la política.

Tras el conjunto de características anteriores, Ricoeur (2001) invita a pensar la tensión entre el ejercicio imaginativo de lo utópico, y aquellas ficciones que pueden desencadenar en un ejercicio patológico de la imaginación; de acuerdo con el autor, el ejercicio ficcional podría complicar las cosas para la puesta en práctica de los anhelos utópicos, ya que mediante este ejercicio se reproduce la creencia de que todos los obstáculos podrán ser suprimidos.

Ante esta condición de imaginario patológico, Ricoeur (2001) retoma la posición de Saint Simón de promover la expansión del conocimiento como principio de la agenda utópica, para lograr mediante ello una delimitación distinta de las posibilidades y de lo realizable.

Cabe resaltar que lo utópico fue trabajado por el marxismo en el siglo XIX a partir de un viraje que consideraba ya no su condición imposible, si no, la capacidad de ejecución de una sociedad específica teniendo como matriz de esta producción el razonamiento. Ilustrando este cambio, Engels afirmó que “la ilusión utópica consiste en esperar que la verdad habrá de ser reconocida simplemente porque es la verdad e independientemente de todas las combinaciones del poder y las fuerzas históricas” (p.47), ante esta ilusión, la opción marxista insiste en el cálculo de la producción dentro de un razonamiento científico. Considerando a la Revolución Sandinista como un proceso de transformación inscrita en el auge del marxismo en América Latina, se analizará en un apartado posterior si ésta se adhiere a las determinaciones del socialismo científico o bien, si en su contenido se puede hallar los trazos de la utopía. Por ahora iré sobre las críticas que actualmente se hacen al pensamiento utópico.

#### *a.3.5. La crítica al concepto de utopía*

Los imaginarios que surgen de las propuestas utópicas, se generan en la tensión entre la labor interpretante de las subjetividades y las traducciones colectivas que se hacen de la idea de futuro. De tal forma, si en un grupo político específico se toma una serie de proyecciones individuales del futuro que espera cada sujeto, se verán proyectadas imágenes inéditas, pero también, imágenes conformadas por formas tradicionales de concepción de la revolución o de otras formas de solución del conflicto social. Partiendo del lugar de esta tradición, podrían aparecer como características propias de las utopías: la totalidad, la idea de un futuro sin escenarios de conflicto, las hegemonías absolutas del pensamiento, las

responsabilidades con impecabilidad ética, entre otros elementos. Estas características han sido criticadas por Stavrakakis (2015), para quien la formación utópica implica la creación de una fantasía ideológica en exclusión de lo otro, en negación de las diferencias, en consecución de un universal totalizante:

Lo que resulta más importante es que podemos hallar las tres características básicas de las fantasías utópicas que ya hemos aislado: primero, su conexión con las instancias del desorden, con el elemento de negatividad. Desde el momento en que la experiencia humana es una batalla continua con lo inesperado, existe siempre la necesidad de representar y dominar esto inesperado, de transformar el desorden en orden. Segundo, esta representación está usualmente articulada como una representación total y universal, una promesa de dominio absoluto de la totalidad de lo real, una visión del fin de la historia. Se perfila un estado utópico futuro en el que el desorden será eliminado totalmente. Tercero, esta simbolización produce su propio resto: hay siempre una particularidad remanente por fuera del esquema universal. A la existencia de este agente del mal, que puede ser localizado fácilmente, se le atribuirá el desorden permanente (p.216)

Las consecuencias de esta modalidad de ejercicio utópico, es que aquel remanente que queda por fuera de la totalidad, es tratado desde la exclusión y propuesto como un antagonista a eliminar. Un segundo problema que destaca Stavrakakis (2015) es que la consistencia total de la utopía, genera para los proyectos que la adoptan como generadora de imágenes, la incapacidad de correspondencia de lo que había sido prometido, estableciendo en la promesa su propio fracaso.

En síntesis, he trabajado en este paso del ideal a la utopía, la herencia quiliástica del cristianismo en las propuestas utópicas de los utopistas franceses, el desplazamiento de la promesa cristiana a la propuesta marxista, las características propias de un pensamiento utópico, y por último, la crítica a los efectos que produce el pensamiento utópico.

A continuación exploraré el concepto de identificación, como el mecanismo existente entre el sujeto y los ideales o bien, en mi intención de desplazar el ideal al campo de lo político, entre el sujeto y la utopía.

#### a.4. La identificación en Freud

Para efectos de la actual investigación, daré énfasis al estudio de la identificación hallado en el texto en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La elección de este texto para trabajar el concepto, radica en las conjeturas sociales que Freud realiza en el mismo, mismas que se armonizan con las conjeturas y objetivos de esta investigación.

La identificación corresponde a uno de los procesos primarios de relación libidinal con el exterior, para Freud (1920) “el psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (p.99). Este proceso en la historia del infante, debe comprenderse inicialmente tomando en consideración dos posiciones que actúan durante el Edipo: la de modelaje y la de investidura libidinal. En el esquema clásico de familia utilizado por Freud, la investidura libidinal estaría en función de la identificación materna y la de modelaje en relación con el padre, “la diferencia depende, entonces, de que la ligazón recaiga en el sujeto o en el objeto del yo”. (Freud, 1920, p. 100).

Para este punto, el yo puede comportarse de forma devoradora en relación con sus objetos exteriores, pasando de querer ser aquel rasgo con el que se identifica, a tenerlo. De tal forma entra en juego la pulsión oral como dispositivo pulsional de introyección. Esta pulsión corresponde a una regresión del yo hacia el objeto, en la cual la introyección funciona como una forma de integración narcisista de aquello exterior con lo que se ha identificado.

Por su parte, la identificación de modelaje se retiene de esta pulsión de introyección y fija la relación únicamente con un rasgo externo.

Es posible entonces señalar dos formas de identificación: aquella que corresponde a la ligazón exterior con un rasgo determinado de un sujeto otro, y la segunda por acción de la pulsión oral en forma de introyección. A estas dos formas de identificación Freud (1920) suma una tercera, la cual es de importancia preponderante para la actual investigación.

#### *a.4.1 La identificación por vía de comunidad afectiva*

Una adolescente que se encontraba en un pensionado recibe una carta de su pareja sentimental la cual despierta en ella celos; ante lo que lee la joven reacciona con un ataque histérico, con la particularidad que el resto de sus compañeras del internado, se suman al ataque de la joven, sin tener necesariamente una ligazón afectiva tan cercana. Con este ejemplo Freud (1920) habla de la identificación por comunidad, la cual nombra de forma particular como identificación por “*infección psíquica*”. Para Freud (1920) este proceso de identificación grupal ocurre cuando:

“Uno de los yo ha percibido en el otro una importante analogía en un punto (en nuestro caso, el mismo apronte afectivo); luego crea una identificación en este punto, e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer yo ha producido” (p.101)

Posterior a la descripción del proceso identificatorio por *infección psíquica*, Freud (1920) se abre paso hacia la idea que considera responde el ¿por qué? del fenómeno comunitario, al respecto dirá que “ya columbramos que la ligazón recíproca entre los individuos de la masa tiene la naturaleza de una identificación de esa clase, y podemos conjeturar que esa comunidad reside en el modo de la ligazón con el conductor” (p.102). De

tal forma Freud (1920) establece que sin tener noción consciente del rasgo con el que se ha identificado el yo, los sujetos adquieren la noción grupal mediante la identificación con aquello que cohesionan el grupo, que en el caso particular de la época en que está escrito el texto en discusión, parece ser la figura del líder.

Considerando que la descripción de identificación por *infección psíquica* que realiza Freud (1920) implica que lo grupal se establece por vía de identificación con el síntoma de otro, cabe preguntarse a modo de crítico si esta será la única posibilidad de comunidad entre los sujetos, o si más bien, corresponde a la situación de alienación inherente a la hegemonía del sistema económico imperante en el momento en que el texto *Psicología de las masas y análisis del yo* fue producido. Esta discusión la desarrollaré en detalle en un apartado posterior, en el cuál abordaré la identificación desde la crítica del marxismo-laciano.

En suma, para Freud (1920) existen tres formas de identificación: identificación por modelaje, identificación por introyección e identificación por la vía sintomática comunitaria. Las tres a su vez reconocen objetos de carácter distinto: la primera a la figura materna, la segunda a la figura paterna y la tercera a la figura del líder.

#### a.5. La identificación en Lacan

Lacan construye su concepto de identificación en dos periodos distintos de su obra. El primero de estos periodos, corresponde al del Estadio de espejo donde Lacan (1949) destaca la identificación con el imago paterno y materno y se limita a tratar el concepto en términos de imagen. Tras el periodo correspondiente al Estadio del espejo, Lacan (1954-1956) introduce otras formas de identificación teniendo el soporte de los tres registros:



simbólico, imaginario y real, diversificando así la exclusividad imaginaria de la identificación.

#### *a.5.1. La identificación como estasis, la identificación en el imaginario*

La tesis doctoral de Lacan (1932) *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, es el punto de partida de sus reflexiones sobre la paranoia y el efecto de esta en el narcisismo. Es este estudio de la paranoia el que le permitirá a Lacan (1932) explorar la identificación a partir de los criterios de permanencia y cambio, afirmando que la posición del sujeto con aquello que se identifica debe variar a lo largo de su historia, ya que de no ser así existe el riesgo de que este permanezca en una *estasis alienante*. Esta fijación que remite al estancamiento del sujeto con alguna identificación particular, Lacan (1949) la llamará identificación *paranoica idealizada*, y con ella entenderá el mecanismo persecutorio de la idealización y su modalidad de alienación.

Profundizando en mayor medida sobre la formación de este mecanismo identificatorio, Lacan (1949) aborda los procesos de identificación en la formación del yo señalando dos: uno inicial con *la imago materna* y otro posterior con *la imago paterna*.

En relación con el primer proceso, Lacan (1949) establece que la alienación del sujeto al deseo de la madre, es posible por la identificación con la imagen que ese deseo provoca. La imagen que proviene de ese deseo, es la responsable de brindarle unidad al yo del sujeto, que en medio del mar de las representaciones, empieza mediante a particularizarse mediante dicha imagen. No obstante, esa particularidad, no se efectúa sin tomar prestado del deseo materno la imagen que lo permite, es decir, la primera imagen con la que el sujeto se identifica no le es completamente propia, es más bien prestada, creada especularmente a la

*imago materna*. A este tipo de identificación, Lacan (1949) la llamará *identificación alienante*.

La posición alienante de la identificación con la *imago materna*, exige para salir de esa posición el apareamiento de una figura particular, que funcionará como tercera entre el sujeto y su primera identificación. Es mediante esta figura que el sujeto toma distancia de la imagen producida en alienación, logrando así una la apertura hacia otros lugares donde identificarse. Este proceso es llamado por Lacan (1949) como *identificación con el imago paterno*.

Hasta el momento es posible distinguir dos tipos de identificación, *la identificación alienante y la identificación con la imago paterna*, ambas ligadas a formas de identificación del sujeto con la imagen. Esta producción cercana a lo imaginario (sin haberse constituido aún como registro) Lacan (1949) la continuará hasta el ingreso del estructuralismo en su transmisión, veta filosófica que le permitirá ampliar el abanico de identificaciones, principalmente en consideración del registro simbólico.

#### *a.5.2 La identificación en el registro simbólico*

La primera mención de identificación simbólica que se halla en la obra de Lacan (1956-1957) es posible encontrarla en el Seminario *Las Psicosis*. En este lo simbólico será relacionado con las fórmulas de sexuación y el *ideal de yo*, ambos como procesos determinantes del sujeto en relación ya no con su imagen, si no con un rasgo inserto en el lenguaje. Años más tarde en el Seminario *La identificación*, Lacan (1961-1962) va a determinar que aquel rasgo del que hablaba en 1957, corresponde específicamente a un significante con el que el sujeto se identifica, y mediante el cual encuentra sentido y posición

ante el resto de la cadena. Así Lacan (1961-1962) constituye la idea de la identificación simbólica cercana a su propuesta previa del *ideal del yo*, concepto que venía trabajando en los seminarios *Las Psicosis* y *Las formaciones del inconsciente*. La apertura del registro simbólico y de la conceptualización del *ideal del yo*, le permite entonces a Lacan (1962) la consideración de una forma identificatoria del sujeto que pasa por la manera en que este toma para sí las palabras que vienen desde el lugar del Otro. Esas insignias servirán como mojones en el lenguaje para el sujeto, que anudará su nombre a aquellos significantes con los que se ha identificado.

Hasta este momento es posible pensar dos tipos de identificación en la transmisión de Lacan: una en el registro imaginario y otra, determinada de acuerdo a los efectos del significante en el sujeto. Ambas identificaciones se relacionan a su vez con lo que en el inicio de este segundo eje conceptual se trabajaba en términos de posiciones ideales: *el yo ideal* y *el ideal del yo*.

b. Segundo eje conceptual: duelo, objeto de duelo y duelo político

Tras tener claridad sobre la formación y función del ideal, así como de la relación identificatoria entre este y el sujeto, es preciso en este momento abordar qué sucede cuando un ideal muere. La herramienta que dispongo para realizar ese abordaje es la del duelo, específicamente trayendo a colación la aproximación conceptual del duelo que propone Allouch, en consideración del señalamiento freudiano de un posible objeto de duelo constituido por un ideal. Para llegar hasta esta aproximación, construiré un recorrido que va desde Freud hasta Allouch, pasando por Lacan y añadiendo la propuesta de duelo que desde la filosofía política plantea Derrida.

### b.1. El duelo en Freud

Para Freud (1917) “el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”(p. 241). Esta conceptualización nos introduce en la dimensión del duelo como una pérdida que tiene como consecuencia que “el objeto amado ya no existe más, y de él emana la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces” (p. 242). Ante esto la propuesta de trabajo freudiana es la de la sustitución del objeto perdido y la reelaboración libidinal que anude a un nuevo objeto.<sup>8</sup>

A propósito del extravío del objeto que ocurre en el duelo, cabe plantear la pregunta sobre la naturaleza de este. Al respecto Freud (1916) realiza una puntualización fundamental para la actual propuesta, y es el lugar que da a la Primera Guerra Mundial como un objeto de duelo que trasciende la común lectura de duelo como un proceso que implica solo la pérdida humana, y no la cultural. En medio de este conflicto bélico el autor afirmó que éste quebrantó el orgullo que se sentía por los logros la cultura europea y por la ilusión de un equilibrio entre los pueblos (Freud, 1916).

En síntesis, para Freud en el duelo “existe una elección de objeto, una ligadura de la libido que por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada, sobrevino en un sacudimiento de ese vínculo de objeto” (Freud, 1917, p.246) y ante este sacudimiento debe procurarse la sustitución como alivio.

### b.2. El duelo en Lacan

---

<sup>8</sup> En su texto Freud (1917) distingue la capacidad sustitutiva en el duelo, de la perpetua pérdida en la melancolía, realizando además conjeturas sobre la implicación narcisista en esta pérdida permanente.

Cabe aclarar en el inicio de este apartado que el concepto duelo no aparece de manera exhaustiva en la obra del autor que nos ocupa, a tal punto que no se ha realizado en este anteproyecto un trabajo de la operacionalización del concepto. Lacan menciona el duelo en el año 1959, en el Seminario *El deseo y su interpretación*, en el cual el autor realiza una lectura de Hamlet, destacando la primicia de la función subjetivante del duelo en esta.

Lacan (1959) inaugura el trabajo sobre el duelo marcando su diferencia con el trabajo de Freud en *Duelo y Melancolía*; al respecto dirá que “la cuestión de la identificación en el duelo, debe esclarecerse con categorías que aquí ante ustedes promuevo desde hace años, a saber, la del simbólico, del imaginario y del real” (p.22) la lectura que entonces propone Lacan (1959) desde los tres registros, le permite articular la pregunta por la función del objeto y por la supuesta reincorporación de este en el trabajo de duelo.

Lacan (1959) dará un giro a la pregunta clásica del texto freudiano ¿cómo reincorporar el objeto perdido? y la conducirá hacia un cuestionamiento por la constitución propia del objeto ¿cómo puede estar un objeto totalmente constituido y aún bajo esa condición ser objeto de duelo? <sup>9</sup> El registro de lo real toma importancia en este movimiento, que dará un lugar inédito al duelo en la obra de Lacan.

Sosteniendo la ambigüedad existente en la estructuración teórica del duelo en Freud, Lacan (1959) se dirige a la pregunta sobre la función del duelo. La respuesta a esta pregunta excede la carga funcional que Freud había otorgado al duelo como un espacio de sustitución objetal, contrario a lo anterior, Lacan (1959) sostiene que esta suerte de transacción objetal ejecutada en el duelo es imposible ¿Cuál es entonces para el autor la función del duelo?

---

<sup>9</sup> En esta disyuntiva teórica con Freud, Lacan (1959) a su vez entra a la crítica de las etapas “co-instintivas” del desarrollo propuestas por Melanie Klein.

Buscando elaborar paso a paso una respuesta, Lacan (1959) toma la obra clásica *Hamlet*, al tiempo en que teoriza su grafo del deseo para brindar de esta forma la consistencia teórica que derive el duelo como un constituyente del objeto de deseo. En síntesis, siguiendo a Allouch (1996) “con Hamlet Lacan realiza su inédita versión sobre el duelo”. (p.268)

Esta función del duelo que propone Lacan (1959) la abordaré a partir de este momento en tres registros: la imposibilidad del objeto de duelo, el objeto de duelo como objeto absoluto y el objeto como agujero en el real, correspondientes respectivamente a los registros simbólico, imaginario y real, con los que el propio Lacan plantea al inicio del seminario en cuestión el replanteamiento del duelo en Freud.

En la experiencia de duelo, el Otro, a saber, el lugar dador del lenguaje y tesoro de los significantes, no alcanza a funcionar como una garantía de orden del campo del lenguaje. Lo anterior no es exclusivo del duelo, es decir, el campo de lo simbólico se encuentra estructuralmente incompleto, debido a un significante que siempre hace falta, aquel con el que el sujeto busca representación última. No obstante, lo que sí es particular en el caso del duelo, es que el objeto que se ha perdido tras la muerte “toma el valor esencial de significante de esa imposibilidad” (Lacan, 1959, p.295) evidenciando de esta manera la incompletud del registro simbólico, que no puede articular en la cadena el significante que se ha perdido.

Fracturada la función del registro simbólico por el lugar del objeto perdido como el significante que falta, Lacan se dirige a lo imaginario (1959), afirmando que el objeto se convertirá en uno absoluto, pues ha corrido “una suerte de existencia tanto más absoluta cuanto que ya no corresponde a nada que exista” (p.304). De tal forma el objeto perdido retorna en forma ideal, como intento de conservación del mismo.

Pero esta conservación no será más que un semblante, pues la imagen absoluta emerge de la condición del objeto de duelo como radicalmente perdido; ya no existen significantes e imágenes que puedan restaurarlo, si se ha inscrito en la fantasmática del sujeto, es precisamente porque no está. Esta condición radicalmente perdida del objeto es:

(...) un agujero en lo real, [eso] se halla en lo real y por eso, en razón de la misma correspondencia que yo articulo en la *Verwerfung*, está brindando el lugar donde se proyecta precisamente el significante faltante, ese significante esencial para la estructura del Otro (...) Es porque ese significante encuentra allí su sitio, y al mismo tiempo no puede encontrarlo (porque ese significante no puede articularse en el nivel del Otro), por lo que van a pulular en su lugar todas las imágenes de que se valen los fenómenos del duelo” (Lacan 1959, p.24)

En suma según el planteamiento lacaniano es posible distinguir una lectura del duelo desde tres registros, mismos con los que Lacan (1959) indicaba que debía reelaborarse la lectura de *Duelo y Melancolía*. Esta reelaboración que realiza el autor, traza un circuito del duelo en el cual el objeto perdido va constituyendo en una vía descendente, la posibilidad de objeto en el registro de lo simbólico, pasando luego a la constitución en el registro imaginario, hasta llegar justamente a constituirse como un objeto radicalmente perdido, un objeto real, que en tanto no está faculta la emergencia del Otro y de la imagen que cubre esa falta.

Para Lacan el duelo es el responsable de la constitución de objeto, pues permite tras su caída un agujero que faculta el deseo, “de alguna manera, en la medida en que el objeto se ha vuelto un objeto imposible, vuelve a ser para él objeto de su deseo”, aquí Lacan establece una diferencia radical con Freud: el objeto de duelo no se sustituye, el objeto de duelo es causante de un deseo que orbita sobre su pérdida real. En la versión del duelo lacaniano hay una caída de objeto, no una sustitución.

### b.3 El duelo en Allouch

El texto *Erótica del duelo en el tiempo de la muerta seca*, propone a la luz de nuevas líneas de construcción conceptual que Allouch (1996) genera una lectura crítica del “trabajo del duelo” freudiano, así como una variación del paradigma del duelo proponiendo el paradigma del duelo como uno de pérdida del hijo.

Allouch (1996) propone que al morir una persona amada “se está de duelo no porque esta persona haya muerto, sino porque se llevó consigo un pequeño trozo de sí” (p.39). Esta aseveración conduce a pensar el duelo dentro de las subjetivaciones de cada experiencia, pues el trozo de sí implicado es inefablemente singular. El autor propone una fórmula que denota al duelo dentro de una lógica de representación gramatical:  $(1+a)$ , entendiendo “a” como el objeto en cuestión, y el símbolo “1” como la persona en duelo; en la efectuación de la pérdida, el símbolo de suma se sustraería dejando así un vacío en la relación entre la persona y el objeto  $(1-a)$ . Tal vacío abre un escenario inédito en la relación, el cual es protagonizado por un extravío. En esta escena el texto parece montar dos preguntas ¿dónde existe el objeto que se ha perdido? ¿Cómo se constituye un objeto de duelo?

A la primera de las preguntas, Allouch (1996) la bordea con un análisis filológico de la muerte actual en occidente, sobre el cual concluye que si bien en la época actual asistimos a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, la creación de un lugar para los muertos y de un posible encuentro con estos, persiste. Esta persistencia para el autor produce un espacio cuya característica es la de desdoblar la realidad, para permitir que entre esta y la muerte exista una especie de intersticio que aliviana la pérdida. En este “mundo que no sería el nuestro” (p.354) se ubica el objeto extraviado en el duelo, mismo que para Allouch (1996) existe en tanto “un centello de la presencia viviente”:



El recién enlutado cree reencontrar en un momento y en un lugar imprevistos para él, por ejemplo caminando por la vereda, o sentado en un auto con el que se cruza, o en una reunión en la que participa, aunque parezca imposible, al ser que acaba de morir (...) El centello de esa presencia viviente nos impulsaría incluso a inventar la palabra *vivance*, (neologismo que *une présence vivante*). (Allouch, 1996, p.73)

Esta presencia viviente, abre a su vez una pregunta por la realidad. Para Allouch (1996) al extraviarse el objeto “la realidad ya no sirve de pantalla a algo de lo real” que se ha desatado con la pérdida. De tal forma el duelo llega a poner en duda la pérdida misma y coloca al objeto al nivel de un extravío. Lo que se ha ido tiende a pensarse en términos de desaparición, no de pérdida.

A la segunda pregunta, la que refiere sobre la constitución del objeto, Allouch la aborda con la interpretación que hace Lacan de Hamlet. De tal forma explora junto al grafo del deseo como la pérdida de un objeto original es la que permite el surgimiento de un sujeto. Continuando sobre esta constitución del objeto, Allouch (1996) problematiza las nociones freudianas y kleinianas del duelo, según las cuales solo existe duelo ahí donde un objeto ha sido consolidado. Ante esto, discute junto a Lacan que la creencia de una constitución completa de objeto, limita la aparición del duelo a la de la pérdida del objeto genital según los postulados freudianos, al tiempo que anula la posibilidad misma de un duelo, pues si el objeto ha sido ya introyectado como completo, existe una apropiación tal de ese objeto que la pérdida no podría efectuarse. Ante la posición freudiana-kleiniana, Allouch (1996) adopta la postura de Lacan, entendiendo que la constitución de los objetos nunca es completa, ya que en estos existe algo que no es ni del sujeto ni del objeto, si no, de su relación. Esta postura abre el abanico de posibles objetos de duelo, y ubica con precisión cuál sería el lugar del trozo de sí en la relación sujeto-objeto.

Con esta discusión, Allouch (1996) se desmarca de una noción de duelo freudiana que encuentra como romántica, ya que esta se concibe en términos de un objeto completo y de la sustitución del mismo en caso de su pérdida. Más cercano al planteamiento lacaniano, considera la pérdida a secas de un objeto que es insustituible y cuyo resultado es una relación distinta con lo que se ha perdido, no su sustitución. Además, critica la versión freudiana del duelo de acuerdo con su clave romántica de la relación tu-yo, entre quién está de luto y lo perdido, relación que deja por fuera una serie de factores de carácter social como los rituales funerarios. Allouch advierte que la versión de Freud en *Duelo y melancolía* ha adquirido un peso importante a nivel cultural en occidente, y ha dado paso a una noción del duelo como una afección, como una muerte invertida (en la que el muerto se preocupa de los efectos sobre quién queda vivo) y en general como una lectura desde lo *psi* del duelo.

En diferencias a los aspectos propios de la versión del duelo freudiana, Allouch (1996) propone su *Literatura Gris*, y toma la novela corta de Kezanburo Oé Agui *El Monstruo del Cielo* para destacar una serie de puntos de lo que será su versión del duelo:

1. Quien está de duelo, es habitado por el ser que ha perdido.
2. Lo perdido al no poder ser cifrado en lo simbólico, adviene en lo real como síntoma.
3. El duelo, o más precisamente una posible clínica del duelo, no es el remplazamiento de lo perdido, lo que es impensable (como lo asevera Freud en *Duelo y Melancolía*) si no, “un cambio de relación con el muerto” (Allouch, 1996, p. 342).
4. Este cambio de relación supone un sacrificio fálico, ya que al enterarse finalmente de la pérdida, el Otro portador del semblante fálico no se vuelve consistente, la pregunta que se le hace no le es posible responderla, creando en consecuencia un

- agujero que no es más que muestra de lo real de su condición como garante de realidad; es un Otro incompleto.
5. El duelo no es unitario, más bien implica pérdidas en diversas vías, por lo que es posible hablar de dobles duelos.
  6. “Lo que acaba de morir es ciertamente algo viviente, pero también una promesa” (Allouch, 1996, p. 343) Se está en duelo por lo que “no-ocurrió” con ese objeto con el que ya no puede ocurrir nada; la muerte marca este imposible como real y eleva el objeto a una idealización pues ya no existe juicio sobre este. Esta pregunta por la promesa, constituye la puntualización de la versión del duelo en Allouch.
  7. El séptimo rasgo ya fue tratado anteriormente, al trabajar la pregunta ¿Dónde están los muertos? Que a su vez tiene un reverso: ¿Dónde estamos los vivos? Por tanto, este séptimo rasgo se caracterizará por una pregunta sobre el *habitar* tras la pérdida.

En síntesis, para Allouch (1996) el duelo se trata de una posición ante lo muerto, lo perdido, en la cual existe un sacrificio. Este sacrificio tiene un componente narcisista, pues se trata de *dejar ir* con quien ha muerto, aquello que se era en esa relación. Este sacrificio no es más que un sacrificio fálico, en tanto desestabiliza con la pérdida la consistencia de un imaginario de completud que cubría la relación de un sujeto ante otro. La pérdida para Allouch (1996) no admite sustituciones, es una pérdida a secas y gratuita.

#### b.4. El duelo político en Derrida

Cercano a los planteamientos de Lacan y Allouch, Derrida (1989) plantea la situación de duelo pensando en la espectralidad de lo muerto, en el trastorno del tiempo, y en el asedio. Para su lectura del duelo, Derrida (1989) toma como objeto de análisis el discurso en la historia, dotándolo de existencia a partir de lo que denomina junto a Valéry (citado en

Derrida, 1989) *la política del espíritu*. Conjugando ambas posiciones, una concerniente al duelo y la otra a la política del espíritu en la historia, es que Derrida (1989) produce un trabajo sobre el duelo político y la existencia espectral del marxismo posterior a la caída del muro de Berlín, el cual él mismo caracterizará años después como “una especie de psicoanálisis del campo político.” (Derrida, 2001, p.89)

La producción *Espectros de Marx* constituye la referencia más cercana a la actual propuesta de investigación, ya que toma dos elementos comunes: el duelo y el marxismo (intrínseco a la Revolución Sandinista) para hablar del marxismo en la época post-soviética como un *muerto-viviente* que le produce preguntas al presente, y cuestiona su contemporaneidad. (Derrida, 1989)

Lo anterior para Derrida (1989) debe comprenderse a partir del asedio<sup>10</sup> que produce el marxismo, al ser condenado a muerte a principios de la década de 1990. Fukuyama (citado en Derrida, 1989) y demás teóricos del liberalismo económico, llamaban a esta situación el “fin de la historia”, pero el asedio marxista era latente y se colocaba a nivel de la espectralidad de producciones y lecturas teóricas en diversas partes del mundo, en particular en Europa; para el autor, esta situación puede ser conceptualizada mediante la *fantología* que se concibe como una ontología producida desde lo fantasmal o fantasioso.<sup>11</sup> Es el ser en el espectro, la misma aparición que retrata Allouch (1996) con el objeto extraviado en el duelo.

Entramos así a la condición que asigna Derrida (1989) a la *fantología* marxista; para el autor un importante segmento de la población se encuentra en duelo por la caída del

---

<sup>10</sup>El asedio es comprendido en la teoría derridiana como “una forma de estar en un lugar sin ocuparlo” (p.18)

<sup>11</sup> En este punto, es posible encontrar similitud entre los planteamientos Lacanianos de la identificación fantasmática del objeto de duelo, y la posición fantológica que Derrida asigna al marxismo posterior a su sentencia de muerte.

Socialismo Real a finales del Siglo XX, sin embargo, la efectuación de este duelo, a saber, la muerte final del marxismo, no es posible. El autor asevera que “el duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en identificar los despojos y en localizar a los muertos” (p.23). Para lograr esto continúa, “es preciso saber quién está enterrado y donde” (p.23), esta situación no es posible con el marxismo, ya que no es posible ontologizar sus restos, mientras este continúa trabajando. Es un cuerpo sin cuerpo que aparece inevitablemente.

El trabajo descrito desborda su análisis hacia otros lugares, algunos más próximos a un trabajo biográfico de Marx, y otros, a lecturas políticas sobre la nueva internacional socialista, sin embargo, todos son sostenidos por un punto de argumentación basado en el duelo político, como condición perdurable de la muerte marxista en *un presente no contemporáneo* que lo sentencia a desaparecer y al mismo tiempo lo hace existir.

c. Tercer eje conceptual: lecturas conjuntas de ejes previos

Construyendo una articulación entre el primer y segundo eje, abordé en este tercer eje conceptual desplazamientos de los conceptos psicoanalíticos recorridos, hacia la filosofía política.

c.1. El acto regresivo de la revolución

Antes de pasar a los planteamientos precisos del retroceso revolucionario que propone Pavón-Cuellar (2014), es oportuno ampliar sobre los postulados generales de su posición teórica. *Elementos políticos del marxismo lacaniano*, constituye un trabajo de articulación inédita entre Lacan y Marx, en el cual Pavón-Cuellar (2014) realiza un compendio de las temáticas trabajadas a la luz de la propuesta de ambos clásicos. Si bien este diálogo ya ha

sido elaborado por otros pensadores contemporáneos como Slavoj Žižek, la particularidad del planteamiento de Pavón-Cuéllar (2014) es el lugar que brinda al materialismo, así como a la propuesta emancipadora marxista al momento de realizar su análisis; en palabras del propio autor, el *marxismo lacaniano* vendría ser:

“Un proyecto político marxista en el que se subsana la falta de proyección política ideal y militante de una opción lacaniana (...) la cual opta por un materialismo simbólico y consecuente de Lacan y de los idealistas, que también admite la idea por la que se lucha y la irrupción de su verdad sintomática en el saber del sistema” (p.294)

En la línea argumentativa del *marxismo lacaniano*, el autor argumenta sobre los retrocesos repetitivos que las revoluciones han experimentado a lo largo de siglos recientes. Desde la Revolución Francesa, hasta el proyecto del Socialismo Real Soviético, Pavón-Cuéllar (2014) encuentra que al momento de la ruptura simbólica producida por una revolución, prosigue un espacio de hermetismo en el que surge un nuevo Significantes-Amo, condensando así la ruptura que había permitido el momento revolucionario.

El movimiento de apertura y cierre simbólico, se genera según Pavón-Cuéllar (2014) debido a que lo social busca ideológicamente cerrar la falta que la constituyó. Para hacerlo, se vale no sólo del establecimiento de un Significante-Amo determinado, sino también de imágenes en dirección de lo ideal. De tal manera los procesos revolucionarios realizan una vuelta circular, al constituir un nuevo sentido con gran fuerza, justo ahí donde habían podido anidar su potencia emancipatoria. En una traducción a términos lacanianos, lo real que había permitido al movimiento emancipatorio generar un agujero en la ideología dominante, acaba cubriéndose con otra forma ideológica aún más hermética.

Es posible encontrar una idea similar a la anterior en el planteamiento que hace Rancière (1996) de lo político. En este, el autor plantea que el campo de lo político está integrado por la tensión permanente entre los movimientos de emancipación y los administradores del poder político, a los que llama *policía*. La paradoja que observa Rancière (1996) en esto, es que una vez que el movimiento emancipatorio alcanza la posición en la que anteriormente se encontraba la policía, se convierte formalmente en esta, haciendo una vuelta en círculo hacia el lugar contra el que luchaba. Ambas ideas, la de Rancière y la de Pavón-Cuellar, podrían condensarse en la polémica frase que Lacan expresó en 1968 con motivo del mayo francés “Les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello, a lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un Amo” (p.159).

### c.2. Análisis de la identificación como poder: el Significante-Amo

En la conocida como Izquierda lacaniana<sup>12</sup> es posible hallar una serie de producciones que abordan el tema de la identificación y su relación con el poder, tal es el caso de Slavoj Žižek (1989) en su texto *El sublime objeto de la ideología*, de Ernesto Laclau (2000) en *La razón populista* o de Yannis Stavrakakis (2014) en su texto *Lacan y lo político*. Cercano a estas producciones, Pavón-Cuellar (2014) elabora en su texto *Elementos políticos del marxismo-lacaniano* una argumentación desde el marxismo a la problemática de la identificación en Lacan.

En la propuesta lacaniana la impotencia del sujeto ante la consecución de su completud es estructural. Pavón-Cuellar (2014) se suscribe a esta forma a este razonamiento,

---

<sup>12</sup> Ver página 05.

afirmando que en el proceso identificatorio el sujeto queda en una condición de impotencia al tener que ser representado por un Otro. La ausencia de autorepresentación, empuja al sujeto a hacer suya una enunciación externa, sin tener noción clara de quien o de qué forma esta es ejercida (p.186), así el sujeto en la propuesta lacaniana queda escindido entre un significante inicial que es tomado del Otro, y uno que no está, el de su representación. Entre ambos significantes no existe una equivalencia, más bien, es el primero de estos, el *significante unario* de acuerdo con Lacan, el que genera la cadena de equivalencias para los demás significantes con los que el sujeto se identificará. Este significante unario será trabajado por Pavón-Cuellar como *Significante-Amo*.

Siguiendo lo anterior, Pavón Cuellar (2014) explora junto a La Boétie y Pascal la función del Significante-Amo ya no en el sujeto, si no, en comunidades políticas. En este movimiento Pavón-Cuellar (2014) trae de vuelta los rasgos que Freud (1920) describía como determinantes de la comunidad, pero los traduce a un ordenamiento simbólico de acuerdo con una función específica, la del Significante-Amo como operador de un espacio histórico determinado y de consistencia ideológica específica. A partir de la idea anterior es posible considerar que la función del Significante-Amo, ahora en el ámbito de lo político, opera a partir de un poder determinado, pero ¿qué hace que un significante específico alcance esta función?

Para responder a lo anterior Pavón Cuellar (2014) recurre al razonamiento de la impotencia imaginaria y simbólica del sujeto, afirmando que hay un resto de goce que queda encarnado por el Significante-Amo, y que lo carga a partir de esto de un poder determinado con el que el sujeto se identifica, pues pretende recuperar algo de su goce en esta identificación. Lo otro es que esta función la puede alcanzar cualquier significante, pues no



existe una naturaleza de Significante-Amo, más bien esta función responde a una posición específica.

De acuerdo con la argumentación previa, es que Laclau (2000) analiza la manera en que ciertos significantes han funcionado históricamente en la posición del Amo, y a su vez, como estos pierdan su capacidad de operación simbólica a partir de coyunturas políticas determinadas. Este movimiento entre significantes, va a desprender la conceptualización en Laclau de un *significante flotante*, a saber, aquel que se encuentra en disputa política en una coyuntura determinada y con el que conjuntos diversos se identifican. Para Laclau (2000) cuando un significante flotante alcanza la capacidad de ser transversal a numerosos conjuntos de lo social, ha alcanzado la posición como Significante-Amo, pues en su transversalidad organiza el lenguaje y el sentido de lo político.

En suma, la incapacidad del sujeto de autorepresentarse lo implica necesariamente en una necesidad de ser representado. La función y el lugar que representa a ese sujeto, se encuentra en el ámbito de lo social, y por lo tanto, en el escenario de lo político. Para Pavón-Cuellar (2014), esta representación se efectúa mediante la identificación del sujeto con un Significante-Amo, idea que comparte Laclau (2000), quien precisa además que esta función podrá ser ejecutada por diversos significantes a lo largo de la historia y en consideración de las coyunturas políticas.

#### d. Síntesis conceptual

De acuerdo con los tres ejes construidos, he abordado los conceptos de: ideal, identificación, duelo, significante flotante, Significante-Amo y utopía. Inicialmente trabajé el ideal freudiano en función a la resolución de la fractura del sujeto en la identificación con

una figura ideal externa. Esto fue ampliado años después por Lacan (1953), quien posiciona un punto de idealización en el lenguaje y otro en la imagen. Desplazándose hacia el dominio de la creación social, el ideal lo he entendido como utopía con Ricoeur (2001), para finalmente elaborar una crítica a este concepto por parte de Stavrakakis (2014).

El puente conceptual entre el ideal, la utopía y el sujeto, lo hallo en la identificación. De esta manera exploré la noción de identificación en Freud (1916), destacando la identificación por infección psíquica como forma social de identificación. En Lacan (1953, 1962), me detuve sobre la ampliación de la identificación imaginaria y la simbólica. De la identificación, me dirigí al segundo cordel, el del duelo, dándole especial énfasis a las consideraciones sobre el duelo como experiencia en Allouch (1996), así como de la función del duelo en Lacan (1959).

Por último trabajé conceptos psicoanalíticos en diálogos con la filosofía política, construyendo con Pavón-Cuellar (2014) una reflexión sobre los procesos de regresión revolucionaria y de la tradición del Significante-Amo. En una línea similar, abordé la noción de punto de capitonaje en Žižek (2014, 1989), así como del espacio vacío de los significantes flotantes.

### **3. Planteamiento del problema**

Al hablar de la Revolución Sandinista, se remite a la posibilidad que el pueblo nicaragüense gestó entre 1970 y 1979, de un nuevo porvenir. Este nuevo provenir implicó a miles de nicaragüenses en la lucha revolucionaria contra el gobierno de Somoza. La militancia y asunción de las banderas del cambio, generaron de inmediato una metamorfosis

en las subjetividades de los implicados, que pasaron en muchas ocasiones de ser peones, hijos de casa, o desempleados, a guerrilleros.

Hoy, treinta y ocho años después del triunfo de la Revolución Sandinista, es necesario plantear una pregunta en torno a lo que ha sucedido con aquella gesta política. En consideración de lo anterior es que surge la pregunta de investigación del actual proyecto, que intenta responder ¿Qué sucede cuando un proyecto revolucionario como el Sandinista es considerado muerto por los sujetos que estuvieron implicados en este?

a. Objetivos generales

1. Construir una narrativa de la relación de los sujetos participantes con la Revolución Sandinista, mediante las historias de vida.
2. Analizar en las narrativas de los participantes, la experiencia de duelo provocada por la muerte de la Revolución Sandinista, desde una lectura basada en la deconstrucción.

b. Objetivos específicos

1. Describir la experiencia de los sujetos participantes en la lucha revolucionaria Sandinista, así como en el proceso de idealización del Sandinismo.
2. Determinar formas de identificación de los sujetos con la idealización del Sandinismo, considerando el trazo biográfico contenido en sus historias de vida.
3. Deconstruir en las narrativas de los sujetos participantes, la condición del proyecto Sandinista como objeto muerto o perdido.
4. Explorar teóricamente la idea de un proyecto revolucionario más allá de la promesa utópica.

#### 4. Propuesta metodológica

La dicotomía existente en las Ciencias Sociales según la cual la investigación académica podría llevarse a cabo únicamente desde las técnicas propuestas por lo cualitativo y cuantitativo, o en el mejor de los casos, en la intersección entre ambas, merece ser sometida a la crítica por su carácter limitante. La investigación cuantitativa, cuya preocupación se encuentra en el orden del cálculo numérico, y la investigación cualitativa que se piensa en la dimensión del trabajo hermenéutico y constructivista, no alcanzan a posibilitar análisis que impliquen un más allá del *yo* como pronombre de sentido. Esta *yo* cuya genealogía nos conduce a un sujeto derivado del *cogito ergo sum* cartesiano, puede ser leído e interpretado desde lo cualitativo o cuantitativo considerando su preocupación, su lugar en el estigma, su marca como migrante y demás temáticas para la investigación en psicología, no obstante, ninguna de las alternativas permiten leer al *yo* fuera de su propio dominio, donde este ocuparía más bien el lugar de un síntoma (Lacan, 1959), de una ficción que se ha articulado como imagen, y es que es excedida por lo inconsciente. El actual diseño metodológico parte precisamente de la utilización de este último *yo*, y por tanto, de la necesidad de articular la teoría psicoanalítica en su propuesta.

##### a. Investigación social, teoría psicoanalítica y psicoanálisis

¿Cómo atravesar la hiancia entre el psicoanálisis, en tanto un saber determinado y producido en el espacio clínico, y la teoría psicoanalítica aplicada a la investigación de fenómenos sociales? esta pregunta generada por la problemática de lo metodológico y el lugar del inconsciente, ha promovido la creación de diversas propuestas metodológicas en los últimos años. Dentro de la variedad de propuestas encontramos a nivel internacional los trabajos de Žižek (1989) quien ha realizado un diálogo en el campo de las ideas desde la

producción marxista, hegeliana y lacaniana persiguiendo lograr la interpretación de fenómenos sociales como la ideología, la xenofobia, el racismo, la repetición histórica entre otros.

Por su parte Parker (2005) actual desarrollador de la *psicología crítica radical*, afirma en lo concerniente a lo metodológico que “hacer cuestionamientos sobre la ‘metodología’ es una manera de hacer cuestionamientos sobre la psicología” (p.8). Este psicólogo ha localizado su producción en tres grandes tradiciones teóricas y metodológicas que se entretajan de manera compleja en el conjunto de su obra: en primer lugar, el análisis de discurso; en segundo lugar, el marxismo, principalmente en su versión trotskista; en tercer lugar, el psicoanálisis, en particular el psicoanálisis lacaniano, derivando de este encuentro el método llamado *Análisis lacaniano del discurso*.

A nivel regional, los trabajos de Maldavsky (2004) desarrollaron tomando como base conceptual la teoría freudiana y los aportes del psicoanalista argentino David Liberman, el llamado método “Algoritmo David Liberman” (ADL). Dicho método, cercano al análisis del discurso, estudia la erogeneidad o desarrollo de la libido a través del análisis discursivo de los pacientes en tres niveles: el relato, la frase y la palabra. Este método ha sido retomado por Kazez (2003) quien ha profundizado en la descripción de cada uno de los niveles y aplicado la propuesta.

Una propuesta metodológica en la investigación psicoanalítica a nivel nacional, es posible hallarla en la tesis de maestría titulada *La efectación del estrago materno en la constitución de la feminidad: de lo psicosomático a la escritura: una lectura psicoanalítica de la novela Las palabras para decirlo de Marie Cardinal* en la cual Murillo (2010) ejecuta

el planteamiento de tres formas de lectura<sup>13</sup> sobre el texto que escoge. Esta metodología según la propia autora está basada en una modalidad de lectura de Baños Orellana que consiste en tres maneras de leer un texto, lecturas que él llama “filológica”, “semántica” y “psicoanalítica” (p.105). En esta tesis es posible localizar además una disertación sobre la investigación biográfica y el lugar que tiene el sujeto en relación con su propia escritura y su propia palabra en esta.

Siguiendo estos antecedentes me fue posible perfilar algo común, el trabajo metodológico en consideración de la teoría psicoanalítica implica un acercamiento específico al texto. Tomando en consideración lo anterior, las propuestas en el área de la investigación que tomen a la teoría psicoanalítica como espacio conceptual, no deben alejarse, a pesar de las diferencias obvias entre el espacio de la clínica y la investigación académica, de una forma determinada de *leer* que permita darle lugar a lo inconsciente. Tal condición es cumplida por una modalidad específica de lectura: *la deconstrucción*.

b. ¿Qué es la deconstrucción?

La deconstrucción no es en sí misma un método, más bien tendría que entenderse cercana a una propuesta de lectura de textos que procura la descentralización de su sentido. Dicha descentralización es planteada por Derrida (2002) como un ejercicio de pliegue del significado, pues al descentralizar un texto se hace evidente aquello que había sido abyecto en este. Es decir, la deconstrucción permite ir sobre una significación del texto que sin estar oculta, no es necesariamente leída.

---

<sup>13</sup> En esta tesis se cita como antecedente a Ginnette Barrantes Sáenz, profesora de psicología de la Universidad de Costa Rica y psicoanalista, quien según Murillo (2010) “vislumbró un método a partir de la lectura del capítulo del libro El escritorio de Lacan (Baños, 1999): *Los tres lectores del psicoanálisis*.” (p.105)

Acercándose a una posible definición de lo que es la deconstrucción Peretti<sup>14</sup> (1989) afirma que:

La deconstrucción es un procedimiento para leer y escribir *de otro modo* el texto de la filosofía y de la cultura en un trabajo textual minuciosamente calculado y que se calcula, precisamente, mediante una estrategia de lectura y escritura doble, múltiple, que será trabajada por la diseminación bífida y asimétrica (p.131)

Así la deconstrucción aparece como una estrategia con múltiples herramientas que intentan dar cuenta de una relación asimétrica entre lo que intenta significar un texto específico, y lo que se encuentra en este sin que sea considerado. En esta estrategia entre a operar en lectura, una de las críticas principales sobre las que Derrida construye su planteamiento deconstructivo: la ausencia de una presencia plena del significado, así como también empieza a posibilitarse una diseminación de la capacidad de significar, en consideración de una temporalidad no lineal y de un lugar preponderante del significante.

Teniendo una aproximación a la deconstrucción como estrategia, traigo de vuelta la relación que establecí anteriormente entre la deconstrucción y lo inconsciente mediante la siguiente pregunta ¿qué relación tiene la deconstrucción con el psicoanálisis y con la teoría psicoanalítica?

### c. Deconstrucción y psicoanálisis

La cercanía más palpable entre la deconstrucción y el psicoanálisis está en la determinación derridiana de tomar la obra de Freud en un ejercicio deconstructivo<sup>15</sup>. Otros

---

<sup>14</sup> Preciso la definición de la mano con Peretti (estudiante de Derrida y traductora de sus textos al español), debido a que Derrida se niega durante su vida a dar una definición de deconstrucción. Peretti se convertiría con el tiempo en la más reconocida estudiante de Derrida con publicaciones en español.

<sup>15</sup> Para Goldschmit (2003) “la atención puesta en el pensamiento y los textos de Freud, el interés por los avances de la revolución psicoanalítica y por su fuerza deconstructiva, atraviesan todos los trabajos de Derrida” (p.81)

acercamientos más próximos al psicoanálisis lacaniano, nunca encontraron un buen rumbo, no obstante, si existieron una serie de intercambios informales entre Lacan y Derrida. La revisión de estos intercambios fue sistematizada en el año 2000 por Marcelo Pasternac, en un texto llamado *Lacan o Derrida: psicoanálisis o análisis deconstructivo*, sobre el cual volveré más adelante.

En su ensayo *Freud y la escena de la escritura*, Derrida (1989) se interesa por las postulaciones freudianas sobre la memoria de las que tomará en particular dos: la metáfora sobre la pizarra hallada en *Nota sobre la pizarra mágica* y la aseveración freudiana de una escritura no fonética en *La interpretación de los sueños*. En ambas producciones Freud postula a la memoria consciente como un lugar que no está escrito en la plenitud del presente que la interpela, si no, en las huellas que persisten por efecto de la represión. El tema será retomado por Derrida (1995) años después en su producción *Mal de archivo* entendiendo que en el texto histórico aparece cada tanto, aquello que ha sido borrado del archivo. En el caso de la reconstrucción historiográfica, los archivos serán la herramienta de localización de los acontecimientos que no han sido dichos en los textos; no obstante, no todo estará ahí, para Derrida (1995) habrá algo que falta y que insiste en aparecer por acción de su borramiento.

A partir de la noción inconsciente de una huella que permea los textos históricos, Derrida (1989) prefigura su herramienta contra la plenitud logocéntrica del presente, a la cual llamará siguiendo la tradición freudiana, *la huella*. El propio Derrida (1998) dará una aproximación aún más precisa sobre *la huella* años después al afirmar que esta debe pensarse como la “imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria

---

el autor a su vez, radicalizando su posición invita a pensar la deconstrucción como “una suerte de psicoanálisis de la filosofía, ya que trabaja con lo que en ella se reprime” (p.85)



(...) lo que nos autoriza a llamar huella a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente” (p.86)

A pesar de este acercamiento a Freud, la relación entre Derrida y el psicoanálisis post-freudiano desarrollado en Francia, principalmente el representado por Lacan, no fue precisamente fructífera, no obstante, a continuación destaco posibles lugares comunes de la deconstrucción y la producción lacaniana.

El concepto de la *differance*, clave esencial en el líquido andamiaje conceptual de la deconstrucción, debe pensarse en dos escenas. La primera tiene que ver con la noción de la diferencia tanto fonética como gráfica de la letra, según la cual “a” no es sino en tanto es posible diferenciarla con “e” o “c”; la segunda escena remite a la posibilidad de diferir las letras, vocales o conceptos, a partir de los pliegues que puedan hacer estos en la intertextualidad<sup>16</sup>, de tal forma “lamento” puede concebirse como verbo según su lugar en la sintaxis, o bien, como sustantivo en el pliegue de su significación.

Cercano al planteamiento derridiano de la *differance*, Lacan (1984) reta a la constitución saussureana del signo al ubicar como primacía en este al significante y no a su significado. A partir de este movimiento, la imagen acústica de la palabra tomará una relevancia particular, pues esta podrá plegar el significado de lo dicho hacia otro lugar. De tal forma “vasija” podría ser escuchada como un objeto hueco donde colocar diversas cosas, o bien, podría escucharse como vas-hija, refiriendo el significante a un lugar diametralmente distinto al anterior en referencia a un lazo familiar. La sinergia entre Lacan y Derrida en este punto está del lado del pliegue en el significado de la palabra, la posibilidad de significar

---

<sup>16</sup> Lugar del trabajo desde la deconstrucción en el que no se piensa el significado de un texto, sino, como significa un texto.

distinto; su diferencia, al estatuto estructural que brinda Lacan al significante en el lenguaje, lo cual Derrida (2002) calificaría como un resto metafísico en la obra del psicoanalista francés.

Pasternac (2000) advierte que si bien existe una similitud entre la deconstrucción y el psicoanálisis en relación con que ambos constituyen experiencias con el lenguaje, es importante señalar sus diferencias, dentro de la que destaca una de carácter general: la deconstrucción consiste en un análisis del lenguaje a términos filosóficos, mientras el psicoanálisis en un juego del lenguaje dentro de la experiencia clínica, en consideración de un sujeto dividido y un lazo transferencial. A su vez citando a Lacan, Pasternac (2000) advierte sobre la relación con el texto en el psicoanálisis y la deconstrucción “aquí Lacan establece, de hecho, una diferencia entre las distintas prácticas: no es lo mismo dialogar con un psicoanalista que deconstruir un texto. En este último caso, la única subjetividad en juego es la del lector” (p.89).

Sobre la diferencia citada es posible argumentar una defensa de la propuesta metodológica de este trabajo de investigación. Si bien en medio del investigador que deconstruye un texto y el texto, existe una presencia de su propia subjetividad, es posible habilitar formas de respeto de ese material. Este respeto se marca a partir de los distintos análisis de los pliegues, huellas y diferencias de la significación, que se hacen en función exclusiva de la intertextualidad del material, y no de una forma antojadiza, ni en función de adaptar la lectura a objetivos específicos. En estos juegos lingüísticos, es posible leer algo de lo que ese texto no ha querido en sí mismo significar, y de tal forma se estará leyendo algo

que excede al yo en su procedimiento narrativo. Aquí el psicoanálisis y la deconstrucción comparten la noción de un yo que es excedido por su propia palabra<sup>17</sup>.

Por último cabe señalar la necesidad de diferenciar dos formas de operación sobre el texto a trabajar. El psicoanálisis que trabaja en la escucha de una discursividad singular enunciada por un sujeto, necesita para su labor clínica una relación particular con este sujeto: la transferencia. En la exportación de un texto al ámbito de la investigación, la relación transferencial se pierde de inmediato, por lo que la colocación de aquel que investiga se distancia de igual forma de una posición clínica, a pesar de que el trabajo sea sobre la necesidad de habilitar una noción de yo específica. Como efecto de esta descolocación, el investigador recurre a un nuevo lugar que le permita sostener la relación con el texto, y es aquí donde surge la figura *del lector deconstructivo*, es decir, de aquel que va a tener una aproximación al texto a partir de la utilización de las herramientas propias de la deconstrucción y en desmontaje de un yo de la plena presencia.

Considerando lo expuesto, fue necesario en este punto conducirme hacia aquellas técnicas que me permitirían el surgimiento de un texto en particular, así como la transcripción y tratamiento deconstructivo de este. En el caso de la primera tarea, utilicé la herramienta de la investigación narrativa la cual, al estar inserta como una técnica cualitativa, demanda la consideración de una serie de aspectos como: validez, confiabilidad, población a trabajar, etc. Por tanto, en los siguientes apartados se ampliará sobre estos puntos, volviendo a la precisión de la lectura deconstructiva en el subtítulo Análisis de las narrativas.

---

<sup>17</sup> Es importante insistir en este punto en que Derrida (1971) define su tarea deconstructiva como la desedimentación de todas las significaciones que tienen su fuente en la de logos esto es, como de sedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia.

#### d. La investigación narrativa

La investigación narrativa constituye una vía de generación de conocimiento que toma como punto nodal la vida de los sujetos. Según Denzin (1994) es posible distinguir cuatro modalidades de la investigación narrativa: la biografía, la autobiografía, el relato de vida y la historia de vida. En este caso no es de interés la distinción entre las cuatro modalidades de investigación narrativa, más bien ahondaré en una particular, la historia de vida.

Para Pujadas (1992) el concepto de historia de vida dentro de la investigación narrativa refiere al estudio de un caso correspondiente a una persona dada, comprendiendo no sólo su relato de vida, sino cualquier otro tipo de información adicional que permita la reconstrucción de su biografía de la forma más exhaustiva (p.13). Cabe mencionar que la construcción de esta historia de vida se encuentra supeditada a una conducción temática por parte del investigador, sin embargo, tal como subraya Denzin (1994) esta guía no supone una lógica causal de producción del saber, ya que el texto que ha sido dicho puede prestarse a criterios interpretativos que cuestionen su lógica y consistencia.

La investigación narrativa tomó auge a partir del giro subjetivo en las ciencias sociales que desplazó a las estructuras como referencias únicas, y posicionó al sujeto como enunciante de su realidad. Este movimiento que retrata de forma precisa Sarlo (2005) en su obra *Cultura de la memoria y giro subjetivo* es una transformación radical de las formas de acceso y generación de saber, no obstante, pueden tener consecuencias complejas para el entendimiento del sujeto. Al proporcionarle al sujeto un lugar como enunciante de su propia vida, puede caerse en el entendimiento de que este posee una exterioridad más allá del texto que habla, como si al sujeto se le atribuyera la verdad sobre sí mismo. Pensar a un sujeto de

tal forma, sería negar la existencia del inconsciente en el lenguaje, o bien, de una apuesta filosófica como la *différance*. Deconstrucción y psicoanálisis se tornan en este punto promotores de crítica.

Precisamente en los límites de esta crítica que es planteada por los dos andamiajes teóricos centrales de la actual propuesta, es que se teje una de las novedades metodológicas de la actual investigación, que si bien toma a la investigación narrativa como forma de generación de narrativas, no se conformó con la supuesta unidad o sentido de estas.

e. Técnicas de investigación

Para recabar las narrativas se utilizó como técnica la entrevista. Leyendo con cautela y crítica las intenciones que persigue la entrevista a profundidad: buscar el adentro de la vida del otro, la penetración y el detalle, el desciframiento, etc., (Robles, 2011) se utilizó esta herramienta no desde su posibilidad de profundización hermenéutica, si no, como generadora de un texto a deconstruir.

Describiendo la técnica utilizada, Robles (2011) afirma que la entrevista se basa en el seguimiento de un guion en el cual se plasman algunos de los tópicos que se desean abordar a lo largo de los encuentros. La técnica a lo sumo, permitió una interacción fundamental entre mi presencia como investigador y los sujetos de investigación, ya que tal como afirma Ribot de Flores y Varguilla (2007) permite un contexto de interacción directo, personalizado, flexible y espontáneo.

Las entrevistas se acompañaron de bitácoras de trabajo en las cuales pudieron recopilarse materiales e impresiones no estrictamente verbales, que sirvieron a su vez de insumo al análisis posterior de las narrativas.

f. ¿Validez y confiabilidad metodológica?

Existir dentro de los márgenes de la ciencia para las disciplinas sociales y su labor investigativa supone la supeditación de estas a una serie de criterios de calidad. Uno de estos criterios de calidad es conocido como la validez investigativa y su función es la de determinar la coherencia entre el objetivo de la investigación, el aparataje metodológico y los resultados. Maxwell (1992) especificando las clases de validez existentes realizó una tipología que las subdivide en 5: interpretativa, descriptiva, teórica, de generalización y evaluativa. Para efectos de la actual investigación se dio un énfasis particular a la validez teórica según la cual existe un aporte novedoso por parte de la investigación, que va más allá de los resultados desprendidos de la descripción y la interpretación. A su vez se destacó la forma de validez que Denzin y Lincoln (1998) adjudican a lo que llaman las nuevas sensibilidades posmodernas, desde las cuales la emocionalidad, la ética de la práctica política, el diálogo con los participantes, y las construcciones metodológicas de exploración de lo emocional, constituyen nuevas formas de validez.

Por otra parte, de acuerdo con Martínez (2006) una investigación que conste de confiabilidad es aquella que es estable, segura, congruente, e igual a sí misma en diferentes tiempos así como previsible para el futuro. Lograr todas las condiciones anteriores, implicaría considerar como confiables, solo aquellas investigaciones que cumplen con un perfil de las ciencias numéricas, pues la contingencia histórica no permitiría, en el caso de la investigación social, realizar la misma investigación en dos tiempos distintos. Sin embargo existen ciertos criterios de confiabilidad que si cumple la actual propuesta.

Para procurar la confiabilidad interna de una investigación, dos de las estrategias más comunes son: la utilización de un equipo de investigación y la tecnología para la recopilación

de datos (en este caso las narrativas), ambas estrategias utilizadas en la investigación actual. Por otra parte existe un posicionamiento epistemológico claro a lo largo del marco conceptual, el cual brindó una identidad y línea interpretativa a la investigación como forma de confiabilidad interna de la misma. Por otra parte, en relación con la confiabilidad externa se aseguró que el trabajo fuese siendo leído de forma simultánea por un equipo asesor.

g. Población a trabajar

Para Yin (2003) en el diseño metodológico cualitativo no se selecciona una muestra representativa de una población, sino una muestra teórica. El objetivo de esta muestra teórica es elegir casos que probablemente pueden replicar o extender la teoría emergente, de acuerdo al anclaje que existe entre los objetivos de investigación y el marco conceptual seleccionado.

La propuesta de investigación actual contempló como sujetos de participación de acuerdo con sus objetivos, a dos inmigrantes nicaragüenses que tuvieron una estrecha relación con la Revolución Sandinista. El procedimiento de selección partió de diversas condiciones previas con el fin de que estas aseguraran la validez del diseño metodológico. De tal manera trabajé desde una construcción narrativa la cual demandó la selección de dos sujetos cuyas historias de vida estuvieran directamente relacionadas con el acontecimiento histórico a relatar. Por tanto, los siguientes fueron los criterios de selección de los entrevistados:

- a) Tener la nacionalidad nicaragüense.
- b) Haber participado directamente en la Revolución Sandinista.
- c) Haber emigrado de Nicaragua hace más de 10 años.
- d) Estar en capacidad de establecer comunicación oral por tiempo prolongado.

## h. Análisis de las narrativas

El análisis de las narrativas se estableció de acuerdo a dos momentos correspondientes a los objetivos generales de esta investigación.

### h.1. Primer momento: las historias de vida

La historia de vida de los sujetos participantes fue posible esbozarla de acuerdo con una guía de entrevista, cuyo objetivo se centró principalmente en generar tres espacios cronológicos de lectura: la vida de los sujetos antes de integrarse al Frente Sandinista de Liberación Nacional, la militancia política en la mencionada organización hasta el triunfo de la Revolución, y por último, la vida posterior al triunfo revolucionario:

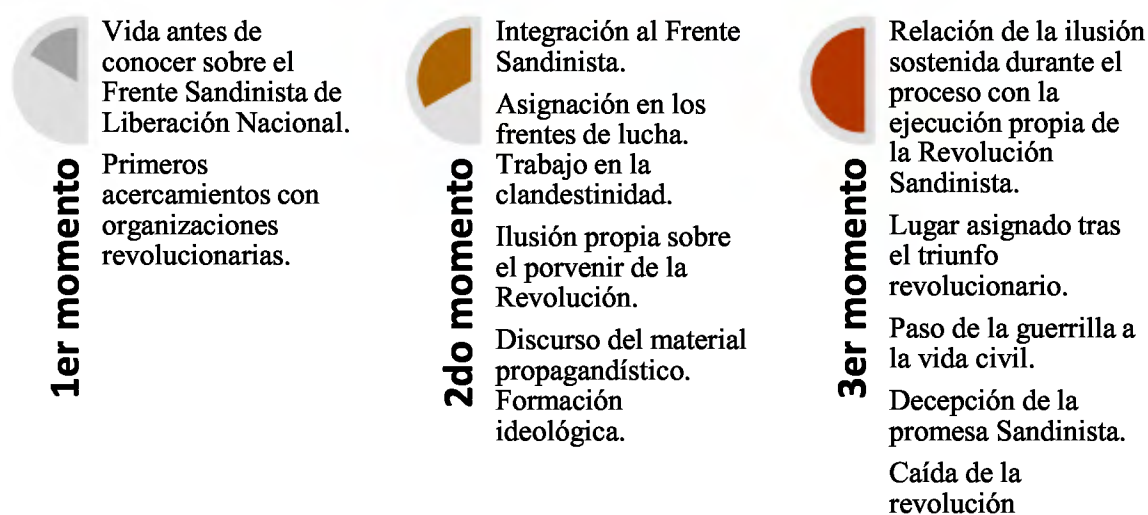


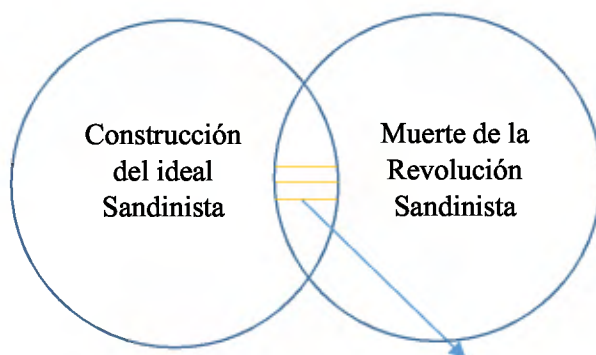
Diagrama 2. Tiempos de la construcción de las historias de vida. Elaboración propia.

Estos tres tiempos me permitieron describir en un primer tiempo la identificación de los sujetos con el ambiente revolucionario de la época y su implicación biográfica, en un segundo tiempo, la construcción del ideal Sandinista hasta 1990, y por último, la descripción de la muerte de ese ideal.



## h.2. Segundo momento: lectura deconstructiva

Para realizar cualquier lectura desde la deconstrucción es necesario partir de un hallazgo fundamental: el binario que permea el texto a trabajar. Precisamente ese fue el primer paso de este segundo elemento de análisis, ubicar en las historias de vida aquellos puntos que dieron paso a la militancia revolucionaria de los entrevistados, leyendo luego la construcción del ideal Sandinista y su posterior muerte. Así se leyó el siguiente intersticio:



Labor de lectura según la deconstrucción

Diagrama 3. Representación del espacio de lectura deconstructiva. Elaboración propia.

La lectura en este intersticio habilitó la realización del análisis de la experiencia de duelo en los participantes, teniendo en particular consideración las traslapaciones entre un conjunto y otro. Para lograrlo se hizo uso de dos herramientas deconstructivas como recursos de lectura:

1. La huella: planteamiento de ejercicio deconstructivo según el cual el texto es permeado y construido a partir de determinaciones históricas que le son desconocidas. Similar a la huella mnémica en Freud, esta herramienta procura el hallazgo de lo que ha sido dicho al tiempo que ha borrado el origen de su enunciación. Con esta herramienta es posible la búsqueda vigilante de las aporías

textuales, puntos oscuros o momentos de auto-contradicción donde un texto traiciona involuntariamente la tensión entre la retórica y la lógica, entre lo que quiere decir manifiestamente y lo que no obstante está obligado a significar.

2. La diseminación: la diseminación establece una lectura en la cual se privilegia el lugar del significante sobre el significado. Siguiendo esta herramienta se realizó una lectura de los pliegues que puedan tener palabras a partir de su intertextualidad<sup>18</sup>, en la cual pueden concebirse como verbo, o bien, como sustantivo según el pliegue que se les realice.

En síntesis, el análisis de los datos se ejecutó en un primer tiempo de construcción textual mediante la narrativa de las historias de vida de los participantes. Posteriormente este texto pasó a una lectura desde la deconstrucción cuyo objetivo fue el de realizar una lectura de la experiencia del duelo por la Revolución Sandinista. Este trabajo de deconstrucción operó de la siguiente manera:

1. Se ubicaron los puntos de intersticio en las narrativas de los sujetos participantes, a saber, el paso existente entre la identificación con el Sandinismo, la conformación del ideal Sandinista y la muerte de la Revolución Sandinista.
2. Se utilizó la herramienta *huella*, como lectora de los puntos de contradicción o aporías en las historias construidas, así como de análisis de las posibles incoherencias temporales durante las narraciones.
3. Se plantearon pliegues del sentido en las narrativas, utilizando la diseminación como herramienta de análisis de estos pliegues. Un ejemplo posible de diseminación fue

---

<sup>18</sup> Lugar del trabajo desde la deconstrucción en el que no se piensa el significado de un texto, si no, como significa un texto en su tejido propio.

el del significante *rebelde*, que eventualmente varió su significado según la posición histórica en la que era enunciado por los sujetos participantes. La elección de los significantes analizados se determinó a partir de la construcción de historias vida.

## 5. Análisis

Considerando el planteamiento metodológico de la actual investigación trabajé en dos tiempos: en el primero realicé la construcción de las historias de vida de Manuel y Malinche y en el segundo, una lectura desde la deconstrucción del texto establecido mediante estas narrativas. Cada uno de esos tiempos corresponde a un capítulo de la investigación.

Anterior a este trabajo, establecí un primer capítulo que contempla el componente historiográfico de la Revolución Sandinista, así como un subtítulo que aborda al Sandinismo como una propuesta utópica.

### a. El puente histórico, Sandino y el Frente Sandinista de Liberación Nacional

“En la cumbre de esas rebeliones colectivas brillan con luz propia las gloriosas columnas guerrilleras de humildes campesinos, encabezadas por el más digno hijo de Nicaragua: Augusto César Sandino, genio del combate popular y símbolo de la resistencia tradicional del continente contra el imperialismo yanqui.”

Carlos Fonseca Amador, *Sandino, genio del combate popular y la lucha antimperialista*

El Frente Sandinista de Liberación Nacional surge de la confluencia de una serie de movimientos políticos, cuyo sustento histórico se encuentra en la gesta heroica de Cesar Augusto Sandino. Este nicaragüense que luchó por la soberanía del país a principios del siglo XX se convirtió en un referente histórico del proyecto emancipatorio latinoamericano, y de su presentación antiimperialista. Sandino es en Nicaragua la metáfora de la independencia, y esto ha llevado a que sobre su figura se cree un misticismo popular

(Cardenal, 2001). A su vez, Sandino ha sido asignado como *el padre de la patria rojinegra*, encarnando de esta forma la figura paternal de un proyecto político que surgiría posterior a su muerte, el Sandinismo. Este a su vez será representado por una agrupación política particular, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

El proceso de fundación del FSLN se dio entre los años 1961 y 1964, al momento de confluir las agrupaciones: Juventud Revolucionaria Nicaragüense (JRN), Movimiento Nueva Nicaragua (MNN) que posteriormente se convertiría en el Frente de Liberación Nacional (FLN) y Frente Revolucionario Sandino (FRS). Las dos fuerzas mayoritarias en esta fundación fueron el Frente de Liberación Nacional, heredero de la experiencia estudiantil de la JRN, y el Frente Revolucionario Sandino, conformado mayoritariamente por patriotas nicaragüenses que habían estado luchando en la Segovia junto al ejército de Sandino. De tal manera, fundiendo la experiencia guerrillera de los combatientes de la Segovia, y la actividad estudiantil del Frente de Liberación Nacional, surge el Frente Sandinista de Liberación Nacional en el año 1962, teniendo como fundadores principales a Carlos Fonseca Amador, Santos López, Tomás Borge, Silvio Mayorga y Germán Pomares Ordóñez.

A la naciente organización política se le añadiría el adjetivo Sandinista, por la sedimentación histórica que encontraba en la figura de Sandino, pero además, porque de esa forma la organización podría generar un marco de referencia e identificación para la población nicaragüense (Agreda, 2012). El significante *Sandinismo*, existía en la discursividad del pueblo nicaragüense previo al FSLN, y es esta organización política la que lo trae a un plano protagónico como un significante de comprensión de la realidad de Nicaragua.

Entre 1963 y 1967, el Frente Sandinista de Liberación Nacional agrupa sus ejes de acción en dos espacios, el urbano y el rural. En cada uno de estos lugares la organización llevaría a cabo actividades de distinta índole, concentrándose el trabajo rural en la conformación de una fuerza guerrillera, y el urbano en el contacto de figuras opositoras al régimen Somocista, así como en el trabajo ideológico entre obreros y estudiantes. Esfuerzos políticos y militares fueron acumulando fuerzas durante los años siguientes, y como efecto de esta acumulación las incursiones guerrilleras se multiplicaron con especial protagonismo de las sucedidas en Raitín-Bocay en el año 1963, Pancasán en el año 1967 y Bajao-Zinica entre los años 1969-1970. (Regalado, 2008)

Para el año 1970 el FSLN ya es posicionado como una fuerza política capaz de disputarle el poder al gobierno de Anastasio Somoza. Las incursiones guerrilleras en años anteriores dejan como saldo el reconocimiento popular del Frente como la única fuerza opositora radical, y la firma del pacto *Kupia-Kumi* entre Anastasio Somoza Dabayle y el líder conservador Fernando Agüero, apresura la necesidad de hacer un cambio abrupto en el gobierno de Nicaragua, ya que con este pacto, Somoza se adjudicaba el poder de manera vitalicia al primero. Aunado a lo anterior, el desastre económico que deja el terremoto de 1972 en Nicaragua, le dará al FSLN un crecimiento exponencial. Tal como afirma Regalado (2008):

El terremoto del 23 de diciembre de 1972, que causó diez mil víctimas y destruyó la ciudad de Managua, actuó como catalizador del deterioro de la situación política, porque fue evidente la indolencia de la élite dominante ante la tragedia y la desfachatez con que lucró con la ayuda internacional que fue enviada desde el exterior al pueblo nicaragüense (p.76)

Entre 1973 y 1975 el FSLN consolida una columna guerrillera llamada Pablo Úbeda. Además, en el año 1974 se realiza el asalto a la casa de José María Castillo, en el cual el FSLN obtiene rehenes que canjea por militantes Sandinistas presos. Para el año 1975, la organización decide retirarse con el fin de acumular fuerzas en silencio, por lo que la actividad de la columna Pablo Úbeda se suspende. Buscando afianzar su liderazgo, Carlos Fonseca Amador suma esfuerzos para evitar la extinción de la Columna Pablo Úbeda, y emprende un viaje por la montaña con el fin de contactar a los cuadros políticos de la guerrilla; en el viaje, Fonseca Amador muere.

La muerte de Fonseca Amador en el año 1976, deja como resultado la fragmentación del FSLN en tres tendencias: la Insurreccional o Tercerista, la de Guerra Popular Prolongada y la Tendencia Proletaria. La fractura entre las tres fuerzas no permite que exista una unidad capaz de hacer frente a la tarea histórica que el pueblo nicaragüense había depositado en el FSLN, por lo que en el año 1977, como iniciativa contra la escisión sufrida a lo interno de la organización, la vía Tercerista o Insurreccional propone la creación de una Junta de Gobierno que agrupe la lucha contra la dictadura. Para este entonces además:

Se agudiza el rechazo a la tiranía somocista por el efecto, acumulado desde el terremoto de 1972, de la centralización del poder, de la corrupción, la radicalidad de la oposición burguesa, el rechazo de la jerarquía católica y otros factores (...) en mayo de ese año además, el presidente James Carter suspende la entrega de ayuda militar al régimen de Somoza. (Regalado 2008, p.77)

Tras la creación de la Junta de Gobierno, el FSLN logra una serie de alianzas políticas en Nicaragua, entre ellas la posibilidad de integrarse al Frente Amplio Opositor (FAO) mediante el *Grupo de los 12*, constituido por diversas figuras del Frente y otros políticos de la oposición. La muerte de Pedro Joaquín Chamorro en el año 1978 y el asalto al Palacio

Nacional por parte del FSLN en ese mismo año, así como la conformación de espacios de representación como el FAO, constituyen el caldo de cultivo para dar fin al gobierno de Anastasio Somoza, y el FSLN empieza a preparar una segunda ofensiva nacional.

El 08 de marzo de 1979, el FSLN anuncia desde Costa Rica la fusión de los tres grupos que lo componen, con el fin de dar una ofensiva monolítica al gobierno de Somoza-Dubayle. Tan solo cuatro meses después, el 19 de julio de 1979, el FSLN celebraba el fin de la tiranía Somocista, la cual fue posible tal como afirma Regalado (2008) como resultado de:

Del aumento de la lucha antidictatorial frente a la represión del régimen, de la convergencia de un amplio abanico de fuerzas opositoras, del éxito de la lucha insurreccional en torno a la cual se unificaron las tres tendencias en que se había dividido el FSLN, del rechazo internacional al somocismo (p.78)

Tras el triunfo, el Frente Sandinista de Liberación Nacional se constituyó en un partido político de vanguardia que gobernó durante diez años Nicaragua, tiempo en el que enfrentó una serie de presiones económicas, políticas y militares que buscaban detener las conquistas sociales logradas por la Revolución Sandinista. El desgaste provocado durante estos años, principalmente por la guerra de baja intensidad financiada por los Estados Unidos y llevada a cabo por el grupo militar conocido como la *Contra*, llevaron al FSLN a una derrota electoral en el año 1990, el cuál es señalado por algunos intelectuales (Martí y Close, 2009) como el año del fracaso de la Revolución Sandinista.

El FSLN tardaría 16 años en regresar al poder en Nicaragua, tiempo en el que sufre una serie de escisiones internas de las que se desprende el Movimiento Renovador Sandinista (MRS) quien participaría en la vida electoral del país como opositor al FSLN. La escisión venía como consecuencia de una serie de modificaciones políticas de la agrupación

Sandinista, que ponían en marcha una lógica de alianzas con el sector liberal nicaragüense, que fue considerada por algunos de sus militantes como un movimiento entreguista (Martí y Close, 2009). Son estas alianzas y variaciones políticas las que han abierto la discusión acerca del respeto del FSLN a sus cimientos “originales”, enfatizando de esta manera la muerte de la Revolución Sandinistas a partir del año 1990.

El FSLN alcanza la victoria electoral en el año 2006, teniendo como candidato a Daniel Ortega Saavedra, figura política que había conformado en la década de los setenta el grupo de los 12. Desde esa elección y hasta la actualidad, el FSLN ha acumulado poder representativo en Nicaragua, disfrutando en este momento de un porcentaje alto de apoyo popular. Por su parte, aquellos que se oponen al gobierno del FSLN, lo hacen desde dos flancos. El primero guiado por pretensiones de liberalización económica, y el segundo, por aquellos que afirman con fuerza que el FSLN ha traicionado los principios del Sandinismo, tras haber pactado durante estos años una serie de acuerdos económicos y políticos con el sector empresarial Nicaragüense, tales como el pacto con Arnoldo Alemán o la propuesta de Jaime Morales Carazo -contrarrevolucionario histórico- como vicepresidente del FSLN (Rueda, 2016). Para este segundo grupo de críticos, el Sandinismo ha realizado una vuelta hacia tiempos pasados, idea que podría condensarse en la pinta<sup>19</sup> que se observa en la autopista de camino a Masaya en la cual se puede leer: “Se fue Somoza y seguimos en la misma cosa”.

En síntesis, el FSLN y el Sandinismo como adjetivación de esta agrupación política, han sufrido una serie de cambios desde el momento de su nacimiento político en 1961, y hasta la actualidad. Estas variaciones pueden leerse con mucho mayor detalle en los artículos

---

<sup>19</sup> Vocablo popular para referirse al grafiti.



*Sandinismo y pragmatismo político. Generaciones militantes en Nicaragua 1979-2016* de Verónica Rueda, así como en el trabajo de Martí y Close, titulado *Nicaragua y el FSLN (1979-2009) ¿Qué queda de la revolución?* Por ahora volveré sobre la propuesta política inicial del FSLN, para considerar si esta cabe o no dentro de los márgenes de una propuesta utópica.

a.1. ¿Se puede hablar de una utopía Sandinista?

La veta religiosa en la política marxista se ha mostrado en diversos proyectos mediante el culto a la personalidad. Stalin, Lenin y el propio Marx, se erigieron durante décadas en la extinta Unión Soviética como personalidades a las que se debía rendir culto, y sus retratos y estatuas se contaban por miles en las calles de Moscú. En Nicaragua, César Augusto Sandino ocuparía este lugar de culto, siendo nombrado como padre y guía espiritual de la Revolución. Mediante la figura de Sandino, se recordaban a los mártires de la lucha, al porvenir imaginado, se condensaba la historia de Nicaragua en una, se generaba un orden del sentido que pasaba necesariamente por el nombre de Sandino y su adjetivación, el Sandinismo, en fin, se articulaba un gran sentido nacional. Así, el FSLN creaba mediante la personalidad de Sandino una interpretación monolítica de la lucha nicaragüense, propiciando el apareamiento de una característica particular del pensamiento utópico: lo unívoco.

La intención de invertir la estratificación social, rasgo utópico presente en las propuestas de Saint Simón y Fourier, es posible hallarla en las intenciones políticas del FSLN. Esta organización, que operó en fusión con las clases populares en Nicaragua, contemplaba dentro de su programa político el beneficio económico para la mayoría del pueblo nicaragüense. Reforma agraria, justicia laboral, empleo y asunción política, eran algunos de los ejes políticos del FSLN que buscaban que aquellos sectores históricamente

excluidos de los cálculos económicos y políticos en Nicaragua, asumieran ambos ámbitos como suyos. De tal forma se confirma una segunda característica del concepto utópico, al buscar el FSLN una vuelta de la estructura de clases, llevando la clase popular al poder.

En relación con la última característica de la utopía, a saber el componente de imaginarización de un porvenir determinado, cabe destacar la ensoñación propagandística con las que el FSLN construía la narrativa de la nueva Nicaragua. Una Nicaragua de todos, sin discriminación, con una igualdad plena, sin violencia (Cardenal, 2004), todas, características de la imagen utopizada de lo que vendría luego del triunfo del FSLN.

De acuerdo a lo anterior es posible considerar a la propuesta política llevada a cabo por el FSLN como una de carácter utópico. La creación de una figura unívoca de asunción del conflicto político, la intención de virar la estratificación social existente antes de la Revolución, y la construcción de un provenir sin rastro de conflicto ni desigualdad, son las tres características que permiten argumentar esta idea, mismas que se mantienen en la actualidad, al menos en el despliegue propagandísticos del FSLN.

A continuación entraré de lleno a la construcción de las historias de vida, dejando el hilo historiográfico y la utopización Sandinista de lado, para retomarlas posteriormente en el III capítulo, así como en la discusión general de la investigación.

#### b. Construcciones de la historias de vidas

La labor de análisis iniciará con la construcción de la historia de vida de los sujetos participantes de acuerdo con diversas categorías. La extracción de cada una de estas categorías la realicé cumpliendo los siguientes criterios metodológicos:

1. Partiendo del uso de la investigación narrativa, las categorías de la primera parte del análisis corresponden a un ordenamiento de carácter histórico que permite la comprensión de cada uno de los casos. Las categorías a utilizar en las construcciones son las siguientes.

En el caso de la narrativa de Manuel:

PRIMER MOMENTO: Trazos biográficos iniciales

SEGUNDO MOMENTO: Ideal y Sandinismo, ¿Militancia?

TERCER MOMENTO: Tras el monte la muerte

En el caso de la narrativa de Malinche:

PRIMER MOMENTO: Infancia *rebelde* y contacto con el FSLN

SEGUNDO MOMENTO: Militancia e ideal revolucionario

TERCER MOMENTO: La derrota y el resurgir

2. Si bien existe una intención de ordenamiento histórico, debo señalar que este trabajo no corresponde a un ordenamiento lineal, si no, a un transcurrir experiencial. Por tal razón existen 3 momentos: uno de carácter biográfico previo al encuentro con el Sandinismo, un segundo momento estructurado principalmente por la militancia en el FSLN y un último momento que corresponde a la salida de las filas Sandinista y la asunción de la supuesta muerte de la Revolución.

3. Es relevante al momento de leer las narrativas tener en cuenta las siguientes consideraciones:

Se utilizará la E como código de Entrevistador en los fragmentos de la entrevista que se desarrollen en forma de diálogo. De igual forma aparecerá la M como código de Manuel en los diálogos. Por cuestiones de forma, los fragmentos de entrevista se citarán formalmente en su primera aparición y posteriormente aparecerán codificados de la siguiente manera:

(E.M #1): Entrevista Manuel número 1  
(E.M #2): Entrevista Manuel número 2  
(E.M #3): Entrevista Manuel número 3  
(E.Ma. #1): Entrevista Malinche número 1  
(E.M #2): Entrevista Malinche número 2  
(E.M #3): Entrevista Malinche número 3

## b.1. Historia de Manuel

### *b.1.1. Primer momento: trazos biográficos iniciales*

Tras su infantil incursión en la “vida callejera”, la adolescencia de Manuel transcurre entre la necesidad y la pobreza extrema:

E: ¿Era común ver otros niños en su condición en la calle?

M: Si, pero no como yo, no como yo, porque de esa calle el único que andaba sin padre, sin madre y sin techo, era yo, por el hecho de haber abandonado mi casa donde estaba mi madre con el señor ese y mis hermanos. (Entrevista a Manuel, comunicación personal, 02 de febrero del 2016).

Esta situación lo lleva a trabajar en tres casas que lo adoptan en distintos momentos como criado, bajo la nominación del *hijo de casa*. Al referirse Manuel a una de las señoras que le brindó esta posición afirma que, “aquella me contrató a mí, pero no me mudó, no me dio nada, no me cambió, no me dio una mejor presentación, no dio un estímulo, algo a la criatura que estaba en la calle, ni me dio un pantalón no me dio nada” (E.M. #1). Tanto en esta ocasión, como en otras en las que Manuel ingresa a una dinámica familiar y de trabajo como *hijo de casa*, entiende que está siendo explotado, que de él, de su fuerza laboral, están sacando provecho aquellas personas que con un poco más de dinero podían darle comida y un lugar donde vivir: “ellos lo que querían era reventar, explotar a alguien que no era su hijo, no era nada, que lo que le interesaba era la fuerza de trabajo, se estaban se aprovecharon de mí” (E.M #1).

Esta escena de explotación que se repite en la infancia de Manuel, se compagina con las salidas de las casas en las que era “contratado”. En tres ocasiones el joven es expulsado u obligado a abandonar estos hogares. En el caso de la primera expulsión narra lo siguiente:

Cuando aquella me vuelve a llamar, se me olvidó el trato que yo había hecho con la señora (risas) y se me olvidó, me voy otra vez, voy a hacer el mandado. Cuando yo volví donde la señora me dice: “aquí no puede entrar más usted, usted está conmigo y si va a estar con esa fulana ah y ah y ah”, y yo, me quedo así -gesticula como sorpresa- (E.M #1).

En el caso de la segunda, Manuel más que expulsado, decide irse debido a la ausencia de libertad que percibe estando en esa casa:

Pero resulta que como niño uno, y no tener instrucción de nadie, de padres que le digan a uno: vea yo quiero que usted sea un estudiante, que usted mañana va a crecer, a ser un adulto, a formar su vida, o sea, si fuera pasado eso, si alguien se hubiera ocupado, hubiera tomado la mejor decisión de mi vida porque me hubiera quedado con esa señora, pero era, yo era, este, un niño, este, esos, hiperactivo, no tenía, este, no tenía cabida, siempre quería estar aquí y allá, haciendo lo que a mi más, veía, lo que más, yendo a jugar pelota, que ir a jugar boliche y eso se estaba saliendo de las... y la señora comenzó a aplicarme, a endurecer su ley. Cosa que yo ya no seguí, porque cuando uno trae arrastrando una cosa diferente de su casa, y cuando la gente le habla golpeado, entonces uno es como un shock, algo que le trastorna, que se desubica, entonces dije yo, no. Y de un pronto a otro agarré la ropa y me fui (E.M #1).

Ambos pasajes permiten observar una salida y una posición común de Manuel dentro de estas casas:

M: La gente llegaba “¿y este muchachito?” “Ah, él, él, eh, el hijo de casa”, y eso me ponía a mi tan bajo.

E: ¿El hijo de casa?

M: Y eso me ponía a mi tan bajo

E: ¿Qué es el hijo de casa?

M: Es por decir, un criado. Yo no sabía que significaba

E: ¿Pero qué era lo que pensaba de eso?

M: Yo pensaba, el criado de la casa, la indiferencia yo sentía, que yo quería ser parte de esa familia, que se me tomara como suyo, como propio, que alguien dijera, es mío. Entonces cuando sentía esa diferencia, no soportaba yo. Era como un choque para mí, era algo que me destruía mi alma. Entonces me fui y me quedé ahí, yo le dije a la señora que yo iba a llegar para calmarla tal vez, y nunca llegué (E.M #1).

En esta tercera salida, Manuel decide irse al enterarse de la posición en la que está. Siente un choque al no poder ser parte de la familia que lo había recibido, y afirma que su alma se había destruido al percibir esta diferencia entre él y el resto de integrantes de la casa. Esta exclusión es similar a la que Manuel sufría en la casa de su madre antes de salir de ésta a los nueve años. El haber sido un hijo fuera de matrimonio y no ser aceptado por su padrastro, llevan a Manuel a abandonar su hogar a una edad temprana, pues la violencia a lo interno de su casa recae principalmente sobre él. Tal como se ilustra hasta este momento, esa salida se repetiría posteriormente en al menos 3 ocasiones.

Sin que las situaciones de explotación y exclusión varíen, la infancia y primera adolescencia de Manuel estarán guiadas por la sobrevivencia, hasta que, más avanzada su adolescencia entra a laborar en una panadería. En este establecimiento Manuel labora por un salario que describe como mísero, pero que le permite un grado mínimo de libertad. Así narra que le gustaba ir al cine en su día de descanso, y que precisamente en estas salidas, es que empieza a observar que algo estaba sucediendo en Nicaragua. A pesar de lo percatado, Manuel afirmará en un primer momento que la necesidad de sobrevivir no le permitía prestar atención a lo que sucedía, “estaba dedicado al trabajo” (E.M #1) afirma. Pero entonces una

mañana llega una noticia a la panadería en la que laboraba, y Manuel recuerda haberla sentido como muy cercana.

*b.1.2. Segundo momento: la llegada de la militancia*

“Una bala en la selva de Zinica  
Penetró en tu recio corazón de santo  
Y estalló tu sangre en nuestras vidas  
Como una gigante bomba de contacto”  
(Carlos Mejía Godoy, *Comandante Carlos Fonseca*)

Manuel asegura que fue la muerte de Carlos Fonseca la que le permitió percatarse de la existencia del FSLN, que esta muerte *le cayó muy bien*:

M: Un día de tantos, sale en el periódico, ahí es donde ya comienza a surgir la idea de lo que es, de saber de qué era el Frente Sandinista, y dice en el periódico: ¡Muere en combate el comandante guerrillero Carlos Fonseca Amador! Y todo el mundo en el periódico ahí ¿Cómo, quién era ese? Y yo “¿quién, quién, quién?” Dicen que este era el jefe guerrillero del Frente Sandinista; todo el mundo paró los pelos donde, donde...

E: ¿Es la primera vez que usted escucha sobre el Frente Sandinista?

M: Esa fue la primera vez. El famoso guerrillero fundador del Frente Sandinista, Carlos Fonseca Amador. Pero me cayó muy bien. (E.M #1).

Además agrega que “Él (Carlos Fonseca) peleaba por una causa, contra la represión, que mataba guardias (...) que ese hombre estaba luchando por un pueblo oprimido, explotado” (E.M #1). La muerte de Carlos Fonseca le permite a Manuel además, distinguir entre los dos tipos de “gente” que habitaba Nicaragua:

La alegría de la gente de los explotadores, de la Guardia, mucha gente hizo fiesta, se enar..., se, se cómo, otros se enardecieron, la clase explotada, el proletariado, muchos se entristecieron los Sandinistas, yo los vi, yo no me explicaba porque unos

entristecidos y otros en fiesta, o sea, fue una fiesta nacional, como le vuelvo a decir. (E.M. #1)

Así mismo afirma que “con la muerte de Fonseca, el país comenzó a descongestionarse, a ser más revoltoso” (E.M #1). Con esta descongestión las operaciones del Frente Sandinista empiezan a ser para Manuel cada vez más cercanas. A pesar de su arduo trabajo en la panadería, el entrevistado asegura percatarse de ciertos acontecimientos que están sucediendo a su alrededor, y habla de un florecimiento de la gente:

Pero sí que le digo, cuando se da la muerte de Carlos Fonseca, como que floreció, cómo que la gente comenzó, se levantó y comenzaron muchos jóvenes a andar en las calles, y ya se oían a media noche bombetas, ¡pum! ¡pum! Por aquí por allá, gente a media noche hablando, diciendo: ¡Carlos Fonseca no ha muerto, Carlos Fonseca vive, vive, y en el corazón de la montaña enterraremos al enemigo! Y se oía, se sentía ¡un escalofrío! Yo sentí un escalofrío. (E.M. #1)

Este escalofrío que Manuel dice haber sentido, toma mayor protagonismo conforme avanzan los meses. Entre la muerte de Carlos Fonseca Amador y el escalofrío que siente Manuel, empieza una ebullición popular, que si antes era omitida por este joven, ahora le demandaba buena parte de su atención:

Y comenzaron células primero a hacer de hostigamiento y propaganda, eh, pintando paredes, ¡Frente Sandinista, en todas las paredes, en todas las ciudades! Esto se puso más revoltoso, con la muerte de él, el pueblo como que se levantó, se despertó y comenzó a agarrar valor, muchas verdades, y así a media noche en las esquinas quemaban llantas, y empezaba un chavalito a decir: ¡El pueblo unido, no puede ser vencido! (E.M #1).

Este levantamiento que percibe Manuel coincide con la “búsqueda de su vida”: “Bueno, fue entonces que yo tuve que irme para buscar mi vida verdad, y fue así que allá por el 77 comenzó la agitación más, desde el 76 comenzó una agitación más acelerada, verdad”



(E.M. #1). La agitación Sandinista y la libertad individual, aparecen en un mismo tiempo, momento en el que además decide colaborar “de alguna manera” con el FSLN:

Entonces ya yo me vine viendo involucrado en cuestiones digamos como de trabajo, ya algunos compañeros estaban metidos en la clandestinidad y entonces yo de alguna manera, de alguna manera uno le nace la voluntad, qué le digo (...) Y así me fui viendo involucrado en la vida, en una y otras cosas en el Sandinismo (E.M #1).

Al lado de esta involucración con el FSLN, Manuel empieza a percatarse de las escenas de represión que acontecen para esta época en Nicaragua. Narra con temor y preocupación la manera en que los guardias aparecían en la vía pública:

Ya se veía la represión, se veía los guardias. Somoza, tenía una, uno, una guardia represiva. Yo recuerdo que todo el mundo le temía, todos, hasta pequeños y grandes, cada vez que veían esos, unos jeeps, les decían pick-ups (...) y se montaban, dos adelante y cuatro atrás, los guardias, en esos jeep, iban con unos grandes rifles, y nosotros chavalos nos quedábamos viendo y todo el mundo quería meterse a la casa cuando veían eso (E.M #1).

Para Manuel es esta represión la que empieza a acumular en mayor medida las fuerzas para el cambio en Nicaragua. De tal forma el entrevistado asumirá que existe un *todos* con el que personifica al pueblo que estaba siendo reprimido y que en respuesta a esa represión, reclamaba una Revolución:

Eh, sentía la necesidad de un cambio, sentíamos la necesidad de un cambio, todos teníamos la necesidad de eso, todo un pueblo, el pueblo más humilde, sentíamos que estábamos siendo reprimidos, que teníamos miedo, mucho miedo teníamos. Es que la guardia agarraba y la Guardia hacía sus rutinas verdad, en las ciudades en los barrios y agarraba y 3BK y todo el que veían sospechoso que ellos pensaban que ese estaba involucrado, que algo podía tener con el Frente, le decían ¡venga para acá! Y es que ni siquiera uno, ellos, uno tenía que llegar (hace una voz muy baja y sumisa) sí señor,

sí señor, con las manos hacia atrás ¡usted de dónde vive! ¿Dónde viene? ¿Cómo se llama? Que esto que el otro, soy fulano, ¡aja! ¿Dónde trabaja? Yo trabajo en tal parte, bueno, a ver, ¡quítese los pantalones! ¡Bájese los pantalones! Ellos decían: ¡quítese los pantalones! ¡Quítese la camisa! En la calle, en cualquier lugar, donde sea que nos alcanzaban, nos encontraban, eso era terrible (E.M #1).

Conforme el FSLN avanzaba en sus acciones político-militares, y la guardia somocista aumenta su represión, Manuel empieza a sentirse más cerca de la organización Sandinista. Sentía que la lucha de un pueblo por acabar con su explotación lo incluía, pues él lo había sido siempre en las casas que lo adoptaban como criado, y consideraba además que para 1976 él podía ser uno de los jóvenes reprimidos por la guardia somocista. En el año 1978 tras una incursión armada del FSLN a las ciudades principales de Nicaragua, Manuel se “apunta” por primera vez a una actividad directamente revolucionaria:

Sí, a las once de la noche yo me encontraba trabajando, yo me encontraba trabajando, diay, yo, me apunté verdad, me agregué, porque yo sentía, sentíamos la necesidad de ser liberados, de querer botar, porque diay, en los mítines que hacían ellos, yo lograba oír tal vez que decían: ¡El Frente Sandinista que la guardia tiene que caer!, que el Frente, que aquí, que allá, pero es que, en el fondo yo oía esas palabras pero algunas me llegaban así -se señala el corazón- (E.M #1).

Con la participación directa en la ofensiva de 1978, Manuel inicia una trayectoria como militante Sandinista. Un año después, la Ofensiva Final del FSLN se llevaría a cabo en toda Nicaragua, y la participación de Manuel fue activa, siendo partícipe ahora de una acción militar:

Para el 79 comienza otra vez la insurgencia pero ya fue la Ofensiva Final, ya tenía yo 19 años, y me encontraba trabajando en otra panadería también, y otro compa de ahí amigo me dice ¡Vámonos, ahora sí, ahora sí, a nosotros nos van a dar armas! Y yo ¿cómo que armas? Si yo no sé ni manejar armas, decía yo, ¿cómo voy a agarrar un

arma si yo ni sé? Y yo cuando me voy saliendo afuera y yo también le agarré vara y me fui con él, pero yo veo que él corre y yo no lo seguí, yo lo seguí hasta la puerta y resulta que me encuentro con un grupo de hombres ahí y me dicen Manuel, había un río ahí que es el principal, río Limón se llama, que pasa por el centro de la ciudad, y me decían: hay que pasar estas armas, allá al otro lado ¡uy! Hay que pasar por el río, eran de 6 en 6 las armas, unas armas así (realiza un gesto del tamaño de las armas) yo no sabía, iban todas envueltas; ¡Vamos entonces, pasémosla al otro lado! Era un barrio lo que había al otro lado de extremo a extremo, de lado a lado. Diay, y así pasé las armas para allá, tres viajes me hice ¡pum, pum! Y ya casualmente llego yo al otro lado del río, y las voy a meter a mi casa porque los otros agarraron las armas y se fueron y diay me quedo con el resto y digo yo ¿qué hago con esto?

Posterior a este involucramiento Manuel se integra con mayor intensidad a las actividades del FSLN. La Ofensiva Final triunfaría para el 19 de julio de 1979, y tras la asunción del gobierno revolucionario, Manuel se moviliza a las montañas.

### *b.1.3. Tercer momento: Del monte a la decepción*

El entrevistado afirma que la decisión de aceptar la carta de movilización a la montaña fue motivada por un sentimiento revolucionario: “lo sentí en mí, sentí la esperanza”, así como por una defensa del porvenir:

Yo quise sentirme guerrillero, y es bonito luchar por una causa que de verdad vaya a tener éxito y bienestar para todos, porque es bueno luchar en un pueblo por cambios, tanta corrupción y tanta cosa que se da en un país. Me sentí que uno debe poner de su parte, su vida, hay que ponerla ¿para qué? Para que nuestras generaciones tengan un futuro mejor. Me gustó, a mí me gustó, cuando yo estuve metido, militarizado, me gustó mucho, sentir la emoción, es bueno sentir la emoción, sentir hasta donde la adrenalina a uno lo lleva, pero siempre por una causa verdad, que tenga razón, una causa justificada (E.M #2).

Agrega a estas motivaciones el hecho de que la lucha en las montañas significaba una defensa de un futuro para su hijo, mismo por el que luchó para que le parieran en la época en que nacía también el ambiente revolucionario en Nicaragua:

M: En 1980, eh, yo estaba luchando porque me parieran un hijo (risas)

E: ¿Para qué le parieran un hijo?

M: Yo estaba luchando porque ya tenía desde el 78, de estar en compañía de una muchacha que se llamaba Isabel, y diay, yo quería, ser papá. Y resulta pues que yo sigo en la panadería trabajando, y para el 80 me llega una nota del gobierno y me dice: usted se moviliza. Usted va a ser movilizado tal fecha, sería como en enero del 80, me reportan. ¿Cuánto es que gana usted? Bueno, yo gano milpesos mensual, muy bien, le vamos a pagar eso, pero usted se moviliza. De alguna manera me alegró. Me sentí como alegría, yo no sé, contento de ser Sandinista, de defender el Sandinsimo.

La escena de la movilización a la montaña es recordada por Manuel como una imagen hermosa, en la que a los guerrilleros que defenderían la Revolución Sandinista se les despedía como valientes y eran saludados como héroes de la patria:

Y todo el mundo en la plaza grande, en lo que es la Catedral de León, la plaza Central. Y todo el mundo, lo que es la madres, tías, qué se yo, todos ahí despidiendo a su papá, a su hermanos, a su hijo fotos y todo y uno con el fusil (Entrevista a Manuel, comunicación personal, 07 de junio del 2016).

Los inicios de la militancia en la montaña son narrados por Manuel entre el miedo y la emoción. La estampa heroica anterior, en la que el entrevistado es despedido por su familia en medio de una plaza pública, se sustituye por un cierto temor de morir:

Y nos mandan a nosotros. Esa media noche y esos “*brmbrm*”, esos Silka, esos camiones rusos Silka; y nosotros ahí, media noche, íbamos subiendo unos cerros nos íbamos de lado y esa oscuridad ¡y ya comenzó! Cuando íbamos en carretera no llevábamos tanto miedo, pero cuando entramos a la montaña (risas nerviosas) diay,

aquí ya nos morimos (risas) porque ya los camiones se hacían así (hace un además de inclinación) es que esos camiones son poderosos, para trepar colinas. (Onomatopeya de escalada con motor) nos íbamos para arriba, viera y todos tensos esperábamos que nos cayera un cohetazo, un RPG7azo y ¡pum! Pensábamos que ya estábamos muertos verdad, yo me lo imaginaba, y en eso llegamos a un pueblecillo ahí y ya comienzan los mandos verdad, a formarnos en escuadras de 10 y ahí nos quedamos a esperar otros mandos que llegaran, otra orden, total que amaneció en eso, y nos pusieron a caminar y yo ¿para dónde vamos? Todo pesado, con unas mochilas, todo lo que nosotros andábamos, lo que un soldado debe andar, lo necesario, para que le digo si a mí se me salía la lengua; fíjate que yo tenía apenas 20 años (E.M #2).

Las largas caminatas en la montaña, y las condiciones adversas con las que Manuel se encontró en los primeros meses, empezaban a perfilarle una imagen del ser guerrillero que no era la que esperaba. Diez años durará Manuel yendo y viniendo de la montaña, estando movilizado. En esa década, fue recibido una y otra vez por su madre en las plazas en las que los camiones rusos dejaban a los guerrilleros para el descanso reglamentario. Según el propio Manuel al llegar a esas plazas, ellos, los guerrilleros, seguían siendo recibidos como héroes “¡La gente nos recibía como héroes! Toda la familia, los primos, los hermanos, toda la familia.” (E.M. #2) Pero entre esta algarabía heroica, las botas pesadas, los pies abiertos por hongos y las horas y horas de caminatas en círculos, empezaban a sumar un cansancio que se traducía en decepción. Manuel empieza entonces a cuestionar su lugar como militante Sandinista:

Nosotros nos íbamos decepcionando de la manera en que el Frente Sandinista iba llevando la situación, y nos dimos cuenta que la verdad que no, entonces diay, nos vimos, el pueblo cada vez que se vio, porque diay, nos tenían tallados verdad, por la economía, por la guerra, por dos lados, la economía y la guerra y diay, el pueblo comienza a flaquear verdad, y nos dimos cuenta que nos habíamos metido en un zapato (Entrevista a Manuel, comunicación personal, 09 de octubre del 2016).

Este descontento político se sumaba a la banalización de la muerte con la que según Manuel, la dirigencia Sandinista se tomaba a los jóvenes caídos en combate. Para el entrevistado muchos de sus pensamientos en ese momento giraban en torno a “tantos muertos, tanto esto, tanto lo otro y ¿dónde vamos a llegar?” (E.M. #2) y parecía no llegarse a ninguna parte. La pérdida de rumbo menguaba la vitalidad de la militancia en Manuel

Así el Sandinismo empieza a erosionarse para aquel joven. La esperanza de igualdad y futuro, empieza a mostrar sus flaquezas, y paradójicamente el triunfo de la oposición representada por Violeta Chamorro, traería una alegría agridulce para Manuel:

Yo lo que puedo decirle es que yo lamenté mucho cuando doña Violeta ganó, sentimos alegría, como de sentir agridulce, porque yo, yo tuve, mi pueblo, sufrió, mucha gente quedó mutilada y muchos murieron. Con ella había esperanza, la guerra iba a terminar (E.M #3).

Este triunfo de la oposición marca para Manuel la decepción con el Sandinismo, establece una especie de final en el que éste lamenta y sentencia la pérdida de la Revolución, la muerte, y a su vez, siente un gran pesar por aquellos caídos en combate que “quedaron en nada”:

Me entristeció, porque hoy en día, honro la bandera Rojinegra, la honro por los caídos, por tanta sangre, eso es lo que me da tristeza, eso es lo que siento, que hayan muerto muchos por creer en un cambio, entonces me da un gran pesar, que quedó en nada sangre derramada, que hubo tanta sangre derramada, gente que quedó como le vuelvo a decir, y cuando doña Violeta gana, sentí, yo lloré, yo lloré (E.M #3).

El proceso de desarme y los acuerdos de paz que se llevaron a cabo en la región centroamericana en los años posteriores, acaban por distanciar completamente a Manuel del proyecto Sandinista, y narra de la siguiente forma esa separación:

La Revolución Sandinista, a mí en particular, ya no me interesa. Porque tuvimos, es como alguien, es como enamorarse, es como encontrar una pareja y decir, cuando no ha fracasado: tal vez, tal vez ésta me va a querer. Claro nosotros lo que queremos vivir es paz, amor, sin diferencia en la sociedad, eso es lo que un pueblo quiere, verdad, y uno cuando alguien viene con una ideas y tal vez uno es alguien analfabeto, es fácil que uno pueda creer (E.M #3).

Tras haber quedado la Revolución en “nada” y de vuelta a la vida civil, Manuel ejerce como panadero por 8 años más que narra de forma confusa. Dedicado a salir adelante económicamente y con el dolor de haber sido engañado por un futuro Sandinista que nunca llegó, Manuel decide emigrar en el año 1998 a tierra costarricense:

Sí, yo era de los que tenía la idea de que no era necesario migrar a ningún país, porque diay, yo pensé, si no, con esto yo me la juego. Pero a medida de que económicamente la vida nos vino apretando y apretando y apretando, yo seguía trabajando en mi país y no tenía segunda cama, segunda silla, qué sé yo, tener mejoras, solo trabajaba para comer entonces diay, y más siendo uno padre, ya a uno lo va apretando la angustia, entonces diay, mis hijos van a ser igual, entonces decidí en una de tantas probar suerte en Costa Rica. Entonces diay, como todo, venimos haciendo lo que podamos resolver, ganar la vida como sea. Y fue así como yo me vine en el 98 (E.M #3).

En Costa Rica, como migrante y ante la pregunta de aquel lugar en el que aloja el recuerdo de sus días con el Frente Sandinista, Manuel narra:

Yo guardo al Frente Sandinista del setenta, al ochenta y al noventa. Lo guardo por mi gente que vi morir, lo guardo y lo llevé en, en, en, sentí la gran esperanza, sentí mucho afecto, de ser Sandinista, lo llevé en mi corazón, en los setenta y los ochenta, pero ya cuando comencé a partir del ochenta pal noventa, ya el asunto se nos vinieron complicando verdad. Pero lo que yo guardo, y los recuerdos es, son: ¡la sangre derramada! Es la que yo siento mucho pesar, y que el Frente Sandinista hoy nos decepciona, hoy, estamos, yo, estoy decepcionado, por el Frente Sandinista y como exiliado, inmigrante, que estoy, que soy en Costa Rica (E.M #3).

Manuel insiste en el resto de la sangre derramada, ese resto que a nadie parece importarle y que no tiene ningún lugar. Justo aquí reside la relación actual de Manuel con el Sandinismo, en la preocupación por la sangre derramada que no ha sido honrada y de la que nadie se acuerda. Ese es un resto que persiste.

Tras escuchar la historia de Manuel durante tres encuentros, noté un detalle en su sala que me llamó la atención. Este detalle se convertiría en el último intercambio de palabras durante las reuniones que sostuve con el entrevistado y fue de la siguiente manera:

E: Para cerrar, esta serie de tres encuentros, más que entrevistas les diría encuentros. Yo quisiera preguntarle por qué en la sala de su casa -que de paso agradezco que me deje venir acá- cuelga un cuadro suyo -que además veo le mandó a reparar los colores- en el que usted carga un fusil ¿qué significa para usted que cualquier persona que entre a esta casa va a ver, entre otras cosas, esa foto, la más grande que hay en esta sala? ¿Qué significa estar retratado de esa manera?

M: Diay, uno los recuerdos tiene que, sean gratos o decepcionantes, tienen que estar ahí, la experiencia ganada, lo que viví y hasta donde Dios me ha dado la oportunidad de vivir y sigo pensando y me traslada hacia el pasado.

E: Cuando ve la foto ¿qué piensa?

M: Es como tener un, es trasladarse veinte tanto de años. Esa foto me la tomó un muchacho que iba a ser para médico, un muchacho que era de aquí del lado de Rivas, pegado a Costa Rica, uno la ve u dice sí, se siente muy contento, de ciertos recuerdos.

Y ese recuerdo es el mejor de mi vida (E.M #3).

## b.2. Historia de Malinche

### *b.2.1. Primer momento: Infancia rebelde y contacto con el FSLN*



El inicio del primer encuentro con Malinche -seudónimo con el que la entrevistada solicitó ser llamada- podría caracterizarlos como una fotografía de su infancia rebelde. En esta ocasión, la entrevistada hizo hincapié de su rebeldía, y con orgullo se refería a la manera en la que resquebrajó los solidificados sistemas de valores de su hogar:

Sí, yo era la terrible, era como como, como esa gitanera que rompió con todo el estereotipo de mi familia, porque mi papi era un señor muy machista y mi mami una señora muy conservadora. Entonces yo como que rompía con todos esos estándares, bueno yo no jugaba muñecas, jugaba pelota, jugaba con bate. Caminaba más con hombres que con chiquillas y eso para mi papá era terrible, que iba a ser hombrejona, marimacha, que iba a ser lesbiana y todo se le venía a la cabeza, por eso lleve palo porque mi papá decía que donde él se daba cuenta me pegaba las tundas. Yo siempre fui así, muy rebelde. (Entrevista personal, lunes 06 de febrero del 2017)

Esta discordia a la autoridad paterna se repite constantemente durante su infancia, dándole un lugar a Malinche por su ejercicio crítico y audaz. De tal forma la entrevistada descubre a temprana edad la opresión en términos de género, extendiendo la crítica hasta encontrar la desigualdad social que aparece como impronta de su familia:

Es que la familia fue así como, mi papá era de platilla, pero al casarse con mi mamá, mi mamá era del campo. Una señora analfabeta y de todo. Al casarse mi papá con mi mamá, la familia le dijo que lo enterraba. Mi abuelo era el alcalde en Masaya y todo y bueno, ellos con mucha platilla, pero diay, se enamoraron. Entonces la familia, entonces, mi papá de castigo a trabajar. El que manejaba todo eso era mi abuelo que era ingeniero, entonces a mi papá lo mandó a trabajar de castigo, porque se metió con alguien que no era de su estatus social, entonces ahí (E.Ma. #1).

Esta desigualdad social se veía expresada de diversas formas, no obstante, Malinche trae a colación un recuerdo en específico que retrata aquello: un día de verano en el que las tías Bravo -apellido que connota poder adquisitivo en Nicaragua- llegaron de visita a la casa

de la entrevistada. Esta casa, que según Malinche era más una suerte de precario, fue percibida en aquella ocasión con lástima por las Bravo, dejando impregnado en Malinche un rechazo por aquel sentimiento que venía de clases altas, el sentimiento caritativo.

Volviendo al interior del hogar, Malinche afirma haber dado con las claves necesarias para sobrevivir a la violencia de su padre durante la infancia: ser crítica y estratega:

A los chavalos se los sonaba mi papi, nos pegaba entonces ellos decía que yo era la mimada de mi papi, pero les decía, es que ustedes son babosos, porque venía mi papi y si nos hallaba en la calle nos apaleaba entonces yo ya sabía que si andaba en la calle me ponía 4 faldas, y era: no no mi papito lindo, no me pegués, no me pegués y me daban 4 fajazos y ya, luego yo me iba a reír al fondo del patio: ¡jajaja! Ni me pegó, lo engañé, decía yo. Una vez si me quitaron las faldas y me sonaron duro, pero ellos decían ¡no! Es que vos sos la mimada de mi papa, pero yo tenía ese no sé, ese mecanismo en el que yo decía la verdad y él decía: ¡respetame chavala! Pero en veces él lo hacía en risa (E.Ma. #1).

A pesar de esta posición desventajosa ante su padre, Malinche nunca dudo, como dejó claro al inicio, en cuestionar su autoridad. Una de las muestras de esta fricción al poder paterno, es ilustrada por el recuerdo de una carta que encuentra en el maletín de su progenitor, en el que otra mujer le expresa su amor:

Recuerdo una vez que vengo y le registro el maletín, y le encuentro la carta de una mujer y le digo: ¡Mami venga venga venga, mi papá tiene otra mujer! Sólo locuras sos vos muchacha, mire mami que esta carta dice: desde que nos vimos la primera vez yo quedé enamorada de vos y no sé qué, y me has hecho falta y no sé qué, y la cosa es que mi mami brava y llega mi papi porque él trabajaba construyendo carreteras y llega y le dice mi mami: ¡Quién te ha dicho, ya lo sé, se llama Tomasa dice! Y entonces le digo: si, si es cierto, yo lo leí, ahí estaba esa carta y me dice: no te voy a pegar porque ya sabés leer (E.Ma. #1).

Aquí ocurre algo destacable, la lectura la expide de la violencia paterna a Malinche. Así empieza a asomar la relación de esta con el estudio y el camino académico, al punto, en que este vínculo logra sortear el destino de Malinche en la lógica familiar, tras lograr el acceso a la educación secundaria a pesar de su condición como mujer. El acceso lo logró debido a que era la única que cumplía en su familia con los requisitos académicos, a pesar de que su abuelo paterno había dejado en claro que sólo daría dinero para los estudios de un hombre. Malinche tiene de esta forma su primera experiencia colegial, en una institución religiosa dirigida por monjas que la entrevistada recuerda como un lugar opresivo:

Entonces entré al colegio de monjas, aquello súper católico, súper conservador, terrible, yo digo que esos fueron mis años más tristes porque era un internado entonces para mi forma de ser y mi carácter aquellos fueron los años más tristes porque todo era autocontrol, yo no soy así. Era pura sumisión. Entonces yo castigada, que iban a enviarle a mi abuelo un montón de cosas. Sólo, sólo por bajar en carrera las gradas, corriendo, como toda chiquilla de 12, 14 años. Entonces era cuando llegaban visitas, mi mami, yo salía en carrera entonces era “autocontrol”, ya sabe que no tiene visitas para la próxima semana porque no hay porque correr, su mamá no se va a ir. Y era aquello tan horrible y yo le decía “mami llevame” y era aquello horrible horrible; el montón de quejas y mi abuelo ahí hablando, mi abuela también y la cosa es que me sacaron (E.Ma. #1).

Una vez fuera del colegio y de la mirada represora de las monjas, Malinche pasa a un colegio público donde se encuentra con “chavalas más vivas”, según afirma. Era la época del ascenso del FSLN, de agitación en Nicaragua, y en esa coyuntura, la entrevistada registra el encuentro que le permite su vinculación con la organización política Sandinista:

Ya estaba el movimiento desde el 72, 74, pero va cogiendo auge para el 76, 78, ya ya. Masaya, yo vivía en Masaya, entonces Masaya era una ciudad combativa. Entonces los profesores que tenía, recuerdo, Sebastián Escobar, y el hermano eran profesores

guía de nosotros. Así que como que comienzan a hablar y hacemos consciencia de todita la situación que estaba viviendo el país. Nos contaban de todito lo que pasaba en la montaña, como torturaban y mataban a los jóvenes. Como las violaban a las campesinas, las barbaridades, las torturas que pasaban y que no podíamos seguir con esa dictadura que ya eran años, años de opresión del pueblo y la gente que tenía se iba haciendo más rica. Casi el 75% de Nicaragua estaba en manos de los Somocistas y los terratenientes, si vos tenías una finca y al terrateniente le gustaba, llegaba y te decía vendémela y vendémela a un precio irrisorio y si no te gustaba te decía que te desalojara y si no te desalojaba te mataba. Entonces todas esas cosas dije, yo estaba en ese Instituto porque estaba privilegiada, pero cuanta gente quería estudiar y no podía estudiar (E.Ma. #1).

Para Malinche el sentido de lo que decían sus profesores era transparente, le hacía recordar el origen de su familia y su condición como pobre; ella era también parte de los excluidos. Además, consideraba que la juventud en Nicaragua era una etapa reprimida “yo miraba que ser joven en Nicaragua era terrible y yo era joven” (E.Ma. #1). Ambas razones acababan afianzando a la joven al proyecto Sandinista, dentro del cual rápidamente inicia su militancia:

Nos tomábamos los colegios y subíamos las banderas Sandinistas, protestando contra la oligarquía y el gobierno. Entonces ya ahí, la mi abuelo, me dijo que yo me iba a tener que ir porque a ellos los iban a matar, porque qué barbaridad. Y mi tía tenía un restaurante a la par entonces cuando se formaban la toma de colegio, si yo estaba en la toma, entonces ponía una escalera y cuando entraba la guardia que rompía las puertas del instituto, salían por, se cruzaban la tapia y salían por donde mi tía. Entonces que estaba exponiendo a la familia, y que no sé qué, y entonces me corrió (E.Ma. #1).

#### *b.2.2. Segundo momento: Militancia e ideal revolucionario*

Tal como narra Malinche, su militancia reabre un conflicto familiar que se venía generando desde su infancia; rompiendo con el conservadurismo y los estándares, nuevamente reta ideológicamente a sus familiares, poniéndolos en riesgo ante la represión. Este riesgo acaba exiliando a Malinche de su propio círculo familiar, y es admitida en la clandestinidad con los Sandinistas. La entrevistada afirma que “poco o nada” le importaba el exilio, pues en su corazón y cabeza revoloteaba sin cesar el sueño por la Revolución venidera:

El sueño era que íbamos a tener una vida mejor, que todos íbamos a ser iguales, que nadie iba a ser más que nadie. Que se les iba a dar tierra a los campesinos y todo, todo el legado político. Y que debíamos dejar un legado para nuestros hijos, porque si nosotros tal vez no íbamos a ver la patria liberada, nuestros hijos y familiares si lo iban a ver, mirá hasta se me para el chagüite, luego nos tirábamos por la malla. Eran sueños, vos soñabas con todo lo lindo que ya iba a pasar y decías, no me importa esta causa, como te digo, no te importaba tu papa, no te importaba nada, como te digo, decíamos que íbamos hacia el sol naciente, el de la victoria. Eran aquellas ilusiones y aquel compromiso que teníamos todos, aquella ética, la mística que decíamos nosotros. (E.Ma. #1).

Sobre esta “ética-mística del Sandinismo”, vuelve unos minutos después, describiendo aquella forma de relación de la siguiente manera:

Sí, la mística, que si vos no tenías zapatos yo me los quitaba y te los daba y te decía, lléveselos compa. Era esa entrega, esa mística sin compromiso, lindísimo. Así era, uno veía un compa que andaba en los hilachos y de inmediato le decíamos: tome compa mi pantalón, tome compa mis zapatos y ahí veíamos como conseguíamos después. (E.Ma. #1).

Andando sobre esta mística, Malinche empieza a ingresar formalmente en la militancia Sandinista. Los años avanzaban y el intento de ofensiva final del año 1978 empieza a precisar las cosas para el año 1979, mientras esto sucede, Malinche:

Para el 78 llego donde un compañero que luego cayó, Daniel Arce, y ahí nos enseñaron a armar y desarmar los Galiles, el AK, la Katiuska y la fabricación de las bombas de contacto; nosotros las fabricábamos con un cuidado, porque eso, la fabricabas mal y te explotaba, o si lo tenías mucho tiempo con calor, también. Después me tocó a mí, entrenar a otros chicos, tácticas guerrilleras, como desarmar el arma, como agacharse, si se le desarmaba, si se enclochaba, que tenían que tocar y todo (E.Ma. #1).

Ese año de preparación acaba de acumular las fuerzas necesarias para que el Frente Sandinista iniciara, a principios de junio de 1979, la Ofensiva Final que daría el triunfo. La Ofensiva avanzó de la periferia hacia la capital, desarrollando historias distintas en cada punto de Nicaragua. Managua, lugar de lucha de Malinche, quedó a la espera de la Ofensiva, pues era este el último punto de la lucha:

En Managua se pelea hasta el 18, el 18 es cuando la mayoría avisan entonces te dicen que, que, que te replégues porque es toda la ofensiva militar entonces que te repliegues porque no, es el repliegue táctico a Masaya. Entonces nos dan la orden porque ya sí, Masaya, territorio libre, de ahí se iba a hacer el pronunciamiento de la junta de gobierno, y entonces, este, se dice que nos vamos a replegar y comienza el repliegue, entonces la gente como sabía, le llamaron ellos, los cascos azules, operación limpieza. Entonces empiezan la operación, decían que venían a salvar a Nicaragua de los subversivos, la operación limpieza. Entonces los compas que se quedaron cuidando la retirada ahí murieron, porque entonces era por aire y por tierra, las tanquetas, los tractores. Entonces vos estabas cuidándote en la zanja, si no te agarraban por aire, las tanquetas te agarraban por aire (...) Sí, así fue. Entonces desde las 2 comienza la operación limpieza. Pasaban por las casas revisándolas, así que el chiquillo que lo hallaban con cholladuras o algo, ahí mismo lo ponían y lo mataban, entonces la gente comienza a pegársenos. La gente no tenía tácticas de guerra, así que en la noche, más o menos lo lográbamos, pero fue terrible. La fuerza aérea comienza a bombardear, entonces, por salvar gente (la entrevistada empieza a llorar). Entonces por salvar a la población civil, uno venía y varios compas de los que cayeron, cayeron

buscando como cubrir la población civil, porque eso era horroroso. Me acuerdo de una compañera mía del colegio, la “Inti”, este, me dice, apurate, y en lo que ella se quedó cayó un “rocket”... ahí quedó la “Inti”, recuerdo, bajo un palo de Malinche (de nuevo la entrevistada llora) y fue terrible. Hubo mucha mucha muerte civil, pero porque mucha población se nos pegó sin tener tácticas de guerra. Muchos compas murieron por ver cómo salvar a la gente. (E.Ma. #1)

Estos dos llantos que aparecen en la descripción del repliegue táctico del 17 de junio de 1979, ilustra el dolor de la experiencia personal de Malinche. Compañeros y población civil quedaron en el camino, asesinados por las bombas que caían desde el cielo piloteado por las fuerzas aéreas estadounidenses. En el repliegue, las fuerzas Sandinistas toman fuerza suficiente para que la población civil derrocara el efímero gobierno de Francisco Urcuyo, quien gobernó del 17 de julio al 18 de julio de 1979. La caída de Urcuyo señalaba el triunfo de la Revolución y con Somoza huyendo del país, se declaró el día de la alegría nacional. La Revolución había triunfado y así lo describe Malinche:

MA:(Llanto) Uy, es que no sé, porque era aquel sentimiento de alegría, revuelto con, con, nostalgia, con tristeza. En el momento que ibas en la carretera te acordabas de tantas cosas que habían pasado, de los compas que habían caído. Cuando entra uno a mirar todo un pueblo volcado, porque es todo el pueblo el que estaba ahí. Y decían: ¡vienen los muchachos! Y todos botaban babas por uno. Todos los que no habían peleado. Mirar aquella plaza tan llena y todo. Mirar todo eso, de repente te quedás como ¿será cierto? ¿Estaremos soñando? Y encontramos con otros compas que se habían ido al Frente Sur y todos ¡Ay! Aquellos abrazos. Nos abrazábamos fuerte ¡compa! Aquellos lindísimo. Con el pañuelo rojinegro, con las botas y los camuflados. Y la boina, no podía faltar la boina, todos éramos de boina. Los hombres barbudos y con el pelo largo y esa boina que no nos podía faltar.

E: ¿Su familia la recibe el 19?

MA: Sí, y yo buscando y buscando y no miraba a nadie. Y eran todos, que nos bajábamos de los camiones a buscar, y buscar, nos encontrábamos con los compas,

hasta que por fin veo a mi mami y yo ¡ay! Pero también muy doloroso, porque nos encontrábamos a las mamás de algunos y habían caído.

E: ¿Cómo asumían las mamás de los caídos eso?

MA: Es que estaba esa consciencia, esa mística revolucionaria, de que si mi hijo murió, murió por la patria. Me acuerdo de una consigna que decía: porque morir por la patria, no es morir, es vivir, es sembrar para cosechar. Entonces esa convicción de que si un hijo tuyo había caído, vos estabas sembrando para esa causa, ibas a cosechar todos los logros, todo lo que traía la Revolución (E.Ma. #1).

El tiempo de la celebración acaba no sin antes dejar la estela del entusiasmo en el pueblo de Nicaragua. Según narra Malinche, la alegría por la construcción de la nueva Nicaragua era potenciada por cada uno y una de las Sandinistas. Afirma haberse sentido llena de amor por la bandera Rojinegra, por el futuro que ahora se hacía presente. Este orgullo militante sin embargo, fue aprovechado por otros, que empezaron a adjudicarse lo que según Malinche no les correspondía:

Yo era súper Sandinista. De boina y pañuelo rojo. Me integro en las milicias, y para entonces todos decían que eran Sandinistas. A mí me da una risa, cuando yo llego a mi colonia, a todos les digo los 19 de julio, porque entonces todo el mundo quería ser Sandinista y todos habían peleado y ahí eran los pleitos conmigo, porque yo les decía ¿vos? Que yo me acuerde cuando algún día de llamé me dijiste que no, pero bueno. Mi mamá me decía “ay deja de pelear”, y yo le decía, no, es que no, ningún jodido pendejo que se fue a esconder el 18 de julio va a tener más consciencia y convicción que yo y me va a venir a decir cosas, porque si yo hablo, hablo por mi causa y por lo que sentí y viví, pero un 19 de julio no, y sí, habían muchos, mucha fricción, porque ya hay comienzan cositas. (E.Ma. #1)

Esta incomodidad por lo inmerecido continúa, con el agravante de que ahora los farsantes y no farsantes empiezan a segregar la Revolución para mujeres y hombres. La perspicacia y sensibilidad de género de Malinche la hace posicionarse ante esta desigualdad,



afirmando que aquello no se parecía al sueño que había formado durante la lucha. La institución militar resulta un espacio de machismo, que es abandonado por la joven Sandinista trasladándose al aparato de seguridad. La labor de investigación en el aparato de seguridad del Estado Sandinista, brinda a Malinche la posibilidad de señalar y castigar a aquellos y aquellas que trabajan en contra de la Revolución:

Entonces empiezo a trabajar con la seguridad, pero lo mismo, ese trato. Nos encargábamos de andar investigando, teníamos reductos donde gente de las comunidades nos avisaban lo que estaba pasando, entonces hacíamos procesos investigativos (risas), y metí presa a mi prima (E. Ma. #1).

Para la época, Malinche vive a lo interno de su hogar una serie de diferencias con su esposo, al tiempo en que espera a su primer hijo. Las diferencias entre la pareja se acentúan con los meses y la joven decide terminar la relación con el que hasta entonces había sido su compañero de vida y lucha:

Sí, para el 82, yo ya tengo una pareja, y salgo embarazada. Entonces yo estaba en la seguridad del estado, entonces yo tengo a mi primer hijo, luego tengo a mi segundo hijo en el 83, y vivíamos y yo empiezo a decir, no, no, en esas colonias militares mucho maltrato a las mujeres y mi pareja quería hacer lo mismo y yo le decía, vos me haces lo mismo y yo, porque los dos manejábamos armas, vos me haces algo y yo, yo, yo, te meto y hasta ahí no más vas a llegar. Era aquel machismo y yo le dije, yo no voy a vivir más aquí, creo que lo más sano es que nos separemos. Porque ambos éramos militares y alguno de los dos iba a terminar muerto (E.Ma. #1)

Sin su esposo al lado, decepcionada de la institución militar y ahora fuera de los apartaos de seguridad, Malinche empieza a trabajar en los centros de abastecimiento, considerando como desde hace algún tiempo, que nadie hacía lo suficiente por la Revolución. Esto la lleva a tener diferencias con las jóvenes que compartían el lugar de trabajo, a las

cuales llama contrarrevolucionarias por haberse ido a la Universidad y no quedarse hasta la madrugada trabajando.

Ante las decepciones que la Revolución empieza a evidenciar: la institución militar, la desigualdad de género, la falta de entrega, etc., Malinche aumenta más su sacrificio, y al tener apenas 15 días de nacida su hija, decide irse movilizada a un plan de aviso:

No, a vos te tocaba. Que si te necesitaban entonces plan de aviso y vos tenías que salir a la hora que fuera y dejar a quien fuera. Mi hija me reclama, mi tercera hija me reclama mucho porque yo, eh, cuando ella era, cuando yo tenía como 15 días de haber parido y me llaman, plan de aviso, voy movilizada. Los primeros 4 meses de su hija, usted trabajando para la revolución. Plan de aviso y fui movilizada, y ya no era militar yo. Ahí en las empresas estaba la base y si te querían movilizar ¡plan de aviso! Recuerdo esa vez, 15 días de parida tenía yo, que alistes maletas porque vas movilizada, entonces mi hija me reclama toda la vida ¡vos me dejaste votada por mi abuela! Mi mami se tuvo que quedar toda la vida con esa chiquita y yo regrese después de cuatro meses. ¿Qué pensó durante esos 4 meses lejos? Nada, primero la Revolución y después todo el mundo (E.Ma. #1).

A pesar de esta entrega, las decepciones no cesan. La entrega del resto de los compañeros y compañeras no es la suficiente y Malinche siente que nadie se ha entregado a la causa revolucionaria como ella. La Revolución entra en una profunda crisis económica, producto de una serie de aspectos de carácter estructural: errores en la planificación económica, asedio y bloqueos económicos internacionales y fragua económica por el sostenimiento del conflicto contra la invasión. Así, los triunfos que la Revolución obtenía, eran sacrificados en pos de sostener al menos una calidad de vida aceptable para la población en general, y paralelo a las pequeñas organizaciones barriales que se organizaban para sortear la crisis, la economía nacional empieza a abrirse hacia el modelo de mercado.

Otro de los agravantes que Malinche señala como culpables de la decepción revolucionaria, es el servicio militar obligatorio. Con la consigna de defender las conquistas sociales de la intromisión armada opositora, el Sandinismo hace uso de esta forma de reclutamiento militar, generando descontento por la cantidad de ataúdes que se devolvían con los nombres de los muchachos que eran esperados en sus casas.

Las crisis estructurales en la dimensión económica, y el descontento por el servicio militar obligatorio que conducía a la muerte a muchos jóvenes nicaragüenses, se suman en una operación lapidaria de las aspiraciones del FSLN, que tiene que incrementar la apertura económica en búsqueda de la popularidad para las elecciones de 1990:

E: Y me dice usted que cuando abren los supermercados en el 89 estamos ya cerca de la elección del 90 pero dice usted que ya venía renca la revolución.

MA: Si ya venía media renca

E: ¿Qué le golpeo la pierna que la hizo renquear?

(Ambos entre risas)

MA: Este por ejemplo la gente con resentimiento a esos privilegios de esas cosas, entonces ya comienza, la gente como que comienza a abrir los ojos y analizar más entonces ya se arma más porque ya la contra se fortalece más.

E: ¿Usted cómo se siente con la revolución porque es una sandinista y que me dice que tiene varios privilegios?

MA: Súper enamoradísima justificando.

E: Justificando

A pesar de la justificación que Malinche hace del proceso, este no es capaz de sostenerse. La fuerza que toma el partido opositor al FSLN, liderado por Violeta Chamorro, trae como resultado la derrota electoral del Sandinismo. Esta derrota es interpretada por Malinche como una muerte, y desde entonces la Revolución no retorna nunca más.

### *b.2.3. Tercer momento: La derrota y el resurgir*

La pérdida electoral del FSLN en 1990, Malinche la enmarca con una escena:

Llega Daniel con lentes oscuros también con la Rosario, y ya comienza a hablar que bueno, que hemos perdido las elecciones, y que se va a entregar el gobierno. Y cuando dice que vamos a entregar el gobierno todos comenzamos con que “No entregues, no entregues las armas las tenemos nosotros, no entregues”, entonces dice Daniel: Tenemos que entregar, las elecciones se han ganado democráticamente y vamos a gobernar desde abajo, todo lo que se ha ganado para el pueblo desde abajo lo seguiremos peleando, desde la asamblea para que no sea revocado y nosotros: “No entregues las armas son de nosotros, el pueblo tiene las armas” y entonces como que nos sentimos traicionados porque Daniel entregó el gobierno y entonces fue aquello como un desencanto. Fue el primer desencanto que tuvimos porque entonces se entrega el gobierno y entonces todos los procesos organizativos que teníamos nosotros, por ejemplo en el barrio nosotros teníamos un puesto médico, teníamos organizados a los brigadistas de salud, ellos trabajaban todito lo que era: prevención en las comunidades, jornadas de vacunación y todo. Ganaron estos desgraciados... ¡cerremos el puesto de salud, no hay puesto de salud por que en el centro médico atendían pero era como que una atención más de calidad teníamos donaciones medicamentos y cerrado el puesto! ¿Y no lo van a abrir? ustedes votaron por la Violeta que la Violeta les de medicamentos (Entrevista personal, 20 de febrero del 2017).

De esta manera reacciona Malinche ante la derrota que había sufrido el FSLN. El culpable de la derrota era uno: el pueblo. Consciente de los errores que venía arrastrando el FSLN, la entrevista insiste sobre la idea de que la culpa de la derrota la tienen los *estúpidos* que habían elegido el ala opositora de la política nicaragüense. Sólo una razón agrieta este alegato ante el pueblo, para Malinche, el servicio militar obligatorio debió ser abolido, ahí estaba la clave para la victoria:

MA: Entonces viene y se hace el cierre de campaña y supuestamente en el cierre de campaña Daniel iba a derogar lo que era el servicio militar ¿No sé si conoces la plaza de la revolución?

E: Si

MA: Bueno entonces supuestamente ese día Daniel ya habíamos hablado con la fuerza y con todos los secretarios políticos de que se derogaba el servicio militar, cuando el entra a la plaza era todito a full y todavía había gente que seguía entrando y se para Daniel y mira a un lado mirando que eran mares y mares de gente

E: ¿Usted donde estaba? ¿Arriba?

MA: Si arriba privilegiada y eran mares y mares de gente el hombre se para en la tarima y ve para el lado del hotel intercontinental y era gente todavía entrando a las siete de la noche, comienza su discurso y no deroga el servicio militar y yo le digo: La gente que va a la plaza no es la gente que vota tenga muy consiente eso que la gente que va a la plaza no es la gente que vota. Pues comienza el proceso electoral y hasta que daban ganas de llorar (E.Ma. #2).

Privilegiada, cerca del Comité Político del FSLN, Malinche sabe que ese día se zanjó la derrota del Sandinismo. A pesar de la lucha que dio la entrevistada recolectando los votos para el Frente en su barrio, la pérdida era inminente y la escena de Daniel entregando el gobierno, corría como un fantasma que finalmente se materializó.

La vida después de 1990 no fue sencilla. Discutidora desde siempre, Malinche planteó sus diferencias con el Sandinismo tras la derrota, y aunque apoyó la construcción “desde las bases” que solicitaba Daniel y la alta dirección del FSLN, fue viendo cómo se convertían en polvo todos los proyectos construidos por el proceso revolucionario. Esta erosión, claro está, no se distanciaba de ella misma, el impacto era tan político como subjetivo.

Las sanciones que la oposición pone a los militantes Sandinistas –manchar la hoja de delincuencia, difamarlos, etc.-, la dejan sin trabajo para el año 1994 aproximadamente, y en

las filas del partido ya no quedan muchas labores por hacer. Sorteando la complicada situación Malinche encuentra trabajo en una ONG, que apenas y sostiene la alimentación de sus dos hijos. Esta contención le durará poco, pues un año después estará en total desamparado ante el mercado laboral, sin trabajo, sin posibilidad de obtenerlo, manchada por su condición como revolucionaria. Aquella que seis años atrás había estado en la cima de la política nicaragüense, ve su propia caída, desempleada sin ningún lugar adonde ir. Sumadas estas complicaciones y sin una solución clara, Malinche decide migrar a Costa Rica en el año 1998:

Ya en el 98 las cosas ya se agudizan los chiquitos están más grandes, ya están unos para colegio y ahí yo comencé a vender hielo, vendía frescos, vendía fritanga, de todo le hice porque yo jamás en mi vida yo me hubiera imaginado que saldría de mi país y yo decía que los que salían del país eran traicioneros porque estaban abandonado la lucha y todo yo decía que eran traicioneros son ratas pero después me convertí en rata y comienzo pero ya para el 98-99 la cosa esta pero fea yo no tenía trabajo, cinco niños, madre soltera, con mi mama a cargo y mis dos hermanos también así no tenían trabajo y viene una vecina me cuenta que aquí en Costa Rica se ganaba bien y que se trabajaba y me decía: tu no más tienes que hacerle a la lavadora, lavar platos, con aspiradores limpiar y se gana súper bien. Y entonces le digo a mi mama que me voy a ir y ella me decía: no hija mejor aquí aunque sea frijoles o aunque sea salteado comemos, pero yo le dije que me iba a venir, entonces nos reunimos todos y entonces con mi mami le dijimos a los chicos que me venía (E.Ma. #2).

Firme en su decisión, la ex líder Sandinista llega a San José meses después, con la esperanza de que ahí estaría esperándola una amiga que nunca se presenta. Su hermana es la encargada de auxiliarla tras este fallido encuentro, dándole los primeros días estancia en su casa de habitación y consiguiéndole posteriormente un lugar donde trabajar. El trabajo que

Malinche logra conseguir es empleada doméstica, y la paga bastante mala, pero suficiente para enviar algo a Nicaragua.

La primera experiencia laboral de Malinche en Costa Rica es humillante. No sólo el menosprecio a sus capacidades intelectuales y la violencia en el trato hicieron de esta primera experiencia algo traumático, se suma además un robo de la entonces patrona de Malinche, quien le hurtó los ahorros había realizado por un año:

Y me dice: “¿Cuáles ahorros?” los ahorros que usted me dijo que me iba a ir guardando para que en diciembre me los llevara, y me dice: “Aquí tenés un cuarto ¿o no? ¿Aquí comes y te bañas diario? todo eso se paga, aquí nada es gratis. Yo no te debo nada, eso queda en pago de todos los meses que has estado aquí” y le digo: ¿Cómo? si esos reales son míos, esos ahorros son míos. “Mami, sin papeles estás más bien dichosa de que te contrate, ya mismo llamo a migración y te mandan para Nicaragua” (E.Ma #2).

Tras lo sucedido, Malinche decide dejar el lugar de trabajo sin realizar una denuncia de ningún tipo. Avergonzada por su lugar como migrante, asegura que el motor que la impulsaba a seguir en Costa Rica eran sus hijos, el futuro de estos, a pesar de estar muy golpeada por la experiencia vivida. Así, meses después ingresa a una segunda casa, donde la situación no era considerablemente distinta a la primera, con la diferencia de que en esta nueva casa establecerá un vínculo de amor con los hijos de su patrona. Este amor le costaría años después su despido, pero para entonces Malinche ya tenía un factor de protección en otro lugar. Un día en la mañana, mientras escucha la radio:

Y entonces así verdad entonces este, oyendo, teníamos una radio que escuchábamos, una radio CUCU con toditas noticias de Nicaragua, música nicaragüense, entonces está lloviendo, estábamos en mayo con la famosa radio CUCU y dicen que van a celebrar el día de las madres ah no digo yo esta no me la pierdo, nos vamos la que

ahora es cónsul doña Miriam Ortiz que es cónsul aquí en la embajada nos invitan ahí en el edificio de asociaciones que queda ahí por la Caribeña hay un edificio y ahí hicieron una gran fiesta feliz, música y comida, nosotros bailando y yo iba ganándome todos los premios porque decían: “No dejen que pase la Malinche” porque decían: “Un billete de Nicaragua y yo aquí, decían una canción de Nicaragua y yo aquí, un baile de folclor” y yo como sabia bailar folclor entonces yo pasaba y todo el mundo decía que no me dejaran pasar por que todos los premios me los estaba llevando y ya fue una tarde lindísima que nunca la vamos a olvidar entonces andábamos como unas 100 mujeres y cuando ya iba a terminar la actividad dice la Mirta: nosotros estamos dando unos talleres en la UNED ¿Qué les parece si llegan para organizarnos? Y nosotros ¿Cómo? Este no es nuestro país y tenemos los pasaportes hace como 5 años de vencidos más bien si nos agarran no entonces ahí como 5 compañeras sandinistas de lucha también, la lolita entre varias decimos: “no nos interesa” entonces ese grupito que nos conocimos ahí la Lola, la Alejandra, la Pilar y Malinche dijimos: “vamos a asomarnos para que nos enseñen y la lola decía que nos van a enseñar “ porque lola es sandinista también en proceso sandinista decía: “que nos van a enseñar estas si nosotros sabemos” y la cosa es que no y si no son sandinistas decíamos bueno si no son sandinistas nos paramos enfrente decía la lola porque esta mierda nos tocó a nosotros es cierto que estamos aquí pero no vamos a traicionar la convicción nuestra mística. Llegamos 15 y ¿de qué nos quieren hablar? Porque si es del gobierno aquí no más llegamos y nos vamos y dice la Pilar: no si yo soy sandinista. Y entonces ya comienzan que nos van a hablar de los derechos laborales, bueno la primera sesión que tuvimos fue de conocernos, de donde venían, nuestras historias y porque nos habíamos venido y todo y ya en la segunda sesión llevan al que nosotros le llamamos “nuestro ángel” a don Johnny, que aunque es cochinito para nosotros es nuestro ángel. Y entonces llega don Johnny y nos dice que tenemos derechos a aguinaldo y que tenemos derecho a no sé qué y nosotros: don Johnny eso es para la gente que tiene papeles en este país y entonces nos dice ¿Cómo? El que tiene derechos tiene independientemente de si es migrante, ya se ve van ubicando ustedes aquí el Ministerio de Trabajo es para cumplir con las leyes de trabajo costarricense. Me acuerdo que en la segunda sesión el comienza hablar y leer el código y Pilar le decía:



¿Qué se hace con los patrones mal portados? Y ahí seguía don Johnny hablando hasta que le dice muchacha: ¿Cómo es eso que se portan mal? Y le responde: “es que me manda y así y otro día vino a mi cuarto y se quería meter” dijo la Pilar, y don Johnny le dijo “¡Ah no muchacha! eso tiene nombre y apellido y es acoso sexual y denuncia a ese viejo chanco no permitan que entren a sus habitaciones y denúncienlo para que los echen presos y eso es penalizado aquí en Costa Rica” Y así fuimos cogiendo experiencia, porque al año de estar ahí fue un proceso de formación en conocimiento de derechos (E.Ma. #2).

La concatenación de acontecimientos: del anuncio de la radio CUCU a la reunión organizativa de los derechos obreros y deberes patronales, dan a Malinche una nueva relación con su condición de migrante. No sólo se sentía ahora amparada por la ley, si no, que había encontrado nuevamente el compañerismo y la rebeldía que habían quedado atrás en Nicaragua. Combinando sus labores como empleada doméstica y activista con esta nueva red de apoyo, llega la oportunidad para que Malinche abandone el primer oficio, pues había que conseguir dinero para continuar la organización de lo que ahora se había convertido en un grupo de mujeres migrantes organizadas:

Al año nos quedamos sin presupuesto y dice la Mirta: yo trabajo en una ONG que es de personas migrantes yo no sé si ustedes quieren ir y nosotros decíamos, vamos a ir, y entonces ahí comienzan a capacitarnos; de nuestra plata sacábamos brochures invitándolos a ese espacio entonces dijimos: busquemos como organizarnos en serio porque esta babosada aquí esta fea (E.Ma. #2).

“La babosada fea” de la que habla Malinche persiste hasta el día de hoy. Las condiciones de las migrantes no ha variado considerablemente en el país, lo que sí lo ha hecho es la condición de Malinche, quién después de casi una década del encuentro con la red de apoyo, continúa en la organización de mujeres migrantes, politizando y concientizando a aquellas que aún están siendo víctimas de abusos laborales.

En síntesis, en la narrativa de Malinche encuentro la transversalidad de la rebeldía, que va desde niña forjando una identidad en ella. A esto, se le suma el papel de la letra, de aquella que entra como defensa ante su padre y que posteriormente, en el colegio, le muestra la existencia del FSLN. Entregada a esta causa donde estaban los rebeldes, Malinche sostiene hasta entrados los noventa una militancia férrea, que acabará erosionándose de a poco hasta extinguirse. Esta muerte, en palabras de Malinche, la lleva a migrar, y estando en Costa Rica, a replantear su modo de vida. En este nuevo país, encontrará, años después de su llegada, otro espacio de militancia política.

### c. Lecturas desde la deconstrucción

En este segundo segmento leyeron las historias de vida establecidas anteriormente de la siguiente manera:

1. Se trabajaron las historias de vida en consideración de la formación del porvenir Sandinista, así como de las diversas formas de identificación con este porvenir.
2. Se analizaron los pliegues de sentido presentes en el significante *Sandinismo* (que aparecerá a partir de este momento en itálicas al momento en que es utilizado como un significante). Así como de otros significantes particulares en cada una de las historias de vida.
3. Se exploró el lugar del *Sandinismo* y de las identificaciones con este tras la sentencia de muerte de la Revolución Sandinista que hacen los entrevistados.
4. Se leyó a partir del punto 3, el duelo por el porvenir *Sandinista*.
5. Todo lo anterior se desarrolla en una labor de lectura conjetural sin aunar aún la veta teórico-conceptual, misma que aparecerá hasta el apartado de discusión.

#### c.1. Deconstrucción de la historia de Manuel

##### c.1.1. *Accidental identificación ¿Soy Sandinista?*

Al narrar la relación que empieza a tener casi accidentalmente Manuel con el FSLN, éste destaca al proyecto Sandinista en dos vías: es una liberación de la opresión y una propuesta de igualdad. De acuerdo con esta caracterización, el FSLN viene a ser para Manuel un representante de libertad ante la explotación en la que había vivido durante su infancia, moviendo así la posición de exclusión que le “rompía el alma”, la de ser *hijo de casa*, a una de igualdad. Esta situación hace de entrada para la relación de Manuel con el FSLN, amarra algo del sentido no necesariamente consciente entre el joven y la organización. De hecho, el primer aparecimiento formal del FSLN en la narrativa de Manuel, se gesta entre dos momentos al parecer sin conexión evidente, un grito de “ya no soporto” a la que era entonces su jefa y una noticia:

(...) diay le digo, pero si ellos nos pueden ayudar, ya le dije que no se metan con mis hijos, aquí estamos trabajando nosotros, y los chavalos en la calle”. Y yo, ya no soporto, ya no soporto. Un día de tantos, sale en el periódico, ahí es donde ya comienza a surgir la idea de lo que es, de saber de qué era el Frente Sandinista, y dice en el periódico: ¡Muere en combate el comandante guerrillero Carlos Fonseca Amador! (E.M #1).

A partir de esta noticia, Manuel estará pendiente de lo que sucede en el país, ya sea viéndolo en su cotidianidad, o considerando su despido de la panadería como algo injusto, cosa que había aprendido de aquellos que seguían a Carlos Fonseca Amador. A pesar de esta cercanía, el ingreso al FSLN para Manuel nunca acaba de tener una explicación unívoca, es más, el entrevistado afirma haber ingresado “sin querer”, y comprometerse con el *Sandinismo* por una serie de accidentes, o encuentros fortuitos como el del periódico. En sus propias palabras:

Yo nunca di el paso al frente con el Frente Sandinista, sí que era simpatizante y sentía que el Frente Sandinista, de alguna manera, a veces, valía la pena que Somoza tuviera alguien que le enfrentará a la guardia. Pero yo nunca me apunté, nunca (E.M #1).

¿Cómo leer este nunca que en realidad no fue tal? En un momento posterior de la entrevista, el “nunca me apunté” de Manuel, muta a un “yo ya comencé en ir metiéndome de verdad” (E.M. #2). Este “de verdad” sin embargo no pasa por la inscripción formal del joven en el FSLN, si no, por el efecto que la propaganda tiene en él. Se crea en Manuel una suerte de escucha a diversas voces, que acaban “metiendo” al joven panadero en la lucha Sandinista:

Es lo que yo oía en los discursos del frente sandinista cada vez que yo iba por ahí, eso era un discurso, ¡Nicaragua ha sido dominada por 50 años bajo un régimen criminal ladrón, Somocistas criminales que mataron Sandino, para robarle las tierras a los campesinos! Y yo ya comencé en ir metiendo verdad (E.M #1).

Son las consignas, aquellas vociferaciones populares sin un enunciante personal, las que hacen que “de alguna manera a uno le nazca la voluntad” (E.M. #2) según afirma Manuel al referirse a su actividad revolucionaria. Este contacto mediante consignas aparece en otra ocasión durante la historia, cuando Manuel “iba por ahí” y se encuentra con un conjunto de consignas:

(...) empezaba un chavalito a decir: ¡El pueblo unido, no puede ser vencido! ¡Levántese que Somoza es esto, que Somoza aquí, que Somoza allá! En veces yo me quedaba ahí, viendo lo que ellos decían. Y se oía, se sentía ¡un escalofrío! Yo sentí un escalofrío (E.M #1).

Este escalofrío que resulta de las palabras escuchadas puede ser pensado como palabra fundante en términos de identificación. A Manuel las palabras contenidas en la consigna que escucha lo escalofrían, le alcanzan el cuerpo como si fueran un golpe que no

esperaba. Otra escena me conduce a considerar este momento de identificación con el Frente Sandinista:

Se identificaron eh porque, diay nunca hasta que reventó la resurrección, entonces ellos no se daban cuenta hasta que reventó, todavía andaban de civil como yo, pero cuando sonaba ¡pa! La Revolución y ya ellos se quitaron todo y entonces sombrero, pañuelo, ropa militar, pero siempre identificado con un pañuelo rojo y negro, ese era Sandinista. Podían andar verde oliva, podían andar cualquier vara pero tenían que andar algo que los identificara como Sandinistas (E.M #1).

Aquí, el lapsus “resurrección” aparece como consecuencia de la primera puesta en público de los Sandinistas. “Se quitaron todo” dice Manuel, como si un ropaje postizo no diera cuenta de ellos entonces dejaron ver en este momento sus verdaderas identidades, “identificados con un pañuelo rojinegro” como distintivo del *Sandinismo*. El renacer, la “resurrección”, viene acompañada de la identificación de esos guerrilleros con los que Manuel parte a la lucha.

Este punto de inflexión, en el que Manuel ve identificados con pañuelo rojinegro a sus compañeros de trabajo, acaba con la incursión del entrevistado en una serie de acontecimientos militares y de una voz imperativa que le decía: “vos tenés que cuidar esta esquina” (E.M. #2). La identificación que entraba por la palabra de la consigna y la identificación visual con los compañeros de pañuelo rojinegro, vinculan a Manuel con la Revolución, y esto a su vez, con un reposicionamiento del significante *Sandinismo*. A partir de este momento el vínculo de Manuel con el FSLN será evidente, era el año 1977 y la participación de Manuel hasta la Ofensiva Final en el año 1979, se mantendrá, sin asumir necesariamente un cargo oficial ¿Qué futuro había imaginado Manuel en esta “accidental militancia”?

### *c.1.2. El futuro imaginado*

Pensándose desde la militancia formal, a la que ingresa en el año 1981, Manuel expresa que el *Sandinismo*: “era el gobierno que nos había liberado junto con el gobierno de una dictadura, entonces debíamos defender nuestra Revolución, para nuestros hijos, para el futuro” (E.M. #2). Además, habla de lo que había imaginado era este futuro:

Se suponía que ya todo iba a ser bien, que no iba a existir represión, que ya todo iba a ser diferente, que todo iba a ser igualdad. Esa era la idea de que teníamos que ir a defender en las montañas la Revolución. Por eso es que de alguna manera yo en ese momento, yo me sentí, yo dije ¡claro! Yo voy a ir, porque yo siento la necesidad, ya nació mi hijo, yo siento un hijo, tengo que luchar porque por un país que mi hijo no va a tener represión como la tuve yo, y son esas cosas que a uno lo van y lo llevan (E.M #2).

Sobre el hijo de Manuel existe un posible pliegue del significado. En la historia no queda del todo claro a cuál hijo se refiere el entrevistado cuando afirma que para el año 1978, “estaba luchando para que le parieran un hijo” (E.M. #2). Si se lee plegando el significado es posible conjeturar que ese “estaba luchando” (E.M. #2) refiere más a la Revolución que a la lucha por un hijo de “carne y hueso”, o bien podría hablarse de que eran luchas de carácter paralelo. Esta lectura viene a complementarse según el último fragmento presentado, en el cuál la necesidad de defender la Revolución está en función de proteger a un hijo. Considerando en este punto la posición del hijo, especialmente del hijo primogénito que esperaba Manuel, puedo leer un lugar cargado con el lugar de la promesa, con una vida por delante, una posición considerablemente similar a la de un proceso revolucionario que acaba de iniciar.

Considerando la imaginarización del futuro, el fragmento destacado afirma inicialmente que: “todo iba a ser bien” (E.M. #2), frase que asume una totalidad en su contenido y que a su vez, plegando su significación, vendría a significar un mundo sin principio de realidad, sin conflicto. En la misma línea aparece el siguiente extracto: “ya todo iba a ser diferente” (E.M. #2), en el cual Manuel parece confiar la variación de la situación en Nicaragua y de su situación personal (difícilmente diferenciables) al triunfo del FSLN. El todo iba a ser diferente pretende trabajar la situación de exclusión que había vivido Manuel en años anteriores, en una extimidad entre el porvenir imaginado de una Nicaragua distinta y la historia particular del joven. Esta idea se complementa al leer el extracto: “todo iba a ser igualdad” (E.M. #2). Lo interesante en este caso es traer a colación aquella queja de Manuel en su infancia al ser colocado como un *hijo de casa*, posición caracterizada principalmente por la diferencia en términos de subordinación con los otros niños de sus patronas y que Manuel entendía como figuras maternas. La igualdad que reclama el entrevistado podría entenderse en ese pliegue, como un ejercicio de huella entre la primera y segunda entrevista, una en apariencia más personal y la segunda refiriéndose a situaciones más políticas. La imbricación de ambas en la frase por la igualdad, desestabilizan cualquier intento de escisión entre ambos campos; lo personal aparece como político y lo político como personal en esta historia, reafirmando la extimidad.

Son estas razones, ahora leídas desde la deconstrucción las que conjeturo perfilan para Manuel, la necesidad de defender la Revolución en las montañas. La identificación inicial con las consignas y el pañuelo rojinegro, pasarán a las de ser nombrado como guerrillero y asumir una imagen como tal, y el *Sandinismo* empieza a operar como un punto nodal del sentido en Manuel.

### c.1.3. ¡Ser guerrillero!

En la narración que Manuel desarrolla, la década que va del año 1980 al año 1990, transcurre como si se tratara de un período corto y sin particularidades internas. Este periodo a su vez se destaca por el compromiso y sentimiento de esperanza con el que Manuel sostenía el *Sandinismo*, abre un periodo identificatorio en el cual la nominación como guerrillero en Manuel se cubre con insignias de heroísmo, y la lucha en las montañas se sostiene a partir de su estampa guerrillera. Si antes de 1980 la identificación estaba en los pañuelos y las consignas, aquí aparece la lucha por la Revolución de acuerdo a la nominación de ser guerrillero y la imagen que se desprende de esta actividad.

Ambas identificaciones sufren erosión, al tiempo en que el *Sandinismo* lo hacía. El asedio internacional que sufría la Nicaragua Sandinista, se subjetiviza en Manuel en el cansancio de andar en las montañas, de los caídos sin reconocimiento, de lo pesado de las botas, “nos habíamos metido en un zapato” (E.M. #1), afirma. Esta asfixiada acabo por traer confusión en la militancia de Manuel, para quien:

(...) ya llega un momento en el que uno dice, si me gustó claro, pero cuando usted siente que las botas o chollan, y que el hambre y la presión, usted siente diay, que al final del camino no hay luz (E.M #3).

Las botas chollan, al mismo tiempo en que ya no hay luz. Algo en la narrativa refiere a lo que se apaga, a lo que muere ¿La Revolución fracasó? Al menos no cumplió con la idea de porvenir que Manuel construyó, efectuando una pérdida. Estos inciden para que al filo de la década de los ochenta, el entrevistado perciba una nueva esperanza, que en contradicción al *Sandinismo*, implica la derrota de la Revolución. “Ya después del noventa, cuando llegó doña Violeta, llegó una esperanza de nuevo, porque diay, en 10 años, del 80 al 90, hubo tanta



crisis, tanta decepción.” (E.M. #2) ¿Cómo pensar esta decepción? Manuel es claro al respecto: era un momento agridulce. Dice haber llorado al enterarse del triunfo de Violeta Chamorro, e indica la muerte de la Revolución Sandinista como consecuencia de este acontecimiento “Todo se había muerto, La Revolución, por eso lloré” afirma.

#### *c.1.4. El resto, la sangre de los caídos*

Al hablar de la muerte de la Revolución Sandinista, Manuel habla también de un resto que queda pendiente *la sangre de los caídos*:

Mucha gente quedó mutilada y muchos murieron, muchos amigos, muchas amistades, la juventud, mucha gente murió, gente que tenía mucho futuro probablemente, diay, murieron, amigos míos, gente que conocí, pueblo sobretodo. Me entristeció, porque hoy en día, honro la bandera Rojinegra, la honro por los caídos, por tanta sangre, eso es lo que me da tristeza, eso es lo que siento, que hayan muerto muchos por creer en un cambio, entonces me da un gran pesar, que quedó en nada sangre derramada, que hubo tanta sangre derramada, gente que quedó como le vuelvo a decir, y cuando doña Violeta gana, sentí, yo lloré, yo lloré (E.M #3).

La honorabilidad que Manuel le rinde a la bandera rojinegra por aquellos caídos, consta de un presentismo notable. El no lugar de sangre de los caídos, de este resto, sostendrá a Manuel en un intersticio temporal entre lo que fue y lo que pudo ser el *Sandinismo*, ya que aparecen en un mismo plano la honorabilidad a la bandera Rojinegra y el desinterés absoluto en la actualidad del FSLN. La sangre aparece en su historia como un resto, como algo que se ha vertido y debe dignificarse, dándole un lugar, poniéndole fin, pero que actualmente se sostiene como una tensión.

Anteriormente leía la manera en la que Manuel asocia la Revolución Sandinista con un hijo propio. Avanzados los encuentros, Manuel refiere que el proceso del *Sandinismo* a

través de los años es muy similar a cuando un hijo crece. Considerando la conjetura anterior, es posible pensar que la muerte de la promesa Sandinista implica a su vez la muerte de algo de la sangre de Manuel, de un proyecto que se había aunado en consanguinidad. La muerte de un hijo, habilita la una pregunta por lo-que-pudo-ser, por una vida incumplida y hace hincapié en un *resto de sangre* por el que Manuel insiste.

#### *c.1.5. Retrato de un guerrillero*

Atendiendo la invitación de Manuel a su casa de habitación, noté que junto a muchos de los recuerdos típicos de sus hijos: fotos de bebés, primera comunión, etc., colgaba la siguiente imagen:



Manuel [seudónimo que resguarda el anonimato] (1983). *Fotografía sin nombre*. Recuperada del archivo personal del entrevistado.

En ella se ve a un joven guerrillero Sandinista junto a un fusil de asalto. ¿Es esta imagen la estampa aquel que recibían en las plazas con algarabía? esta estampa de guerra es la única fotografía con la que Manuel se presenta ante los demás en su espacio de habitación,

y al referirse a la imagen afirma con una sonrisa en su rostro “ese recuerdo es el mejor de mi vida” (E.M. #3).

La imagen funciona para Manuel como una huella, como una bisagra que hace ver una identificación que ha quedado en el tiempo “Es como tener un... es como trasladarse veinte tanto de años” (E.M #3). La muerte del *Sandinismo* desprende para Manuel una identificación, justamente esa que es retratada por la imagen y parece dejar en tensión, la sangre derramada. Estos efectos son posibles pensarlos en consideración de un duelo por esas imágenes, y por lo perdido en Manuel tras la muerte de la Revolución Sandinista.

## c.2. Deconstrucción de la historia de Malinche

### c.2.1. *La rebeldía y la letra como sobrevivencia*

Ante el escenario de violencia que vivió Malinche durante sus primeros años de vida, la salida fue la de ser *rebeld*. Esta modalidad de sobrevivencia le permitió hacerle frente a las humillaciones que venían de su padre, eludiendo su violencia al considerarse más astuta que este. Excepción entre sus hermanas y hermanos, Malinche no acaba de explicarse cuál es el motivo que la hace tomar la *rebeldía* como vía, sin embargo, la palabra *sobrevivir* brota como un espacio de interesante pliegue, ya que análoga esta condición rebelde y superviviente de Malinche con un acto de su madre:

M: A los 13, 14 años. Entonces se vino porque dice mi mamá que ella ya no quería más esa vida de maltrato, y se viene, como ella era del campo, a trabajar como las famosas hijas de casa. Dice que hasta le pegaban, y todo, no le pagaban y todo. Pero quería sobrevivir.

E: En la historia de su mamá hay cierta fuerza.

M: Sí, yo a veces le digo, ay mami ¿pero no te dio miedo? (E.Ma. #1).

De esta manera quedan en una posición comparable, la fuerza rebelde de Malinche y el acto de su madre, ambas, insistiendo sobre el eje de la sobrevivencia. En la misma dimensión familiar, Malinche descubre a temprana edad un antagonismo entre los orígenes de su madre y de su padre. Su madre, de origen campesino, trabaja como *hija de casa* desde temprana edad, sumándose a las estadísticas de los miles y miles de pobres nicaragüenses a mediados del siglo XX. Su padre en cambio, es heredero de la familia *Bravo*, apellido que para la misma época era marca de distinción y dinero. Viniendo de dos historias tan distintas se encuentran los progenitores de Malinche, cuya unión traería como consecuencia la deshonra y desheredación, ya que uno de los *Bravo* había cometido una traición de clase:

Los parientes pobres somos nosotros, entonces sí, había eso, eso, mi abuelo murió y mi papi de la herencia, nada (...) Sí, sí, fue castigado por casarse con, con, como le digo, mi mami venía del campo y todo. Y una historia súper triste (E.Ma. #1).

Esa historia, de un antagonismo palpable, le permite a Malinche un razonamiento desde pequeña acerca de la escisión de clases. “Los parientes pobres somos nosotros” (E.Ma. #1), afirma, demarcando con claridad que existen unos parientes que no lo son, aquellos que además, no lo son en perjuicio de su padre que había quedado excluido de este conjunto familiar. Esta dinámica entre clases que advierte Malinche una huella de reflexión social, como se verá más adelante.

### *c.2.2. De las monjas al FSLN*

Quien costea el estudio de Malinche es su abuelo, el padre de su padre. Algo del dinero de la Familia *Bravo*, ese que había sido negado a su familia nuclear, llega para sufragar

los gastos de la secundaria. La institución elegida por su abuelo, conservador y patriarcal, es un colegio dirigido por Monjas que traería para Malinche un giro complicado.

Dos cosas hacen que la complejidad de ese tiempo sea descrito por Malinche como el “periodo más triste de su vida” (E.Ma. #1): la primera, el hecho de que debe irse de su casa para vivir con su abuelo; la segunda, la represión constante de las Monjas a casi cualquier acción que se realizara en el colegio. Contrario a lo que había vivido durante casi toda su historia, Malinche no encuentra durante su estadía en la institución religiosa la respuesta ante la violencia, “nada de reacción, sólo represión” (E.Ma. #1), afirma. Esta situación conduce a Malinche a una calle sin salida, siendo expulsada de la institución religiosa tras una serie de incidentes que no se detenían a pesar de las constantes notificaciones a sus abuelos. La situación no da más y debe ser trasladada otra institución.

Una vez fuera del “Colegio de monjas”, Malinche se encuentra ante un nuevo panorama escolar al ingresar, ahora, a un colegio público. La rebeldía, la sutileza de bordear las leyes de las circunstancias violentas, retornan en este nuevo espacio, como lo hicieron en algún momento durante su infancia:

Entonces el chofer nos iba a dejar al instituto y yo ahí me iba, no entrábamos. Cuando mirábamos que “Don payo” se iba yo le decía a las chavalas, no entremos. Nos íbamos a otro pueblito o a la laguna de Masaya a bañarnos, ahí gozábamos. Ya a la hora que yo sabía que me venían a traer ya estaba sentada yo en las gradas (E.Ma. #1).

Estas sutiles salidas, escapadas, continúan paralelo a un buen rendimiento académico de Malinche. Lo primeros años en la institución transcurren con normalidad, hasta que a los 15 años, en medio de una agitada Nicaragua, Malinche tiene contacto con el FSLN. Para puntuar este encuentro afirmó “entonces comenzó lo de la Revolución” (E.Ma. #1). En un

lugar habitado por las letras, las mismas que habían salvado a Malinche en algún momento de la agresión de su padre, esta encuentra al FSLN. Fue un profesor, Sebastián Escobar, quien empieza a contarle sobre la situación del país y su posible solución en las políticas del FSLN. Hasta ese momento el contacto de Malinche con el *Sandinismo* en era nulo, sin embargo, el significativo *Sandino* si había sido escuchado, transmitido por su madre:

Me contaba mi mami de Sandino. Ella nos contaba la historia de César Augusto Sandino y de cómo llegaban a las fincas. Entonces dice ella que le decían los muchachos a los d Sandino y como los gringos llegaban también y arrasaban. Y como lo del “cortachaleco” (E.Ma. #1).

Sebastián Escobar trae de vuelta el significativo *Sandinismo* a Malinche, ahora en un contexto de crisis del régimen en Nicaragua y con un ascenso considerable de la popularidad del FSLN. Este nuevo encuentro con lo Sandinista, impregna a Malinche de un deseo combatiente ¿qué sucedió?

### *c.2.3. “Me gustó porque yo venía en parte de la injusticia”*

A los 15 Malinche estaba inmersa en una posición ambigua. Privilegiada por poder acceder a la educación secundaria gracias a su abuelo, la huella de la pobreza seguía teniendo peso en su vida. Al escuchar a Sebastián Escobar, profesor de secundaria y responsable político del FSLN, la entrevistada afirma que se sintió atraída por el *Sandinismo*, ya que ella venía del mismo lugar de donde estaban los combatientes: el de los excluidos ¿Quién está en ese sitio? Como respuesta, resurge el tema de la injusticia con el padre de Malinche, era él quien había sido un excluido históricamente de la herencia *Bravo*, condenándolo a la pobreza por la traición entre clases. Esta situación, que abre la indeterminación de Malinche entre las clases sociales, termina por posicionarla en antagonismo a una de ellas, los ricos. Así

Malinche protestará enérgicamente contra el lugar que en el que se encontraba para la época, luchaba mediante el *Sandinismo* contra los privilegiados recordando su historia y la de su familia nuclear como una de exclusión e injusticia:

MA: Casi el 75% de Nicaragua estaba en manos de los Somocistas y los terratenientes, si vos tenías una finca y al terrateniente le gustaba, llegaba y te decía vendémela y vendémela a un precio irrisorio y si no te gustaba te decía que te desalojara y si no te desalojaba te mataba. Entonces todas esas cosas dije, yo estaba en ese Instituto porque estaba privilegiada, pero cuanta gente quería estudiar y no podía estudiar.

E: ¿Privilegiada por su abuelo?

MA: Por mi abuelo sí. (E.Ma. #1)

Esta identificación con el *Sandinismo* se da paradójicamente en el momento de mayor privilegio en la vida de Malinche. Es de considerar entonces la huella que había quedado proveniente de la injusticia, pues aparece aquí como un traslape temporal entre una posición de la infancia y otra adolescente. Entre la infancia pobre y bajo la mirada de humillación de *Las Bravo*, y su adolescencia privilegiada como estudiante de secundaria bajo la tutela de su abuelo, Malinche posiciona al *Sandinismo* como promesa de igualdad entre clases.

En términos de identificación reaparece en el encuentro con *Sandinismo* la palabra *rebelde*. Desde niña, Malinche había sido atravesada una y otra vez por este significante, al punto que fue la que determinó su lugar en la constelación familiar; era ella la niña rebelde contra su padre, su madre, la tradición, etc. Años más tarde *la rebeldía* aparece representada en otro lugar, el que ocuparía a partir de ese momento el FSLN. Eran los guerrilleros los *rebeldes* que le plantaban la lucha cara a cara a la represión Somocista, cargando al momento de ser descritos, con significantes que Malinche usó para describir su infancia: *ruptura*, *rebeldía*, *terrible*, *fuerza*. Se crea aquí una sintonía histórica entre las descripciones que

Malinche hace de sí misma siendo niña, y las forma en la que su profesor de secundaria, Sebastián Escobar, describía a los integrantes del FSLN. Entre Malinche y los guerrilleros hay una palabra compartida: *rebelde*.

#### *c.2.4. Inicio de la militancia*

Identificada con los *rebeldes* Sandinistas, Malinche empieza para el año 1977 a tener una participación más importante en las actividades del FSLN. Estas acciones surgen en la narración junto con los féretros de los caídos por la causa, por lo que la muerte enardecía la acción revolucionaria:

Por ejemplo, cuando había algún caído o algo. Salía la manifestación con el féretro del caído y ahí mismo se hacían las manifestaciones, los mítines, se pegaban gritos. O también había otro grupo del que yo no participaba porque era hija de casa, que también iba por las casas, contando sobre la lucha, volanteando. Denunciando la dictadura que debía haber un cambio en el gobierno y todo esto. (E.Ma. #1)

Los compañeros muertos que llevaban dentro de estos féretros, brindan la potencia suficiente para el reclamo posterior de su muerte, y empiezan a tejer una relación familiar entre los militantes Sandinistas. Esta relación que se aleja de la filial sanguínea, para enlazarse en otro lugar, en el de la militancia. Así Malinche empieza a inscribirse dentro de la dinámica revolucionaria y reta nuevamente (al igual que con la situación con su abuelo, su padre, de su madre) a su núcleo familiar:

Nos tomábamos los colegios y subíamos las banderas Sandinistas, protestando contra la oligarquía y el gobierno. Entonces ya ahí, la mi abuelo, me dijo que yo me iba a tener que ir porque a ellos los iban a matar, porque qué barbaridad. Y mi tía tenía un restaurante a la par entonces cuando se formaban la toma de colegio, si yo estaba en la toma, entonces ponía una escalera y cuando entraba la guardia que rompía las



puertas del instituto, salían por, se cruzaban la tapia y salían por donde mi tía. Entonces que estaba exponiendo a la familia, y que no sé qué, y entonces me corrió. (E.Ma. #1)

El que hasta entonces había dado hogar a Malinche como patrocinador de sus estudios secundarios, su abuelo paterno, la expulsa de su casa en un gesto de cuidado a su familia ante la inminente represión que podía alcanzar al resto de la familia. Esta separación es leída por Malinche como un acto de consecuencia con la praxis revolucionaria, su abuelo, un burgués de Managua, se encuentra dentro de sus enemigos y para entonces el *Sandinismo* se ha vuelto en un nuevo núcleo familiar.

Este nuevo núcleo familiar, *Sandinista* y militante, está fijado en la construcción ideal que se hace de la causa revolucionaria. Así Malinche comprende que la solución a la intersección entre clases de la que es producto, está puesta sobre el amor a la *rebeldía* que desde niña defiende, el amor por la causa.

#### *c.2.5. El amor por la causa y la mística revolucionaria*

En el momento de hablar sobre lo que consideraba que era el *Sandinismo* para el año 1978, Malinche recurre al argumento del amor. Lo amoroso en su acepción habitual refiere a escenas de pareja o a vínculos entre familias, pero en este caso, el amor está trabajando en función a la identificación con la política y lo ideológico:

MA: Pero es que políticamente e ideológicamente te vas enamorando de la causa.

E: ¿Enamorando? ¿Cómo es eso?

MA: Es que, te explico. No te importa nada. No te importa familia no te importa nada. A vos te importa nada más que el triunfo y aquel sueño de todo lo que iba a pasar cuando triunfáramos (E.Ma. #1).

“No te importa nada más que el triunfo”, esta frase guarda en la narrativa de Malinche un juego entre tiempos: una anticipación del futuro en sacrificio del presente. De hecho, eso es posible leerlo al inicio de la tercera oración del fragmento: “es que, te explico. No te importa nada. No te importa familia, no te importa nada” (E.Ma. #2), donde la insistencia en la palabra *nada* expide al presente, situándolo en la periferia del interés. El centro, el principio de realidad inmediato se convierte paradójicamente en un imaginario: el triunfo de la Revolución. Así, la victoria del *Sandinismo* antepone el futuro a los años anteriores a la Ofensiva Final. El año 1978 está cargado de imágenes que están *por ser*, cargado de un porvenir que casi podía palpase.

Este porvenir se sustenta de una serie de ensoñaciones futuras, alimentadas generalmente por los dispositivos propagandísticos del FSLN y registradas subjetivamente por cada uno y una de sus militantes. En el caso de Malinche este registro es narrado en clave onírica:

El sueño era que íbamos a tener una vida mejor, que todos íbamos a ser iguales, que nadie iba a ser más que nadie. Que se les iba a dar tierra a los campesinos y todo, todo el legado político (E.Ma. #1).

La ensoñación de Malinche es atravesada por cualidades del pensamiento utópico. La idea de igualdad, que cala en la discordancia entre clases en la que había vivido, actúa como una solución del conflicto. Lo complejo de esta intención es la cualidad del *todo* que acompaña al sueño, ya que, el designio de totalidad plantea una nueva realidad sin conflicto, en la que no existiría la diferencia. Así la totalidad con la que Malinche caracteriza a su sueño revolucionario, habla de la constitución de una forma ideal, de una totalidad sin diferencia, una apuesta en donde se está jugando el todo o ¿la nada?

Dentro de la totalidad idealizadora con la que Malinche entiende el periodo antes de la Revolución, se encuentra algo que nombra como *mística revolucionaria*. Al determinarla, utiliza la siguiente descripción:

MA: Pero es que eran sueños, vos soñabas con todo lo lindo que ya iba a pasar y decías, no me importa esta causa, como te digo, no te importaba tu papa, no te importaba nada, como te digo, decíamos que íbamos hacia el sol naciente, el de la victoria. Eran aquellas ilusiones y aquel compromiso que teníamos todos, aquella ética, la mística que decíamos nosotros.

E: ¿Mística?

MA: Sí, la mística, que si vos no tenías zapatos yo me los quitaba y te los daba y te decía, lléveselos compa. Era esa entrega, esa mística sin compromiso, lindísimo. Así era, uno veía un compa que andaba en los hilachos y de inmediato le decíamos: tome compa mi pantalón, tome compa mis zapatos y ahí veíamos como conseguíamos después (E.Ma. #1).

Esta *mística revolucionaria* mueve la militancia en dos direcciones: la del sacrificio y la de la ética de lo posible. La primera apunta a un despojo de la propiedad individual en entrega total a un exterior, haciéndolo grandioso en sacrificio del yo. La segunda, permite materializar las ensoñaciones Sandinistas, hacer en acto palpable la posibilidad de un mañana de igualdad total, de solidaridad absoluta. Esta última condición vuelve, nuevamente, a crear su propia inconsistencia, al negar el conflicto de una solidaridad no absoluta. La entrega total de la militancia que describe el fragmento, más que desarrollarse por una ontología de la solidaridad totalizante, se encuentra determinada por razones coyunturales y construcciones de idealismo histórico. Lo problemático es que estas escenas se fijaran y cristalizarán en la memoria de Malinche como la imagen ideal del *Sandinismo*; considerando lo contingente de la escena y la *mística revolucionaria*, este ideal es una bomba de tiempo.

De tal manera el ideal es construido en Malinche mediante dos vías: las interpelaciones del dispositivo ideológico Sandinista, responsable de la promesa de camino un horizonte construido en un porvenir determinado, y la segunda, la resolución de ciertos conflictos propios de la historia de Malinche, en particular de su situación entre clases sociales, emergido en la humillación que como pobre recibe de la familia *Bravo*. Ambas imágenes sostenidas por el significante *Sandinismo*.

Lo cierto es que para ese momento, *la mística* cubría a todos los militantes, llevan su propia vida como herramienta de lucha. A continuación leeré hasta dónde es capaz de llegar esta militancia, guiado por la consigna que recuerda Malinche para este momento: *morir por la causa no es morir*.

#### *c.2.6. Morir por la causa no es morir*

En un apartado anterior señalé que en los periodos previos a la Ofensiva Final del *Sandinismo* los tiempos se habían traslapado. Retando la linealidad habitual de las cosas, el *Sandinismo* había tomado por asalto el presente, anteponiendo el futuro. Las consignas hablaban una y otra vez de los tiempos que vendrían, de la Nicaragua a construir. No obstante, mientras que estas propuestas propagandísticas hacían eco, la represión aumentaba cada día en las calles y los muertos se contaban por miles. Precisamente la muerte, era uno de los ejes incluidos en la propaganda de la que se encargaba Malinche, “entonces ahí les hablábamos de la lucha, de que los jóvenes se tenían que integrar, porque la dictadura estaba exterminándonos, que tomaran consciencia, y que si moríamos que eso no importaba, que otros nos iban a seguir” (E.Ma #1). Nuevamente el futuro hace entrada: “debíamos dejar un legado para nuestros hijos, porque si nosotros tal vez no íbamos a ver la patria liberada, nuestros hijos y familiares si lo iban a ver” (E.Ma. #1), permitiendo ahora, según la narrativa,

una eternalización de la vida posterior a la muerte. Este mecanismo temporal en el que el futuro se posiciona centralmente en relación a un periférico presente, es propicio al considerar el momento histórico en el que trabajaba. La muerte estaba a la vuelta de la esquina, los Sandinistas, incluida Malinche estaban en riesgo, pero el dolor se cubría de la mística revolucionaria:

Es que estaba esa consciencia, esa mística revolucionaria, de que si mi hijo murió, murió por la patria. Me acuerdo de una consigna que decía: porque morir por la patria, no es morir, es vivir, es sembrar para cosechar. Entonces esa convicción de que si un hijo tuyo había caído, vos estabas sembrando para esa causa, ibas a cosechar todos los logros, todo lo que traía la Revolución (E.Ma. #1).

La muerte empieza a desempeñar una labor de siembra, la sangre vertida abona el camino para la Revolución y sobre esta eternalización, llega la Ofensiva Final:

Entonces cuando entra la Ofensiva Final con las barricadas y toda la información, pues a pelear y a ver cómo ir ganando terreno, pero en el 79, se logra liberar todo, pero Managua no, Managua jamás lo íbamos a liberar, porque en Managua caen los cascos azules, caen desde Honduras y entonces nos dan la orden de que nos repleguemos que es el famoso repliegue a Masaya, entonces algunos nos resistíamos y decíamos, no, no, no, aquí vamos a morir (E.Ma. #1).

A pesar de ese deseo de permanencia que buscaba la muerte, la dirección del FSLN obliga a sus militantes al repliegue táctico, quedando en el camino compañeros y población civil que eran arrasados por bombas y tanquetas. Un lazo con la muerte acaba de anudarse en este momento y Malinche recuerda:

Entonces desde las 2 comienza la operación limpieza. Entonces pasaban por las casas revisándolas, así que el chiquillo que lo hallaban con cholladuras o algo, ahí mismo lo ponían y lo mataban, entonces la gente comienza a pegársenos. La gente no tenía

tácticas de guerra, así que en la noche, más o menos lo lográbamos, pero fue terrible. La fuerza aérea comienza a bombardear, entonces, por salvar gente (llanto), entonces por salvar a la población civil, uno venía y varios compas de los que cayeron, cayeron buscando como cubrir la población civil, porque eso era horroroso. Me acuerdo de una compañera mía del colegio, la “Inti”, este, me dice, apurate, jalando, y en lo que ella se quedó cayó un rocket, ahí quedó la Inti recuerdo, bajo un palo de Malinche (llanto) y fue terrible. Hubo mucha muerte civil, pero porque mucha población se nos pegó sin tener tácticas de guerra. Muchos compas murieron por ver cómo salvar a la gente (E.Ma. #1).

De tal forma, los “compas” caídos y la población civil, dejan su vida en camino a la victoria final. La ofensiva significa un anudamiento entre esas muertes y la conquista del ideal sandinista. Este anudamiento se revela mediante el llanto de Malinche, mismo que aparece en dos momentos únicos de la entrevista: el recuerdo de los caídos la victoria de la Revolución. La Ofensiva había triunfado y la Revolución Sandinista parecía materializarse.

### *c.2.7. La Revolución Sandinista como una patriarcal*

Los años que prosiguen a 1979, son años de construcción nacional. Conmovida y emocionada por lo que llama “creatividad nacional”, Malinche se suma como militante Sandinista en el entrenamiento de las milicias. “Yo era demasiado Sandinista” (E.Ma. #2), afirma, como símbolo de orgullo. En su imagen esto era evidente, la identificación tiene elementos exteriores que la denotan: “yo era de cargar siempre la boina y mi pañuelo rojinegro, que no podía faltar” (E.Ma. #2), asegura.

El ideal del *Sandinismo* que a meses del triunfo se erigía como alcanzado, comienza entonces a erosionarse. La variable género juega un papel preponderante en esta erosión. Malinche nota que la Revolución no trabaja igual para los hombres que para las mujeres, y

que estas últimas son consideradas como militantes de segunda clase; retorna la diferencia y la *rebeldía*, ahora en el contexto Sandinista:

Bueno, yo siempre he sido rebelde, entonces comienzo a ver esas inequidades, como la participación de las mujeres, como que te querían relegar, no no. Y ellos me hablaban de respeto, que no respetaba la vida de los héroes y mártires y le digo yo ¡no, no! A como expuso la vida usted, la expuse yo, como mujer no me vas a castigar y a sancionar, si la estás cagando, aceptalo. Comienzo a ver que no me gusta y entonces pido traslado y me trasladan con la seguridad del estado. Entonces empiezo a trabajar con la seguridad, pero lo mismo, ese trato (E.Ma. #1).

Intentando componer la situación, Malinche decide trasladarse de trabajo. De esta manera lograría evitar la institución militar que describe como altamente patriarcal, y libraría a la Revolución, como un todo, de los errores que cometían sus compañeros. En este paso que se da de la labor en las milicias, a la seguridad del estado, es posible señalar el trabajo de Malinche en persecución del enemigo de la Revolución. Conjeturo lo anterior debido a que las funciones que Malinche cumple en su nuevo trabajo tienen que ver con el señalamiento de elementos contrarrevolucionarios; de esta manera empieza su carrera en el espionaje y el control de los barrios mediante los Comités de la Revolución Sandinista. La tarea involucra a Malinche en la posibilidad de combatir a todos aquellos que estaban afectando la Revolución, depurando cada barrio hasta que nada obstruyera el trabajo del ideal Sandinista; “nos encargábamos de andar investigando, teníamos reductos donde gente de las comunidades nos avisaban lo que estaba pasando, entonces hacíamos procesos investigativos (risas), y metí presa a mi prima” (E.Ma. #2). La persecución y la demanda de perfeccionamiento para con la Revolución, se pone de manifiesto en las exigencias que los Comités de Defensa del *Sandinismo* hacían de los pobladores de cada cuadra; quien no cumpliera con los requisitos de la militancia, era sancionado, y aunque Malinche consideraba

que esto no era estratégico lo consideraba necesario ¿por qué? conjeturo que la respuesta a la pregunta está en función de que el espionaje y castigo, era lo que continuaba dando consistencia al ideal Sandinista tras mostrarse fisurado:

Toda la cuadra estaba organizada entonces ya el coordinador de los Comités de defensa Sandinista, más toda la junta directiva que había entonces decía: bueno fulano de tal vino a pedir una carta ¿Se la merece o no se la merece? Y unos decían que no porque faltó a la vigilancia revolucionaria entre otras cosas.

E: Si ¿Cómo buscando una militancia perfecta, no le parece? (E.Ma. #2).

En la depuración que realiza desde el aparato de inteligencia, Malinche no acaba por conservar el ideal Sandinista. Agrietado desde el día en que triunfó, el ideal sostenido por el *Sandinismo* “se ensucia” poco a poco a con las dinámicas políticas de la organización, agravando considerablemente la situación el patriarcado presente en la misma:

Supuestamente como uno era un Sandinista y combatiente histórico y de todo, entonces hacían los famosos comités de base, entonces yo siempre estaba cuestionando, cuestionando pero con el amor de siempre. Entonces me salgo de la seguridad del estado y me dicen: “te vamos a echar presa” ¡échemenen presa! Les digo, pero yo el sistema ya lo sentía como corrompido, corrupto y siempre desvalorizando lo que nosotros como mujeres habíamos hecho. Entonces a ver, cuénteme, comencemos a revisar los estatutos y todo el plan de gobierno a ver que decía, que la mujer en la patria, hasta en las canciones “la mujer y la patria...”, entonces decía yo ¿qué está pasando? Y cosas de compañeros que me indignó, que yo les decía, el hecho de que estés aquí, no significa que me vas a faltar el respeto, entonces según ellos, todas las mujeres que estaban en el ejército se metían con los jefes y eran prostitutas, ah no, te vas calmando le decía yo, yo estoy aquí para trabajar, no para buscar hombres ni nada y te vas calmando porque la misma capacidad que tenés vos como hombre la tengo yo como mujer, entonces renuncié (E.Ma. #1).



La renuncia a los aparatos de seguridad, llevan a Malinche de un lugar a otro en las cadenas de distribución de alimentos. La patria, que la conduce a pensar el lugar de la mujer, es traicionada por el patriarcado en las filas del *Sandinismo*. Así la decepción empieza a tomar fuerza en clave femenina, ya que la condición de mujer no era admitida dentro de los marcos del heroísmo Sandinista.

Similar a su infancia en la que el ser mujer estuvo cerca de impedirle la entrada al colegio, Malinche siente que existe en el *Sandinismo* una discriminación de género. El ideal que se había edificado teniendo como base el *Sandinismo* y su promesa de igualdad, acaba siendo una moldura de la violencia patriarcal que sufrió Malinche en su infancia. Esta herencia histórica, que se transporta desde su infancia hasta aquello que era considerada un amor ideal, la distancia de su consistencia como militante Sandinista, algo se había fracturado.

El *Sandinismo* iba acumulando fisuras en varias direcciones. En el sentido más amplio, el nacional, el servicio militar obligatorio y las consecutivas crisis económicas, desgastaban la relación de la población con el FSLN, mientras en la dimensión más subjetiva, Malinche sentía que el ideal defendido, no sólo la excluía por ser mujer, si no que no correspondía a lo esperado. En sus propias palabras, “el Frente estaba hincado” (E.Ma. #2).

En estas condiciones, *hincado*, el FSLN entra a las elecciones nacionales de 1990, en una relación ambigua con los resultados: la organización desea la victoria, pero en caso de obtenerla, no se cree en capacidad de asumir otro periodo de gobierno:

Con el noventa comenzamos a hacer las visitas a casas para ganar las elecciones con todito el plan de gobierno muy lindo si se hubiera cumplido verdad porque los planes de gobierno que se tenían eran preciosos con los campesinos, la integración de la

mujer, la integración de los niños y todo pero cuando se estaba en el gobierno era otra cosa, entonces para el 90 las elecciones el país está en crisis... comenzamos a trabajar para ganar las elecciones entre comillas, porque si nosotros hubiéramos ganado las elecciones en el 90 hubiera sido terrible para Nicaragua. Ya el frente estaba hincado, era algo insostenible todo lo que estaba pasando pero si se trabajó para ganarse el voto, estaba lo del servicio militar y la gente estaba muy resentida con lo del servicio militar (...) ya para el 90 aquellos operativos que se llevaban a los chavalos de las calles y los montaban y se los llevaban a las montañas, cuando nos plantearon lo del servicio militar se decía que si los papas eran adultos mayores ya grandecitos y que solo tenían un hijo que no se iban a mandar a la montaña que si la mama dependía solo de los muchachos no se iban a mandar a la montaña y de repente del 88 comienza de forma arbitraria a llevarse a los jóvenes (E.Ma. #2).

El ambiguo esfuerzo que se realiza para poder sacar adelante la tarea electoral no es suficiente. EL FSLN pierde ante el partido Unión Nacional Opositora, y en la derrota se acaba de quebrar una ilusión, que ya fisurada, aún se mantenía:

Ay nosotros llorábamos, parecía mentira nosotros agarrábamos esas boletas porque yo estaba en una junta y con lágrimas en los ojos veíamos y no podíamos creerlo y era uno y uno y uno voto del frente y uno uno uno uno pum uno del frente y entonces les decía que este era el voto de castigo y decían no que nos robaron y yo les decía que nos van a robar nada. Pero nosotros nos hacíamos la ilusión y decíamos: tal vez la otra junta, mirábamos y teníamos sectores que nosotros ya los teníamos caracterizados en la colonia que nosotros nunca hubiéramos perdido las elecciones (E.Ma. #2).

La derrota se coloca directamente sobre la vida de Malinche. La ilusión de no perder las elecciones, de inmediato empieza a modificar las interpretaciones sobre lo que sucedía. Si bien Malinche estaba consciente de que el triunfo no era posible aún antes de celebrarse las elecciones, al momento de contar los votos afirma que no podíamos creerlo (E.Ma. #2), como una declaración que duda de la consistencia de la realidad. Aparece una reacción que

niega lo que está sucediendo y Malinche no tiene elementos para leer que la Revolución ya no estaría más en el poder. Otro mecanismo aparece en defensa ante la derrota:

E: ¿Y qué pasa con usted digamos ante el resultado? siendo usted una sandinista enamorada además recibiendo privilegios, cierto reconocimiento y de pronto con una revolución que pierde

MA: Diciéndole a mis vecinos que los iba a balear así.

E: ¿Ah sí?

MA: Si porque entonces pasaban mis vecinos liberales y decían: hay hijueputa ya se nos les fue a la mierda todo, yo respondía, malditos ahora van a saber lo que es bueno, y no me jodas que te meto tres balazos, ¡claro! eso es lo que saben hacer ustedes Sandinistas. La cosa es que nos llama el presidente, nos llaman a toditos los del comité de secretaría, todo mundo parecía de moda con lentes oscuros por el llanto y nos decían: sigan llorando desgraciados. Lloramos toda la noche y amanecemos llorando por que decíamos que no podía ser lo que estaba pasando y con los liberales haciéndonos burla y también hubo gente que se mató cuando les decían hijueputas Sandinista se volaron machete, bueno llega el presidente y todo el mundo con lentes oscuros más bien que lastima que no tomamos foto (E.Ma. #2).

La violencia contra *el otro*, que en esta ocasión aparece como el opositor liberal, despierta entre algunos y algunas Sandinistas el mecanismo para asumir la pérdida. El vacío que dejaba la derrota no brindaba un lugar seguro para el resguardo del sueño Sandinista. Las totalidades utópicas que se habían cultivado desde la década de 1970, fraguaban ahora en medio de los “¡tome hijueputa!” que vociferaban los opositores victoriosos. Al declinarse el ideal en la derrota electoral, Malinche hablará de la muerte, inicialmente afirmando que “hubo gente que se mató cuando les decían hijueputas Sandinista se volaron machete” (E.Ma. #2). Esta reacción que Malinche describe, se confunde entre el homicidio y el suicidio, al hablar de gente que se mató volándose machete contra los otros, parece que se está volviendo a la posición de la muerte mártir Sandinista, nuevamente contra los opositores se pelea para

morir pero ahora ¿Morir es vivir? ¿Aún opera la consigna? A mí parecer, no. En esta ocasión, morir es morir.

Después de la victoria de Violeta Chamorro, el *Sandinismo* pasa a ser la periferia de un nuevo centro de poder liberal que en sus enunciaciones sobre Nicaragua, lleva una bandera antagónica al FSLN. Así, junto al *Sandinismo* sus militantes quedan al margen de la gloria política, de la participación estatal, de los altos cargos, de la construcción socialista; habían quedado además con una nominación columpiándose sin tener claro hacia dónde iría ¿Qué era ser nombrado por los demás como Sandinista? Ante sus ojos, impotente, Malinche observa cómo se desintegraban los sueños y construcciones del *Sandinismo*, en algo que describe como horroroso:

Y entonces comienza aquello horroroso y entonces eran aquellos pleitos y comenzaban las denuncias y demandas porque llegaron felices, encontraron llegaron los sapos de Miami a recuperar todo y desalojar, habían casas que eran utilizadas ahí para los niños, todo comienzan a regresárselo a sus dueños anteriores indemnizarlo (E.Ma. #2).

De esta forma la realidad nicaragüense se presenta a Malinche como ominosa e irreconocible. Su mirada registra la regresión hacia un lugar que parecía superado, se abre de nuevo la división entre clases, el ejercicio del poder de la burguesía, la mirada y tiranía de los *Bravo*, la marginalidad de los rebeldes, “todo comienzan a regresárselo a sus dueños” (E. Ma. #2 afirma Malinche. La hasta entonces Sandinista se sentía extraviada en su propio país, y no encontraba el ideal que desde hace casi 15 años había esculpido sus identificaciones, nombres y formas de presentarse ante los otros. El ideal se habría extraviado.

#### *c.2.8. Luto revolucionario*

Malinche pasa de las críticas, la decepción y el dolor por la derrota electoral, a afirmar que la Revolución Sandinista ha muerto:

E: Entonces los noventas son un escenario de debacle, de pérdida

MA: De pérdida, de luto de todo.

E: De luto ¿Siente usted que hay algo realmente que muere?

MA: Nosotros sentimos que en el momento que un gobierno derecha agarro este sentíamos que en ese momento que había muerto la Revolución. Pero gente que es estúpida así que ahora que coman ya sabes vos por qué tantas cosas tantas cosas que les dábamos, tantos privilegios que tenían y no fueron a votar, bueno ahora que coman M” y nosotros sentíamos que ya no valía la pena de porque seguir luchando (E.Ma. # 2).

El luto por la totalidad es literalmente expresado en la frase por Malinche: “fue un momento de pérdida, de luto de todo” (E.Ma. # 2), señalando una relación distinta el *Sandinismo* y su imagen. Ya no se encuentra Malinche en una posición de crítica, de mantenimiento, de depuración del ideal, ahora lo ha perdido. Se pasa aquí de la caída o la no correspondencia, a la pérdida. Este extravío mueve la consistencia de realidad para Malinche, que no tolera lo que hasta ahora ha estado sucediendo y lo experimenta en su cuerpo, creando imágenes de aplastamiento y expresando literalmente su lamento:

Para mí era súper doloroso verdad, con los trabajadores se tomaron las fábricas y todo, para mí en esa época yo sentí que el mundo se me venía encima y yo decía y todo lo que había peleado, la sangre que derramaron tanta gente decíamos para tener este gran retroceso, era terrible por que mira nosotros decíamos si van a devolver las fábricas y las propiedades del pueblo que indemnice a las personas y no, más bien indemnizaban a los otros, fue muy triste entonces la gente cayó (E.Ma. #2).

El dolor por el ideal extraviado, por el camino que ha sido clausurado, abre una constante en Malinche por la realidad. La Nicaragua tras el triunfo de la oposición se le

presenta como siniestra y ominosa, inaccesible para el sentido, se abre en esa nueva nación una especie de agujero que funciona como desagüe de la realidad inmediata; el aparataje ideológico tras el triunfo de Violeta no hace sentido en Malinche, quien además no encuentra el objeto que se ha extraviado, el *Sandinismo* ya no suena igual ¿dónde había ido el ideal?

La imposibilidad de darle un cuerpo a la pérdida del ideal Sandinista, que Malinche señala en un acontecimiento político y temporal -la pérdida electoral- pero no en un muerte ubicable con posibilidad de ritualizar, apunta a la muerte de un imaginario, a la amputación de una formación utópica en la que la propia subjetividad de Malinche había alojado identificaciones: “yo siempre con la boina roja y el pañuelo rojinegro y deseos: íbamos a tener una vida mejor, que todos íbamos a ser iguales, que nadie iba a ser más que nadie” (E.Ma. # 2). Esta muerte extravía el objeto que ya no está y con esta desaparición fluctúan una serie de significantes que nombraban a Malinche: el ser guerrillera, Sandinista, heroína, etc., todos condensados en un significante que ya no funcionan como antes, el del *Sandinismo*:

E: ¿Dónde está?

MA: ¿Dónde está? ¿Qué? ¿El ideal?

E: ¿Usted no tiene respuesta a esa pregunta?

MA: No, no le hayo respuesta es que yo siento que la revolución se perdió (E.Ma. #2).

La derrota del *Sandinismo* conduce a Malinche por una serie de dificultades en términos laborales. El país se ha vuelto un espacio hostil, irreconocible e inhabilitante en términos económicos para la familia de la entrevistada. Así, con la pérdida del *Sandinismo*, vienen también los fantasmas de la emigración, y en el año 1998 toma la decisión de dejar Nicaragua a pesar de afirmar que: “pensé que jamás me iría de Nicaragua” (E.Ma. #2).

### *c.2.9. Migración y traición: Malinche*

Habiendo salido de su país en el año 1998, la rebeldía se había agotado para Malinche como la estrategia de resolución a lo que acontecía. Contrario a esto, toma una decisión que aún hoy, al narrarla, la cuenta con lágrimas. La migración no era precisamente la salida que esperaba Malinche ante el declinamiento del ideal revolucionario, pero fue la única que se le presentó en un momento determinado. De esta manera narra la escena de su salida:

Y entonces le digo a mi mama que me voy a ir y ella me decía: no hija, mejor aquí, aunque sea frijoles o aunque sea salteado comemos, pero yo le dije que me iba a venir, entonces nos reunimos todos y con mi mami le dijimos a los chicos que me venía. ¡Ay esa madrugada! (llanto) la más chiquita tenía 10 años y me decía: “No te vayas mami, nosotros vamos a ir a vender a las calles no te preocupes, vendemos agua helada pero quedate con nosotros” pero yo quería algo mejor para ellos y entonces yo les dije que voy a volver que me voy a ir y les voy a mandar para que estudien y me decían: no mama no queremos estudiar te queremos a vos (E.Ma #2).

Aquí, el llanto vuelve a introducir la insuficiencia de la palabra ante lo que acontece. La migración parece llevar a Malinche a punto de quiebre con sigo misma, con el proyecto que había defendido y con sus hijos, a una suerte de traición en el desplazamiento que consideraba era necesario. En este movimiento de emigración, conjeturo una relación con el seudónimo elegido por la entrevista y su significación. Malinche, el seudónimo, corresponde a una figura histórica de la colonización mesoamericana que ha sido interpretada desde la hermenéutica popular como una figura de traición, al punto, que su nombre ha dado pie a adjetivos que denotan traición, tales como *malinchismo*. Al momento de referirse a su decisión de migrar, Malinche afirma:

Los chiquitos están más grandes, ya están unos para colegio y ahí yo comencé a vender hielo, vendía frescos, vendía fritanga, de todo le hice porque yo jamás en mi

vida yo me hubiera imaginado que saldría de mi país y yo decía que los que salían del país eran traicioneros porque estaban abandonando la lucha y todo yo decía que eran traicioneros son ratas (E.Ma. #2).

En esta posición de rata, de *traicionera*, llega Malinche a Costa Rica, dejando atrás a su familia y sus *compas*. Soportando malos tratos en las dos primeras experiencias laborales como empleada doméstica, Malinche siente que debe continuar en Costa Rica para lograr darles una “vida digna” a sus hijos en Nicaragua, construyendo una relación sacrificial para saldar la traición que había cometido tanto hacia ellos, como hacia Nicaragua.

La Revolución Sandinista tras el desplazamiento migratorio, queda de igual forma traicionada. Malinche no soporta el estar en una Nicaragua que le es ominosa, lejana al poder Sandinista y decide migrar. Aquí me es posible conjeturar que la construcción de pueblo y patria se edifican para Malinche a partir de la tesis Sandinista, y que el imaginario nicaragüense para ella estaba constituido por las ensoñaciones emergidas del ideal Sandinista. Al caer esta creación de pueblo y patria ¿qué le queda a Malinche? Una situación precaria en la economía familiar y la sensación de una muerte que le retornaba trastocando su realidad inmediata con un vértigo de ominosidad: “todo aquello era horrible” (E.Ma. # 2). La migración marca un distanciamiento en acto con lo que se había fundido subjetivamente en Malinche: La Nicaragua Sandinista.

Este distanciamiento, sin embargo, guarda restos de un ideal muerto. Mientras los malos tratos en las casas donde fungía como doméstica se daban, Malinche guardaba objetos que ponían en suspenso un posible retorno de lo *rebelde*, o al menos, la contención a lo que pasaba:

E: Y mientras esto pasaba ¿En que se sostenía?



MA: Yo creo que... yo oía mis canciones y todo

E: ¿Qué canciones?

MA: Yo escuchaba mis canciones, Mejía Godoy y mantenía mi banderita rojinegra

E: ¿Adónde?

MA: En el cuarto pegadita, si así pero como esos deseos de lucha no, impotencia decía yo: “tengo que aguantar” por que como te digo de repente una entre derechos y sobrevivir vos escoges sobrevivir.

La bandera *rojinegra* y las canciones, ambas literalidades Sandinistas, están presentes en el cuarto de Malinche. Ante el maltrato que llegaba de parte de su empleadora, un objeto revolucionario aparece como resto del ideal. La agresión y represión es ahora esquivada mediante estos dos objetos: la letra de la canción y la imagen de la bandera, colocadas en la narrativa como persistencia de lucha, como objetos de algo que aunque muerto para Malinche, continúa existiendo como medio de solución ante las amenazas cotidianas posteriores a la migración ¿habría un nuevo lugar para la rebeldía?

Cabe resaltar además la incursión, nuevamente, del significante *sobrevivir* –*vos escogés sobrevivir*- que en la diseminación textual de la narrativa de Malinche está asociada a su madre, aquella que había dejado todo para irse a Managua en búsqueda de una historia distinta a la que el campo nicaragüense le había ofrecido. El sobrevivir marcó en un inicio el impulso revolucionario para Malinche, fue esa la fuerza que la hizo luchar contra la violencia de su padre, que le permitió llegar hasta la Ofensiva Final y que en este caso, parece guiar la situación de explotación hacia otro lugar.

#### *c.2.10. “Sigo siendo rebelde”*

El significante *rebelde* ha implicado para Malinche un trazo biográfico transversal. Desde su infancia, en la que la rebeldía era la herramienta para sortear la violencia paterna,

hasta el encuentro en lazo social con los demás rebeldes conjuntados en el FSLN, esta condición ha posicionado la vida de Malinche ante la contingencia de los diversos momentos.

Posicionada por sí misma como una traicionera de la Revolución, de Nicaragua y de su familia, Malinche deja pasar los meses soportando la explotación que nunca había tolerado, hasta que en la radio escucha una reunión que acontecerá con motivo del día de la madre, una reunión exclusivamente para madres nicaragüenses. Esa radio, es la misma radio en la que sonaban las canciones de Mejía Godoy, era un canal literal y musical con Nicaragua. Sin dudar mucho, Malinche asiste a la actividad, dejando claro en la misma que Nicaragua andaba con ella:

Y yo iba ganándome todos los premios porque decían: “No dejen que pase la Malinche” porque decían: “un billete de Nicaragua” y yo aquí, decían “una canción de Nicaragua” y yo aquí, “un baile de folclor” y yo como sabía bailar folclor entonces pasaba y todo el mundo decía que no me dejaran pasar por que todos los premios me los estaba llevando y ya fue una tarde lindísima que nunca la vamos a olvidar. (E.Ma. #2)

Esta escena marca un punto de inflexión en la situación que vivía Malinche. Públicamente la entrevistada pone en escena que al tratarse de los objetos nicaragüenses, ella los carga todos, todos los premios eran para ella como reconocimiento. La hasta entonces traicionera de la Revolución, vuelve a un espacio nicaragüense legitimándose, ganándolo todo. Es esta reunión el punto de inicio de una nueva incursión de Malinche en la política, ahora, reflexionando sobre el papel de las mujeres migrantes.

Posterior a la reunión, queda entre un grupo de migrantes la idea de constituir una organización que les sirviera como soporte a ellas y estribo a otras migrantes que estaban por llegar. En este grupo, la mayoría son ex-militantes Sandinistas, y esta condición pone en

suspenseo el retorno de una cierta praxis política en Malinche y en las que ahora serían sus compañeras. El eje de discusión y acción será la migración, y el nuevo grupo se constituye además, trayendo una de las grandes críticas de Malinche a la Revolución Sandinista a la superficie: el tema de género. Así el grupo se ha consolidado hasta el día de hoy, teniendo una importante influencia en los conflictos por los derechos de las empleadas domésticas migrantes en el país.

Los objetos que guardaba Malinche, el folclor nicaragüense, la estrategia política, la lucha contra la injusticia, la reflexión feminista y migratoria, todos, elementos que emergen en la actualidad como la *vivance* del *Sandinismo*, como un fantasma que permite de alguna manera concatenar otra acción revolucionaria, como un resto que aún guarda algo de la promesa.

d. Síntesis de las deconstrucciones

Manuel se identifica con el *Sandinismo* “de forma accidental”. Esta contingencia de la que habla en su historia, sin embargo, ya tenía como previo el cuerpo, por la manera en que Manuel sentía la propaganda Sandinista al afirmar que esta lo escalofriaba. Participando accidentalmente en la Ofensiva Final de 1979, las identificaciones con el *Sandinismo* parecían estar elaborándose, y decide defender en las montañas a la Revolución Sandinista. Al hacerlo conjeturo que lo hace en la defensa de un *hijo*, que refiere tanto a su primogénito como a la Revolución naciente. El significante *Sandinismo* le permite a Manuel un movimiento de extimidad, en el cual le da un sentido otro a ciertas huellas de exclusión en su infancia.

Estando en las montañas la consistencia del *Sandinismo* y la imagen de un porvenir idealizado, empiezan a erosionarse, hasta que en 1990, Manuel percibe que la Revolución ha llegado a su final, y decepcionado, vuelve a la vida civil. Migra años después a Costa Rica, no sin llevar entre sus objetos particulares una foto de su juventud guerrillera, y de preguntar incesantemente por el paradero de la sangre, la sangre de los caídos por el *Sandinismo*.

Malinche por su parte nace en una indeterminación de clase: su padre es de una familia con dinero y su madre en extremo pobre. Esta situación la hace estar en una posición vulnerable ante *Los Bravo*, la familia de su padre que al visitarlos en su infancia, dejan en ella una marca de humillación. Por su habilidad en las letras, Malinche logra trazar una senda en los estudios, mediante los cuales conocerá posteriormente al *Sandinismo*. Desde niña ha sido llamada por todos como *rebelde*, y en esta en el FSLN encuentra un sentido colectivo para este significante. Con el *Sandinismo* Malinche intenta saldar la pregunta permanente por la indeterminación de clase en la que había nacido, pues la Nueva Nicaragua traerá la igualdad. El ideal con el que se identifica, el que representa el *Sandinismo*, se erosiona durante la década que va de 1980 a 1990, año en el que Malinche afirma que la Revolución ha muerto. Esta muerte la mueve en el lenguaje, ser *Sandinista*, ser nombrada como tal ya no será igual. Migra años después llevando dentro de sus maletas una *banderita rojinegra* y la idea de haber traicionado a la patria. Después de un par de años de estadía en Costa Rica, encuentra la rehabilitación del significante que desde niña la había marcado, el de *rebelde*, y conforma una organización en defensa de los derechos como migrantes de las mujeres nicaragüenses.

## 6. Discusión

Deconstruidas las historias de vida de Manuel y Malinche, dedicaré este apartado a la discusión en torno a las conjeturas surgidas durante ese segmento de análisis. Como discusión entenderé el encuentro entre las historias de vida (texto narrativo), las conjeturas emergidas en la deconstrucción y un trabajo teórico, confluyendo las tres en una serie de categorías analíticas.

Cabe advertir que en un inicio de la discusión y en algunos otros apartados de la misma, se hará una vuelta sobre el marco teórico, ahora poniendo en juego elementos conceptuales de los diversos ejes que fueron abordados. Específicamente construiré en un primer momento un argumento que parte desde la noción de sujeto que se maneja en la teoría psicoanalítica lacaniana, hasta la idea de lo social como no-todo, pasando sobre el tema de las identificaciones, el objeto a, y los significantes flotantes. Este argumento teórico me permite ir hilvanando con mayor precisión la aparición de las historias de vida en esta discusión, las cuales no pretenden ser exclusivamente una superficie de aplicación teórica, si no, también un lugar donde lo teórico sienta su margen, su límite. Lograr este cometido, es en mi consideración donde se gesta el pensar, el avance de las ideas y la inventiva académica.

El cometido de trabajar la experiencia de duelo sobre la Revolución Sandinista, podría derivar en la conclusión de que esta tesis se erige como una crítica a este proceso político, mismo que actualmente ocupa el gobierno nicaragüense. Ante esto quisiera advertir que:

1. La actual discusión genera un desplazamiento importante al momento de considerar al *Sandinismo* como un significante específico en la vida de dos exmilitantes y no necesariamente como el proyecto político que actualmente tiene desarrollo en Nicaragua. Al mutar entonces la “naturaleza” de la palabra, se abre un nuevo ámbito de análisis, que si bien toma como uno de sus hilos más importantes la historiografía,

trabaja particularmente desde las subjetividades, y la forma en que estas han vivido su relación con el *Sandinismo*.

2. Se realiza una crítica y una propuesta a la condición del *Sandinismo* como Significante-Amo y como proceso *utopizante*. En este sentido, insisto, debe considerarse la diferencia entre un Sandinismo engarzado a los procesos actuales en Nicaragua en el ámbito de la *real politik*, y un *Sandinismo* que he construido para esta investigación particular como signifiante y como imagen utópica.
3. Del punto 2 podría desprenderse una crítica que plantee el descuido del ámbito político en mi tesis, a lo que respondo con la apropiación que hace Rancière (2000) de este término, el cual entiende a partir del entrelazamiento de 3 procesos: el de la administración del poder, el de los procesos de emancipación, y el de la subjetivación política, como forma de generación de significantes específicos mediante los cuales se alcanza la representación. Es en este ámbito de la subjetivación política, que me permito anudar las diversas argumentaciones que encontrarán a lo largo de las próximas páginas.

a. El sujeto en falta y sus modos de solución: identificación y objeto a

Para la teoría psicoanalítica lacaniana la existencia del sujeto es posible debido a una negatividad, a una falta estructural. Esta concepción refuta las nociones esencialistas de una noción de sujeto consciente merced de su propia voluntad, “el sujeto no es una suerte de substratum psicológico que pueda ser reducido a su propia representación” (p.36) afirmará Stavrakakis (2014), y en cambio, introduce un resto, una falta nunca suturada que tiene efectos en su representación, su identificación, y elección de objeto. Por tanto, esta falta

encuentra su topo en el lenguaje, ya que al no poder ser representado en su totalidad, el sujeto habita entre un hiato estructural de dos significantes:

Lacan reafirma que el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto del conocimiento tal como es construido en la tradición de la filosofía, es decir, correspondiendo a la consciencia, sino el sujeto en tanto estructurado en torno a una división radical, la *Spaltung* freudiana (Stavrakakis 2014, p.37).

Así, el surgimiento del sujeto no está en función de su propia determinación, sino, en la incapacidad fundante de darse un nombre y una imagen, de una falta a la que acude una externalidad que tiene la función de nombrarlo y de darle una imagen; es en esta convocatoria a aquello externo que nombra y da soporte imaginario, que se efectuarían los procesos de identificación. En primer término, el soporte imaginario, es conceptualizado por Lacan (1959) como un proceso de alienación, y permite al sujeto concebir la idea de una totalidad con su propio cuerpo, tomando a un Otro como referente, pero esto no es permanente<sup>20</sup>. La posición alienada, encargada de solventar temporalmente la fragmentación del sujeto mediante la imagen especular prestada de un Otro, acaba tomando distancia del propio cuerpo del niño o la niña, rompiendo de esta manera la alienación al presentarse el “cuerpo prestado” como uno extraño. Este es un primer momento de fracaso identitario en el sujeto, un fracaso en el campo imaginario.

Habiendo fracasado la representación imaginaria alienante, la representación para el sujeto se abre en el espacio del lenguaje, lugar del registro simbólico. En este campo la identificación simbólica se establece a partir de las formas en las que el sujeto es enunciado

---

<sup>20</sup> De acuerdo a la clínica diferencial, la permanencia de la alienación en el infante tendría como consecuencia una estructura psicótica; debe prestarse atención a la crítica que realiza Allouch en *Perturbación en pernepsi* a esta idea.

por un Otro y del sentido que se dé a esta enunciación, es decir, el sujeto se encuentra en un lugar de interpretante de las palabras que llegan referidas a sí mismo. Lo anterior implica que el sujeto entre en el juego de las leyes del lenguaje, de sus normativas, de su ordenamiento, ya que de otra manera no le sería posible dotar de sentido la palabra proveniente del lugar del Otro. La nueva relación, ya no solo con la imagen, sino también con la palabra, permite al sujeto desarrollar una autoreferencia de sí mismo mediante su nombre, referencia que sin embargo, no está regulada totalmente por la voluntad del sujeto, sino que se encuentra atravesada por el lenguaje, por un Otro que la soporta. Al igual que con la identificación imaginaria, la identificación simbólica falla para el sujeto, pues en el campo del Otro, en el lenguaje, no existe una unidad que sirva para referirse totalmente al sí mismo. Al respecto dirá Žižek (1997):

Brevemente, por medio de la palabra, el sujeto finalmente se encuentra a sí mismo, viene a sí mismo, se postula a sí mismo como tal. El precio de ello sin embargo, es la irrecuperable pérdida de la autoidentidad del sujeto: el signo verbal que representa al sujeto, esto es, aquel en el que el sujeto se postula a sí mismo como autoidéntico, soporta la marca de una disonancia irreductible; nunca le “queda bien” a este al sujeto (p.43)

La propuesta del sujeto lacaniano, devenido de una falta estructural, no halla ni en el campo de lo imaginario, ni en el campo de lo simbólico, la solución a esta. Esta imposibilidad es trabajada por Le Gaufey (2013) en consideración de las propuestas de Lacan como la no-relación sexual, es decir, como aquella incompletud en el ser hablante que supera su relación con el sentido, que constituye *un hiatus*, una falla que es “condición de su funcionamiento” (p.146). Esta imposibilidad sin embargo, no es asumida por el sujeto como un final, si no, que siguiendo la idea de funcionamiento en Le Gaufey, la falla intentará hacerse con un



camino que le permita completarla. De esta intención se desprende la conceptualización del *objeto a*, culturalmente ofrecido al sujeto como causa de su deseo, y de las identificaciones, como formas de relación en la dimensión del Otro. La idea de *objeto a* funciona para objetivar la idea de una unidad de sujeto que es imposible desde la óptica lacaniana, y la identificación es el mecanismo que posibilita esa relación (Žižek, 1989).

Si el *objeto a* falla para el sujeto en su afán de completud<sup>21</sup>, es porque tiene una función paradójica, a saber, constituirse como motor del deseo del sujeto, pero volverse inasible, evanescente, nunca alcanzar la consecución final de ese deseo. Esta condición imposible del *objeto a*, se debe a que está en medio de dos lugares fracturados, el del sujeto y el del Otro que no les es soporte, pues tal como consideró Lacan (1959) *no hay Otro del Otro*. Esta falla Žižek (1997) la ubica como la dimensión más radical de la teoría lacaniana, y abre lugar para una serie de interrogantes de carácter socio-político. Al respecto dirá Stavrakakis (2014):

La noción de un sujeto en falta permite el despliegue de un abordaje psicoanalítico a nivel sociopolítico, de la realidad social, ya que la realidad social es el locus en el que el sujeto como falta persigue su completud ausente. No debemos quedarnos con la idea, empero, de que esta completud pueda ser reconstruida mediante la identificación en el nivel socio-simbólico, este nivel también está afectado por la falta. (p.67)

Esta afectación implica que no exista nunca una identidad como relación cerrada con una referencia propia, ya sea en el campo de lo imaginario o de lo simbólico, el Otro, traducido por Žižek al nivel socio-simbólico también está en falta. La imposibilidad de cierre implica que la identidad como una promesa de unidad fracase, abriendo lugar a una serie de

---

<sup>21</sup> Se utiliza el vocablo completud, en vez de completitud, es por respeto al neologismo lacaniano.

identificaciones parciales que continuarán en una lógica similar. Considero entonces, que los intentos fallidos de estas identificaciones -de ahí su carácter parcial- desplazarán constantemente al sujeto a nuevos sentidos sobre su propia referencia, asumiendo en distintos momentos de lo social, promesas de completud y totalidad que acaban resquebrajadas considerando la ontología negativa que le es propia al sujeto y al espacio socio-político. En este punto reside una de las argumentaciones centrales de mi discusión.

Las referencias sobre las cuales el sujeto se identifica, no atienden exclusivamente a una dimensión individual, sino a variantes de carácter histórico, de tesis políticas, de reelaboraciones de lo social, es decir, responden a injerencias contextuales. Por tanto el juego de identificaciones y sus consecuentes fracasos, constituyen un campo de lectura donde lo sociopolítico y la teoría psicoanalítica confluyen, dando como resultado un análisis que toma al sujeto lacaniano y analiza su relación con la época en la que se encuentra inmerso. Al respecto dirá Stavrakakis (2014) que:

El sujeto de la falta emerge debido al fracaso de todos estos intentos. Lo que entonces tenemos, si queremos ser precisos y exactos, no son identidades sino identificaciones, una serie de identificaciones fallidas o mejor aún un juego entre la identificación y su fracaso, un juego profundamente político (p. 55).

Partiendo de los principios teóricos hasta el momento expuestos, a saber, el sujeto lacaniano como un sujeto en necesidad de identificaciones imaginarias y simbólicas, por tanto atado al significante e inmerso en un contexto específico, retomaré a partir de este momento las narrativas de Manuel y Malinche, situándolas en la dinámica revolucionaria Sandinista.

b. La identificación con el *Sandinismo*: ideales y fracturas

Tomando en consideración la idea de que el campo simbólico e imaginario en el sujeto está en función de la época en la que este se encuentra inscrito, analizaré en los casos de Manuel y Malinche la dinámica de identificación con el *Sandinismo*. Para esto, trabajaré inicialmente la noción de los significantes vacíos y de su indeterminación, situando posteriormente las narrativas desde esta lógica.

#### b.1. Lo social como no-todo: la indeterminación de los significantes flotantes

Existe una tradición en la filosofía política según la cual lo social como proyecto acabado es imposible. Esta imposibilidad de cierre sitúa al conflicto en esta tradición como el motor de la constitución social, como el responsable de situar los elementos de la comunidad política en torno a un espacio no simbolizado y que se encuentra en constante disputa. En esta tradición es posible ubicar los trabajos de autores como Spinoza, Maquiavelo, Schmitt, Marx, Rancière, Derrida y más allá de la filosofía política, la reflexión freudiana sobre la comunidad, según la cual la construcción cultural está atravesada ineludiblemente por una dificultad que le impide su plenitud:

“Pero acaso llegaremos a familiarizarnos con la idea de que hay dificultades inherentes a la esencia de la cultura y que ningún ensayo de reforma podrá salvar [...] nos acecha el peligro de un estado que podríamos denominar ‘miseria psicológica de la masa’” (Freud 1913, p.112)

Actualmente los trabajos teóricos que se desarrollan desde la llamada Izquierda Lacaniana (ver nota en la página 05), han retomado la tradición de esta filosofía política del conflicto, aunándole las reflexiones hechas por Freud y Lacan. Dos de los más importantes representantes de esta nueva línea de pensamiento, Žižek (1989, 1999, 2014, 1992) y Laclau (2005) concluyen que lo social comporta un no-todo cuyo cierre es imposible. Para Žižek

(1999) lo social similar a la constitución del sujeto lacaniano, está fundado sobre un núcleo traumático, un espacio del campo de lo real que impide al discurso una simbolización total. Laclau (2005) por su parte trabaja este real de acuerdo con un exceso que cada tanto rompe el horizonte ideológico desmontando los sentidos que operaban con este.

En el caso particular de Laclau y Mouffe (1987), en el momento en que el exceso que le es propio a lo social rompe el cerco ideológico, se produce una variación importante en el campo simbólico. Esta variación detona las cadenas de significación de diversas materialidades textuales, dejándolas en suspenso para una nueva forma de significación posible. Trayendo a Lacan (1966) a esta reflexión, Laclau y Mouffe (1987) afirma que lo que se produce es una variación en los puntos de capitonaje del orden simbólico de la sociedad, permitiendo una resignificación de una serie de *significantes-Amos* como: patria, democracia, libertad, rebeldía, etc. A estos significantes que a partir de la tesis política se tornan como indeterminados, Laclau les llamará significantes flotantes:

Si aceptamos el carácter incompleto de toda formación discursiva y, al mismo tiempo, afirmamos el carácter relacional de toda identidad, en ese caso el carácter ambiguo del significante, su no fijación a ningún significado, sólo puede existir en la medida en que hay proliferación de significados. No es la pobreza de significados, sino al contrario, la polisemia, la que desarticula una estructura discursiva. La práctica de la articulación consiste, por lo tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido (Laclau y Mouffe, 1987, p.154).

Siguiendo esta argumentación, puedo afirmar que la Revolución Sandinista abrió desde el año 1970 en Nicaragua, una *proliferación de significados* (Laclau y Mouffe, 1987) debatiendo el sentido común de la ideología Somocista e inscribiendo en el discurso nuevos

litorales con los que los sujetos podían identificarse. Esto es afirmado por Manuel, quien recordaba que:

Porque yo sentía, sentíamos la necesidad de ser liberados, de querer botar, porque diay, en los mítines que hacían ellos, yo lograba oír tal vez que decían: ¡El Frente Sandinista que la guardia tiene que caer!, que el Frente, que aquí, que allá, pero es que, en el fondo yo oía esas palabras pero algunas me llegaban así [se señala el corazón] (E.M#2).

En una línea similar, Malinche hablaba del *Sandinismo* en los siguientes términos:

Ya estaba el movimiento desde el 72, 74, pero va cogiendo auge para el 76, 78, ya ya. Masaya, yo vivía en Masaya, entonces Masaya era una ciudad combativa. Entonces los profesores que tenía, recuerdo, Sebastián Escobar, y el hermano eran profesores guía de nosotros. Así que como que comienzan a hablar y hacernos consciencia de todita la situación que estaba viviendo el país (E.Ma. #2).

Ambos fragmentos permiten señalar las nuevas formas de identificación que surgían en el periodo de indeterminación política nicaragüense de los años setenta. Este espacio ampliado de significaciones fue posible como consecuencia de la exclusión del sentido común somocista, es decir, operaba en medio del conflicto, una deconstrucción ejercida por los Sandinistas de acuerdo con una praxis que buscaba nuevas formas de representación e identificación. Este ejercicio que suele acontecer en periodos previos a una revolución social, Pavón-Cuellar (2014) lo entiende como de *des-identificación con el discurso del Amo*, y es el que permite la emergencia de nuevas identificaciones, “las nuevas identificaciones pueden consolidarse sólo porque hay antes una des-identificación que la permite, es un espacio de creación” (p.165) En este proceso de *desidentificación-identificación* es a su vez donde surgen los operadores ideológicos Sandinistas que empiezan a enunciar el nuevo sentido

mediante sus consignas: “¿Cuál es la consigna? FSLN”, “En el corazón de la montaña enterraremos al enemigo”, “Patria libre o morir”.

Esta delimitación del conflicto Sandinismo-Somocismo en el espacio discursivo, podría derivar en la siguiente conclusión: la Revolución Sandinista trabaja la política de las identificaciones de acuerdo con la capacidad de interpelar sujetos. Esta sentencia debe leerse con cuidado, pues de ella puede desprenderse como conclusión que la relación identificatoria parte de una lógica mecanicista, en la que se ofrece una forma de representación específica y los sujetos llegan a ella como respuesta. En un matiz de lo anterior, encuentro que entre el sujeto y su identificación con imágenes o significantes específicos, opera también el caso por caso, la historia, las determinaciones subjetivas, como una forma de lo que Lacan denominó *extimidad*, un recorrido en la banda de Moebius, en el que el “afuera político” y el “adentro subjetivo” no encuentran esa delimitación de ámbito típica, más bien, se permea uno al otro, lo político se convierte en lo más íntimo, y lo íntimo en lo más político. Así leo que el transcurrir identificatorio para Malinche y para Manuel, recorre caminos distintos, ligados a su propia historia y a actos inesperados para sí mismos.

En el caso de Manuel, *el hijo de casa*, el niño errante en Managua, su encuentro con el *Sandinismo* está en función de la igualdad que deseaba como reparadora de las escenas de su infancia. Cansado de estar excluido de los círculos de filiación en los que había estado hasta su temprana juventud, el *Sandinismo* le brinda a Manuel la idea de que todos podemos ser iguales ante una mirada específica representada por la Revolución. Así el *Sandinismo* empieza a operar para Manuel, como el espacio de solución a las formas de exclusión que había vivido hasta entonces. La Revolución se posiciona además como un lugar de mirada, que demanda a Manuel una serie de responsabilidades específicas: el andar en la montaña,

hacer caso omiso del cansancio, luchar por el futuro, etc. Esta idea lo conduce en el año 1978, año de la primera ofensiva nacional del FSLN, a irse tras unos guerrilleros *sin saber bien lo que hacía*. Este acto, cuya significación Manuel construirá tiempo después, lo sitúa como Sandinista y funda para el joven su lugar como militante, a pesar de que este afirme que dicha militancia fue por accidente.

Malinche por su parte trae a las letras y el significante *rebeldía* desde su infancia hasta su inicio como militante Sandinista. Además, será el *Sandinismo* quien dé respuesta a su pregunta por la indeterminación de clases en la que le había tocado nacer; si el problema era que existían ricos y pobres, entonces, la igualdad era la respuesta propicia, y esta la encarnaba el *Sandinismo*. Es de esta forma que Malinche encuentra un espacio de identificación, trazando nuevos bordes para su imagen y su nombre, ambos al lado del FSLN.

## b.2. Guerrillero y rebelde, *identificaciones simbólicas*

Ser nombrada como Sandinista para Malinche, será un distintivo en el lenguaje desde el cual habitar lo que presenta ante los otros, su *rebeldía*. Esta *rebeldía*, la había acompañado de larga data, como un operador diferencial con sus hermanas, y como una forma de sobrevivencia ante la violencia de su padre. Impregnado durante su adolescencia, el significante le permite finalmente el acceso a un conjunto y una identificación, Malinche había llegado como *rebeldes* al lugar en el que estaban los rebeldes, los Sandinistas. En el caso de Manuel, el nombre que inscribe su identificación es el de *guerrillero*, más cercano al combate directo y a la defensa de lo que construirá narrativamente como su *propio hijo*, al confundir la Revolución con su primogénito. Así dirá que ser guerrillero es defender el futuro para su hijo, defender a su hijo, y esta función le brinda como plus el ser observado héroe ante otros, él, que hasta entonces había sido un excluido entre los excluidos.

### b.3 El *Sandinismo* como Significante-Amo

Ambas inscripciones en el lenguaje, *rebelde* y *guerrillero*, funcionan como insignias que adquieren sentido a partir del significante *Sandinismo*. De tal manera la construcción de estas identificaciones en Malinche y Manuel son sostenidas por un Otro, que afirmo a pesar de comprender su lugar como función y no como encarnación de ninguna figura en particular, como emergido en este caso de una coyuntura específica. Siguiendo esta afirmación propongo considerar al *Sandinismo* como aquel Significante-Amo que se desprende del lugar Otro que la Revolución Sandinista ocupó en Nicaragua durante las décadas que van de 1970 a 1990. El argumento para trabajar al *Sandinismo* desde este lugar es como sigue:

1. Ante la crisis política en Nicaragua, potenciada desde el año 1972, se vive un escenario *de indeterminación simbólica* en la que muchos significantes suspenden sus significaciones habituales y quedan en suspenso.
2. Desde la década del sesenta, surge el Frente Sandinista de Liberación Nacional como alternativa a la crisis provocada por el gobierno de Anastasio Somoza. Esta organización de carácter político militar, intentará desde ese momento disputar la hegemonía discursiva al oficialismo y tomar el poder.
3. Posteriormente al año 1972 dentro de la juventud nicaragüense, el FSLN empieza a funcionar como un espacio de identificación. El ser guerrillero era valorado socialmente y la juventud tomaba la palabra de la agrupación, como una posible verdad ante la crisis.
4. El FSLN genera una situación de retorno y origen, al afirmar que cumplirán lo que había quedado históricamente pendiente a principios del siglo XX tras la invasión



estadounidense a Nicaragua, trayendo de vuelta la figura de Sandino de carga altamente paternal.

5. Basado en todo lo anterior, es posible señalar al FSLN y su representación global del *Sandinismo*, como el lugar portador y generador de los sentidos en relación con el espacio de guerra que vivió Nicaragua durante los años señalados. Si considero junto a Lacan (1966) que la figura del Otro es la figura que cumple la función de constituir la palabra, de encarnar la ley, de ser el dador de los ideales del yo, entonces encuentro en la narrativa de Manuel y Malinche que ese lugar es tomando en el momento específico del conflicto nicaragüense, por la Revolución Sandinista y que en consecuencia, se desprende de ese lugar una función de Significante-Amo que es tomada por el significante *Sandinismo*.

Los dos significantes que trazan la identificación de Manuel y Malinche durante el periodo revolucionario, sólo tienen razón de ser de acuerdo con un circuito específico de significado, es decir, son identificaciones necesariamente ligadas con un sentido deparado por el *Sandinismo*. Lo complejo de este ligamen es lo que sucede cuando el campo del Otro cae, lo que hace considerar de inmediato la problemática de que una Revolución se sostenga en esa posición. Ya volveré sobre esto, pero antes es necesario pensar la relación de Manuel y Malinche con otra identificación, ahora la imaginaria.

#### b.4. “Todos seríamos iguales”, *identificación imaginaria*

La identificación imaginaria se juega en función de la unidad especular con el que el sujeto ficciona su propia imagen ante los otros. Lacan (1953) planteará la noción de identificación imaginaria desde muy temprano en su obra, al trabajar el tema de la alienación y la del Estadio del Espejo. Más adelante precisará ambas categorías con el concepto de Yo

ideal, es decir, de aquella imagen en la que el sujeto se identifica, siempre en relación con un otro. Volviendo a los casos, quisiera situar en la constitución del Yo ideal de cada uno durante el periodo revolucionario, una constitución que pasa de la apertura provocada por la agitación social, al cierre de esta grieta gracias a la producción de un nuevo sentido totalizante.

Leyendo la narrativa de Malinche, es posible conjeturar que su identificación imaginaria con el *Sandinismo* está engarzada a dos imágenes: la primera relacionada a un horizonte de igualdad y la otra a la imagen del ser guerrillera. En relación con la primera, me es posible considerar que la idea de igualdad promovida por la propaganda Sandinista, fue relacionada imaginariamente en Malinche con una solución a la gran incógnita de clases que había cargado desde su infancia; en un momento de la primera entrevista Malinche afirma que el *enamoramiento Sandinista* tenía que ver con un futuro en el que “todo sería igual para todos” (E.Ma #1), solucionando con esto la idea de diferencia entre su familia y *los Bravo*. Por otra parte, encuentro una identificación por la imagen del *ser guerrillera* en la que Malinche alude a una permanencia temporal afirmando “siempre con el pañuelo rojinegro, siempre” (E.Ma #1) como un distintivo a nivel estético que marcaba una insignia trascendental de su adherencia y condición como guerrillera. Si se cotejan las dos conjeturas de identificación, es posible realizar un pasaje en el que el uniforme guerrillero, el pañuelo sandinista, y demás insignias de militancia, dan un soporte a la idea de futuro que se alojaba en la promesa Sandinista:

El sueño era que íbamos a tener una vida mejor, que todos íbamos a ser iguales, que nadie iba a ser más que nadie. Que se les iba a dar tierra a los campesinos y todo, todo el legado político, que íbamos a vencer al enemigo. Y que debíamos dejar un legado para nuestros hijos, porque si nosotros tal vez no íbamos a ver la patria liberada, nuestros hijos y familiares si lo iban a ver, mirá hasta se me para el chagüite, luego

nos tirábamos por la malla. Eran sueños, vos soñabas con todo lo lindo que ya iba a pasar y decías, no me importa esta causa, como te digo, no te importaba tu papa, no te importaba nada, como te digo, decíamos que íbamos hacia el sol naciente, el de la victoria. (E.Ma. #1).

Manuel comparte a Malinche en la construcción de un porvenir de sin diferencia, construido sobre la retórica de la utopía Sandinista. Para este combatiente el futuro sería la igualdad, en oposición a la marginación que había sufrido desde niño. “Todos seríamos iguales” (E.M. #1), afirma literalmente igual que Malinche, totalizando en su imaginario cualquier escenario posterior a la victoria del *Sandinismo*. Esto deriva en una construcción sobre su propia imagen: el uniforme, las botas, las ensoñaciones de los pueblos recibéndolo como héroe acaban, por cubrir el cuerpo de Manuel con una imagen guerrillera que aún conserva en una fotografía colgando en la sala de su casa. Aquí se evidencia la producción de *Yo ideal* de Manuel ante la demanda Sandinista de combatir al enemigo y construir la nueva Nicaragua:

Sentimos entonces pues, un alivio, creímos en lo que nos habían dicho, en su mitin cuando decían, mirá: El FSLN va a hacer esto, va a hacer lo otro, va a ser mejoría, donde el pueblo tenga oportunidad de expresar, de leer, de opinar, que todos seamos iguales, que no haya desigualdad, ni ricos ni pobres, que tengamos estudio, hospitales, eso es lo que nosotros, diay claro, podía haber tenido yo 10, 11 años, en todo ese proceso vine yo escuchando la clandestinidad en las esquinas y dijimos, muy bien, vamos a hacer eso, vamos a luchar contra el Somocismo (E.M. #2).

#### b.5. De la identificación imaginaria subjetiva a la *utopización Sandinista*

Conjuntando ambos casos podría afirmar que es posible leer una teleología Sandinista que habita la instancia imaginaria de Malinche y Manuel, una idea de futuro como consecución de una totalidad igualitaria, sin fractura, y con una meta específica, es decir, una

producción de utopía. Esta utopía es la responsable del cierre de sentido que se había abierto como consecuencia de la coyuntura política nicaragüense; considero que si bien el conflicto civil derivó en la suspensión de ciertos significantes, y la apertura de otros, la imaginarización Sandinista los limitó e inscribió en una nueva construcción del sentido, que antes de tener un soporte simbólico, adquiere viabilidad en el registro imaginario. A su vez, esta nueva construcción se particulariza en el sustrato narcisista con la que cada caso construye su imagen como guerrillero en Manuel y guerrillera en Malinche, recordando el movimiento Moebius destacado en el apartado *Lo social como no-todo: la indeterminación de los significantes flotantes*.

En la idea de porvenir cerrado y totalizante que es imaginado por Malinche y Manuel, opera una defensa *narcisista de carácter social y subjetiva*, que se erige en primer término como mecanismo ante las miles de muertes y el estado de violencia en el que vivía Nicaragua, pero a su vez, salda la historia de desigualdad que ambos habían vivido desde su infancia. El escenario de devastación y lo frágil de la vida durante el conflicto, da un salto hacia el futuro, la tierra prometida llegará pronto, y por ella vale la pena cargar los muertos que se deban cargar, entregar a la nueva patria alojada en la fantasía de los guerrilleros, cuántas vidas sean necesarias. Por su parte la identificación con el ser guerrillero, el pañuelo rojinegro y la importancia de accesorios como los fusiles de asalto, potencian la figura del combatiente y la cubren de reconocimiento, permitiendo la asunción del conflicto de acuerdo con una valoración imaginaria de sus elementos. En ambos casos, la ficción imaginaria opera como verdad para los sujetos, la tierra prometida por las consignas Sandinistas adquiere más principio de realidad, que la realidad inmediata. Se genera junto al Significante-Amo *Sandinismo*, una idealización/imaginarización en clave utópica.

Lo complicado con esta imaginarización de la utopía, de esta *tierra prometida* que se espera tras el triunfo revolucionario, es que es una ficción, una imagen sin capacidad de operar simbólicamente debido a que su consistencia unitaria no puede sostenerse en lo inacabado del lenguaje, en la ejecución política. Tal como afirma Talmon (1971):

La paradójica trágica del utopismo ha sido que en lugar de traer, como se nos prometió, un sistema de estabilidad final y permanente, dio origen a la inquietud abierta, y en lugar de la reconciliación entre la libertad humana y la cohesión social, trajo la coerción.

En esta aporía constituyente de lo utópico, anidan las identificaciones imaginarias de Malinche y Manuel. Encuentro además el cierre de la potencia revolucionaria del *Sandinismo*, que construye sobre la indeterminación de la que había surgido una utopización, un cierre imaginario. En la lucha por el sentido común, el *Sandinismo* había reconstruido un sentido propio, y este interpelaba a los sujetos ahora de forma ideológica. Dos argumentos sostienen esta idea:

1. El nuevo Significante-Amo que se disponía a reordenar la confusión simbólica que existía, el *Sandinismo*, se encuentra en este momento tal como lo afirma Pavón Cuellar (2012) “del lado de los ideales, de los semblantes, en definitiva de un nuevo sentido coercitivo” (p.164).
2. Por otra parte aparece la producción de imágenes de cierre, ligadas a las construcciones clásicas de la utopía (Ricoeur, 2001). Estas imaginarizaciones funcionaban como semblante del porvenir, conquistando de esa manera los imaginarios del futuro, con un dibujo que se complicaría al momento de ser trazado, pues la totalidad de representaban estas imágenes era inasible. Había sucedido lo

inevitable “la conciencia de lo imaginario se había impuesto como la realidad compartida de una ideología hegemónica” (Pavón-Cuellar, p. 122).

Asumiendo que los sujetos implicados en este mecanismo de *utopización*, viven sus especularidades y nombres a partir de identificaciones simbólicas e imaginarias, cabe preguntarse por la manera en que sufren las fracturas y lo inacabado de estas, siguiendo la afirmación de Manuel de que “al final del camino no hay luz (E.M #3)”. Quisiera enrumbarme hacia esta pregunta no sin antes tener un piso hipotético, según el cual el objeto que produjo el *Sandinismo* como significante de cierre ideológico debió mutar históricamente, esto es, operar de formas distinta de acuerdo con los tiempos de la política. El fallo en esta mutación, considero, conduce a una inevitable caída de la *utopización* del *Sandinismo*.

Esta inevitabilidad de que un objeto idealizado necesariamente caiga por su función utopizante, la hallo en Laclau (2014) cuando advierte que el “objeto particular que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico será deformado como resultado de esta función encarnante” (p.28). Propongo que en esta deformación de objeto que Laclau eleva a condición formal de lo político, existe necesariamente un duelo.

Tal como he expuesto hasta ahora, el engarzamiento de Manuel y Malinche con el *Sandinismo* puede entender a partir del mecanismo de identificación. Esta afirmación me condujo inevitablemente a la reflexión sobre el ideal, bifurcando con Lacan (1953-1954) en el ideal del yo y el Yo ideal. La condición como Significante-Amo del *Sandinismo*, y su producción de cierre a partir de un proceso de idealización/imaginarización utópica, se ubicó si seguimos la narrativa de Malinche y Manuel en una posición idealizada, fundamentada no sólo en la producción política ideológica del FSLN, sino también en la posición interpretante

de cada caso, así como en una noción de origen sostenida por la figura de Sandino aún previa al significante *Sandinismo*. Este origen puede leerse en las narrativas de Malinche y Manuel, cuando ambos afirman tras la caída del ideal Sandinista que hay un punto original que no es representado por el FSLN y que guarda la promesa de una nueva Nicaragua; al respecto señala Laclau:

Algo es originario en la medida en que no requiere ir fuera de sí mismo para encontrar el fundamento que lo constituye como tal; es autotransparente en la medida en que sus dimensiones internas están entre sí en una relación de estricta solidaridad; y está cerrado en sí mismo en la medida en que el conjunto de sus efectos puede ser determinado sin necesidad de ir más allá del sentido originario (Laclau 2014, p. 27).

Sobre este punto de retorno a lo originario iré hacia el final de este apartado. Por ahora, me interesa construir un espacio comparativo entre la imaginarización del porvenir en los sujetos entrevistados y lo sucedido tras el triunfo, pensando de esta forma los límites de la construcción utópica, el *objeto a* como resultado de esta construcción y la pérdida de este objeto.

La introyección de la utopización Sandinista la he trabajado a partir del mecanismo de la identificación, quisiera ahora ir sobre la presencia de un objeto que relaciona el lugar del sujeto, con su deseo y con el lugar del Otro, un objeto que se adquiere precisamente por identificación, pero que juega una labor ambigua, el de permitir el desear pero nunca completarse, este objeto, es *el objeto a*.

Tal como afirmé anteriormente, el sujeto desde la propuesta teórica en Lacan (1962) está conformado por una falta estructural, que no halla ni en el registro de lo imaginario, ni en el de lo simbólico, una solución a esta. Esta hiancia no es asumida sin embargo, como destino final, si no, que establece estructuralmente objetos cuyos semblantes permiten

considerar que la falta puede ser resuelta. De esta intención objetual se desprende el *objeto a*, que es culturalmente ofrecido al sujeto como causa de su deseo, pero a su vez como el encargado de objetivar la idea en el sujeto, de la recuperación de una unidad que es imposible. Operación similar ocurre en el ámbito de la ideología, cuando se ofrece como horizonte y cierre de lo social, pesar de que como ya he mencionado, lo social es ontológicamente un desacuerdo y un no-cierre (Rancière, 1996, Laclau, 2014). Los *objetos a* son variados, y aparecen de acuerdo con Lacan (1961) como parcialidades en la voz, la escritura, la mirada, el cuerpo, etc., estableciendo en el sujeto un juego sin cierre, en el que este desea obtenerlos sin lograr nunca su consecución. En el caso particular de Malinche y Manuel, me gustaría precisar el paso que dan de la construcción utópica, hacia un *objeto a* particular.

#### b.6. Construcción de los objetos: el *hijo y lo rojinegro*

Manuel aborda narrativamente el *Sandinismo* confundiéndola constantemente con un hijo. Dirá en más de una ocasión que la Revolución es como un hijo que va creciendo, y en el primer año de la construcción de la nueva Nicaragua, estando él en las montañas, afirma que “yo estaba luchando porque me parieran un hijo” (E.M. #2). Lo observa crecer, lo defiende y pelea por él en las montañas, y este hijo a su vez lo mira a él como guerrillero, como un héroe nacional, como la estampa que aún conserva en su casa en forma de fotografía. Así, la utopía Sandinista se condensa en este objeto exterior, mismo que le permite el anclaje identificadorio entre su particularidad y la Revolución como un Otro. La construcción del hijo en la narrativa de Manuel, es la construcción de un objeto de deseo con una forma particular de relación, en la que se encuentra constantemente mirado. Mirado al luchar por la Revolución en las montañas, mirado al portar su estampa guerrillera, mirado tal como el mismo lo dispone al momento de colocar su fotografía en la casa de habitación. En la



construcción del objeto hijo en Manuel, considero que existe una parcialidad objetual de la mirada, que delinea un objeto a.

Malinche por su parte construye como objeto los colores *rojinegros* puestos sobre banderas o pañuelos. “Yo era demasiado Sandinista, siempre con el pañuelo rojinegro” (E.Ma. #1) afirma, y volverá a recordar un objeto similar al pañuelo posteriormente, cuando estando en condición de migrante guarda como amuleto una banderita *rojinegra* colgada en el cuarto en que vivía al ser empleada doméstica. Para Malinche, estos colores guardan el sentido de la Revolución, y funcionan además como indicadores de su posición política, son una insignia distintiva que apelan a una condición identitaria. Los objetos sobre los que estos colores son impregnados, presentan la condición de ser mirados; el pañuelo rojinegro era definitivamente el objeto símbolo de la distinción de los jóvenes Sandinistas, y en lo íntimo de su cuarto como empleada doméstica, años después, Malinche conserva ese objeto de distinción, para entonces, un tanto descolocado de su función original y más cercano a una condición protectora. El *rojinegro* como conjunto de color, variaba para la exguerrillera cualquier superficie que lo contuviera, resaltándolo como un objeto representante del *Sandinismo*, de su condición como militante de este lugar del Otro, y como distintivo ante la mirada externa, lo *rojinegro* es, tal como ella misma lo expresa, el color que objetiviza el ser “demasiado Sandinista” (E.Ma. #1).

En ambos casos, los objetos construidos son los responsables de condensar la utopización *Sandinista*. El *hijo* en el caso de Manuel y el pañuelo *rojinegro* en el caso de Malinche, funcionan como un objeto intermediario entre el lugar del Otro, delimitado en este punto por la Revolución, y su condición como sujetos como militantes, esto, en periodos previos al triunfo a la Ofensiva Final y aún años posteriores a esta ¿Qué sucedió luego?

c. Un duelo por la Revolución Sandinista

El triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional sobre las fuerzas Somocistas, se dio el 19 de julio de 1979 en medio de una algarabía nacional. Malinche describió ese momento de la siguiente manera:

Cuando entra uno a mirar todo un pueblo volcado, porque es todo el pueblo el que estaba ahí. Y decían: ¡vienen los muchachos! Y todos botaban babas por uno. Todos los que no habían peleado. Mirar aquella plaza tan llena y todo. Mirar todo eso, de repente te quedas como ¿será cierto? ¿Estaremos soñando? (E.Ma #2).

La condición de haber obtenido lo que se buscaba, posiciona al 19 de julio como una fecha imprescindible para pensar la Revolución. Es la marca histórica del triunfo *Sandinista*, de la consecución de la utopía, de lo que he venido trabajando como *utopización del Sandinismo*. Claro está que la consecución de un futuro como el imaginado no podría lograrse en un día, pero lo cierto es que a nivel de la subjetivación de los militantes Sandinistas, al menos de los dos entrevistados en esta investigación, el 19 de julio de 1979 se inscribe como la creencia palpable de que lo que se había propuesto, se había alcanzado.

Podría afirmar que el 19 de julio tiene como consecuencia en Malinche y Manuel la no-distinción entre el *objeto a* y su adquisición, lo que trae como consecuencia, según Lacan (1961) la conquista de un *horizonte imaginario*. Las complicaciones con esta conquista son numerosas; la primera, que al consolidarse históricamente la no distinción entre la cusa de deseo y el sujeto, este asume el momento como una verdad, cristalizando la posibilidad del alcance, en este caso, de la *utopización del Sandinismo*, y encapsulándola en una fecha particular. Algo así como el 19 de julio se logró, y luego, ya nada de fue como entonces. La segunda, el hecho de que la inconsistencia ontológica de la utopía, para efectos de esta

investigación, la *Sandinista*, no logró sostener este trozo de historia que se erige como la conquista del objeto de deseo, por lo que tiempo después del 19 de julio surgiría la inevitable pregunta de *¿Dónde quedó aquel tiempo?*, como planteaba Malinche, y yo agregaría otra *¿qué pasó con los objetos alcanzados?* Conjeturo que ambas cosas, objetos y tiempo, quedaron justamente ahí donde se vivieron como un destello, como el supuesto alcance lo imaginado.

La totalidad con la que el *Sandinismo* se edifica como utopía, y opera como Significante-Amo, construye aporéticamente su propia caída. Esta caída se da en los sujetos entrevistados de diversas formas. En el caso de Malinche la caída empieza a mostrarse mediante diversos signos de decepción: los favoritismos, el incumplimiento de la normativa revolucionaria, el trato a las mujeres y demás factores que empiezan a desdibujar lo brillante de los colores rojinegros. Manuel, cansado de combatir en las montañas, afirma que lo que había imaginado no correspondía ni de cerca con lo prometido “nos habíamos metido en un zapato y no podíamos salir” (E.M #2) afirma, y ve como ante sus ojos la derrota revolucionaria empieza a hacerse evidente alcanzando el inicio de la década de 1990.

A estos factores propios de la historia particular de cada uno, se les sumaba el asedio constante de intereses internacionales en Nicaragua, que tal como afirma Cardenal (2003) no dieron espacio al gobierno Sandinista para la construcción política posterior a la guerra. Bloqueos económicos, guerras contrarrevolucionarios e infiltraciones constantes, hicieron que la reconstrucción de Nicaragua se complejizara de una manera intencional, obturando la edificación eficaz de una nueva propuesta política. En medio de esta crisis, Manuel y Malinche empiezan a sentir que la promesa Sandinista no llegaba, que la Revolución no cumplía, que algo faltaba. Ese *algo que faltaba*, adviene como realidad política en el año

1990, cuando tras la derrota electoral del Sandinismo ambos militantes sentencian que la Revolución había muerto. En el caso de Manuel este afirmará que “cuando yo supe, me enteré, que doña Violeta había ganado, se nos vinieron las lágrimas a muchos, no sólo a mí. Mucha, mucha gente lloró. Porque creían y querían al Frente Sandinista, a pesar de tantas muertes, querían, creían al Frente Sandinista, y lloramos, muchos, muchos, muchos, porque aquello había muerto” (E.M.#2), mientras que Malinche afirma que “nosotros sentimos que en el momento que un gobierno derecha agarró este, sentíamos que en ese momento que había muerto la Revolución” (E.Ma. #1)

¿Qué sucede tras esta sentencia? ¿Dónde queda la *utopización Sandinista*? ¿El ser nombrado por los significantes *rebeld*e y *guerrillero*? ¿Dónde quedan los objetos creados? A partir de este momento exploraré la posibilidad de pensar un duelo por la utopización Sandinista, a partir de la preguntas planteadas.

c.1. La variación del significante, la pérdida del porvenir y el extravío de los objetos

Para Allouch (1996) (ampliamente trabajado en el marco teórico de esta investigación), quien está de duelo ha perdido, con lo perdido, un *trozo de sí*, un objeto, que tras habersele extraviado conduce al sujeto “a una posición forzosamente deseante” (p.3) al intentar recuperarlo ¿De quién es este objeto que se ha perdido? Responderá Allouch (1996) que no es de mí (moi), ni de ti (toi), *sino de sí* (soi). Esta colocación posiciona a este *trozo de sí*, en el mismo lugar en el que Lacan (1966) coloca lo objetal al analizar el duelo en relación con Hamlet “si se trata en verdad de un problema de duelo, es allí que vemos entrar, pro su mediación y ligado al problema del duelo, el problema de objeto” (p.29).

La muerte de la Revolución Sandinista provoca en Manuel y Malinche la pérdida de aquellos objetos que habían atesorado como depositarios de su identificación, provoca la caída *del hijo y lo rojinegro* como objetos que los miraban en su edificación militante. Los objetos se habían extraviado y quedaba un agujero donde antes estuvo lo alcanzado, tal como lo muestra el diagrama anterior:

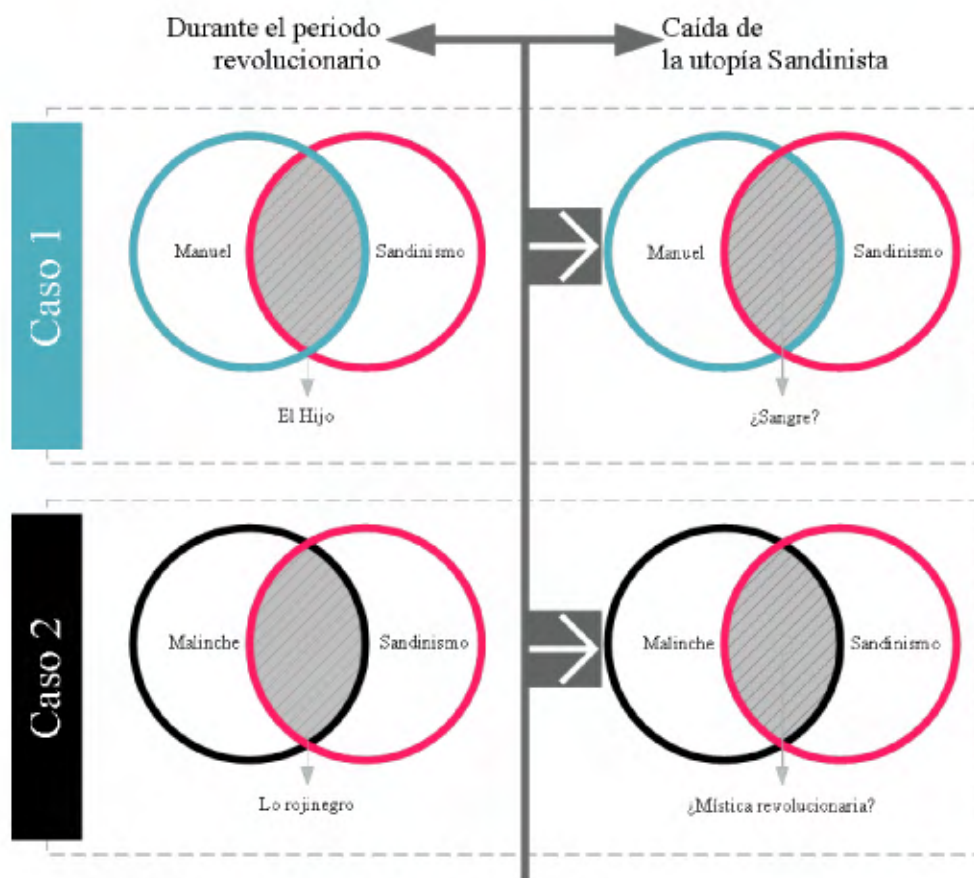


Diagrama 4. Objetos a antes y después de la muerte revolucionaria. Elaboración propia.

El pañuelo rojinegro empieza a perder su color, o al menos funciona de otra forma. El siempre con el rojinegro pasa, en el caso de Malinche, a ser un rojinegro escondido sólo para su propia mirada, mientras que Manuel llora al filo de 1990 la derrota de la Revolución

a la que siente como un hijo. En ambos casos los objetos parciales parecen no operar como antes lo hacían, la condición del *Sandinismo* como Significante-Amo se fractura imaginariamente y en esa fractura, los objetos pierden su lugar en el registro simbólico.

Así Manuel y Malinche generan nuevas preguntas. El primero insistirá en cuestionar *¿dónde está la sangre de los caídos?* Mientras Malinche se preguntará por la *mística revolucionaria*, por aquel sentimiento colectivo que ya no existía. Con estas preguntas, los objetos mutan, pues al haberse extraviado, varían considerablemente su “naturaleza”.

Con la muerte de la Revolución, Manuel ve perder a su primogénito, a aquella objetividad que había desarrollado hacia el proceso en forma de hijo, aquel objeto que había funcionado como mirada. Malinche por su parte muta los colores rojinegros por una pregunta que encierra una condición espiritual, un ánima, una mística que afirma no poder explicar; la militante Sandinista se preguntaba *¿dónde está la mística revolucionaria?* Así es posible señalar una variación en los objetos que guardaban la relación de los militantes con la Revolución. En el caso de Manuel de su hijo a una pregunta por la sangre extraviada, en el de Malinche, de lo Rojinegro a la mística perdida.

La mutación objetal que conjeturo, desprende algo de la consistencia de los objetos, que no necesariamente implica un acto de duelo, si no, una variación en la forma en que los militantes establecen su relación particular con la Revolución, que según afirman, para entonces había muerto. Se abre otra dimensión relacional, en la que hay preguntas que perduran y se posicionan como defensa ante la pérdida irreconciliable de lo que había muerto, ante el este sacrificio gratuito (Allouch, 1996) de su objeto.

Así, tras la muerte de la Revolución el *Sandinismo* se había desplazado a otro lugar. Manuel ya no siente el heroísmo con el que era investido al ser dicho Sandinista, y en el caso de Malinche, el paso despierta la ominosidad de su propia nominación, ahora sus vecinos, los opositores se burlaban de ella, le gritaban ¡hijueputa! *El Sandinismo* había sido descolocado como Significante-Amo, y las nuevas gramáticas políticas dejaban al margen a Manuel y Malinche como militantes.

Delimitar entonces la muerte de la *utopización del Sandinismo* implica hasta este punto pensar en tres puntos en un largo recorrido: el primero en relación a la pérdida de la operabilidad del Significante-Amo Sandinista en el registro simbólico y del campo del Otro pensado como Revolución, el segundo, en la no ejecución de las imaginarizaciones utópicas formadas en el periodo previo a la victoria Sandinista y el tercero, en el extravío de los objetos<sup>22</sup>. El *Sandinismo* queda de esta forma marginalizado tras la derrota, y sus militantes, replegados en lo que Malinche llama el *luto revolucionario* en el que, si me permito un atrevimiento literario, dibujaría a muchos de sus militantes viéndose a los ojos y preguntándose ¿qué pasó?, ¿qué pudo pasar?

### c.2. ¿Y lo que pudo ser?

Al enumerar siete puntos sobre la conceptualización del duelo, Allouch (1996) anota en el punto 6 que “lo que acaba de morir es ciertamente algo viviente, pero también una promesa” (Allouch, 1996, p. 343) Se está en duelo por lo que *no-ocurrió* con ese objeto con el que ya no puede ocurrir nada. En el caso de la Revolución Sandinista, considero que es

---

<sup>22</sup> Estos tres puntos corresponden a la indicación lacaniana de trabajo del duelo y la identificación, según la cual “la identificación en el duelo debe esclarecerse con categorías que son las que aquí propongo antes ustedes desde hace años, a saber, la del simbólico, del imaginario y del real” (Lacan 1966, p.207).

aquí precisamente donde se inscribe la pregunta por la utopización muerta, por aquello de esta formación imaginaria que nunca ocurrió. Para Manuel por ejemplo, existe una compartimentación de la utopía que la conserva contra la muerte de la Revolución, una utopía cercana a un Sandinismo no fracturado:

Yo guardo al Frente Sandinista del setenta, al ochenta y al noventa. Lo guardo por mi gente que vi morir, lo guardo y lo llevé en, en, en, sentí la gran esperanza, sentí mucho afecto, de ser Sandinista, lo llevé en mi corazón, en los setenta y los ochenta.

Malinche por su parte, remite *lo que pudo ser* a Sandino, al origen, afirmando que al escuchar la palabra Sandinista, lo primero que se le viene a la mente es la palabra Sandino, ya no el FSLN, pues este en cambio es el responsable del extravío de aquello que denomina *mística revolucionaria*. Esta conservación de la utopía Sandinista, es una de las formas en las que los militantes entrevistados hacen experiencia del duelo revolucionario.

Otra de las dimensiones de esta experiencia de duelo, es posible delimitarla si extendiendo aún más la pregunta *por lo que pudo ser*, ahora, atrapando al extravío de los objetos que habían funcionado como relación entre los casos y el *Sandinismo*. Manuel, que conserva la imagen viva de su ser guerrillero en la sala de su casa insiste en que la pregunta por la *sangre de los caídos* no está resuelta, y verbaliza desde aquí su relación con el *Sandinismo* en presente. Afirmará entonces de la imagen que cuelga en su sala, que esta guarda el mejor recuerdo de su vida, y se referirá a su trabajo actual como guardia de un residencial, en términos que lo colocan cercano a las descripciones que utilizaba para referirse a su labor como guerrillero. Así, la *sangre de los caídos* permite extender una relación con una Revolución declinada, poniendo a Manuel en una posición de alegato por un derramamiento que considera fue injusto si se toma en cuenta el desenlace de la Revolución, “yo lloré porque



sentí que había sido en vano la sangre derramada” (E.M. #3). Más que un desprendimiento ante aquello que el mismo militante sentencia como muerto, hallo una insistencia en plantearle a este muerto preguntas, y a no abandonar una posición que fue de mucha gratificación en la vida de Manuel, la posición de guerrillero.

En el caso de Malinche la situación es algo distinta. La pregunta por la mística revolucionaria, el trazo histórico de su nombre tan cercano al *ser rebelde*, y su condición como mujer migrante, la han llevado a construir un nuevo espacio desde el cual militar, ahora, al lado de la población nicaragüense presente en Costa Rica. El acto que le permite este pasaje de desprendimiento de la Revolución, lo encuentro en la escena que narra la entrevistada en relación con la fiesta del día de la madre a la que asistió estando en una condición muy vulnerable en Costa Rica. En esta, Malinche demuestra ante el resto de mujeres nicaragüenses presentes, que ella era la más cercana a su patria “ya a Malinche no la dejen participar que se gana todo” (E.Ma. #2) recuerda, y cada uno de esos premios equivalía a mostrar que ella era de Nicaragua, que sabía su folclor, su historia. Esta escena hace caer el significante *Sandinismo* y rehabilita en Malinche el significante *rebeldía*, pues adquiere el contacto con Nicaragua a partir de otra condición de vulnerabilidad, y celebrando junto a otras mujeres que lo compartían. Justamente después de esa fiesta, Malinche junto a otras invitadas, empiezan a pensar en vías posibles para la defensa de sus derechos, o al menos, aceptan la invitación que les hacen a participar de una reunión con este fin. La condición de rebeldía retornaría en Malinche, quien había sido nombrada de esta manera desde niña, una insignia que hallo cercana a un ideal del yo. Las nuevas compañeras de Malinche en la lucha son migrantes, y como mujeres, tejen la militancia en la sororidad, ahí ha encontrado esta exmilitante Sandinista otra versión de la *mística revolucionaria*.

#### d. Síntesis de la discusión

En suma he realizado hasta este punto de la discusión, una construcción dialogada entre la historiografía, las historias de Malinche y Manuel y el marco teórico-conceptual que seleccioné. A partir de estas relaciones me es posible afirmar lo siguiente:

1. El sujeto desde la conceptualización lacaniana es un sujeto en falta, por lo que buscará en el ámbito de lo socio-político, diversas maneras de burlar o suturar esta falta estructural.
2. Este ámbito de lo social opera simbólicamente de acuerdo con un dispositivo en el que el componente histórico es fundamental, por lo que la materialidad discursiva, es decir, los significantes que componen este dispositivo, serán determinados de acuerdo con periodos históricos que pueden, en momentos de coyuntura entrar en crisis.
3. Durante el periodo revolucionario Sandinista, la consistencia discursiva del Somocismo hasta entonces hegemónica, se fractura, dando espacio al surgimiento de un nuevo uso de los significantes y nuevos modos de identificación para la población nicaragüense.
4. Estas nuevas identificaciones y aperturas de significantes, me es posible leerlas a partir de una posición de lectura específica, que considera el peso de las historias particulares de Manuel y Malinche desde la deconstrucción. En el caso de Manuel, la identificación es consecuencia de un pasado en el que la desigualdad ante la mirada materna, le causa un profundo dolor y un anhelo de igualdad. En el caso de Malinche, la identificación se halla en el *ser rebelde* con el que su nombre es cargado desde su infancia, y con una historia de desigualdad familiar en la que la suya, queda

en desventaja en relación al resto con núcleos familiares del mismo apellido. Además, en ambos casos habrá una construcción de objeto que media entre los sujetos y el *Sandinismo*. Esto lo he abordado a partir del *objeto a* como forma de mediación con el Otro.

5. Las identificaciones imaginarias y simbólicas facultan a Manuel y Malinche a ingresar en las lógicas de la nueva construcción discursiva del *Sandinismo*, y a convertirse en militantes Sandinistas, cada uno de acuerdo con formas de relación particulares.
6. En medio de la coyuntura, al disputarle el sentido común de la época al Somocismo, *el Sandinismo* construye un nuevo sentido, cerrando así la indeterminación discursiva que prevalecía y provocando en este cierre una nueva consistencia simbólica y una conquista imaginaria. El *Sandinismo* como Significante-Amo reordena el campo del sentido, y permite un proceso de utopización.
7. Esta condición conduce al *Sandinismo* como significante e imagen inevitablemente a su propio fracaso. Es imposible para el lenguaje dar cuenta de la imagen utópica, y el *Sandinismo* como Significante-Amo caerá tras la derrota electoral del año 1990. Es este año en el que Malinche y Manuel datan la muerte de la Revolución.
8. Tras la muerte de la Revolución, Manuel y Malinche ven extraviados los objetos que habían construido como el lazo particular entre su militancia y el *Sandinismo*, así como la pérdida de formas de identificación y de una imagen de porvenir construida en la utopización del *Sandinismo*. Se produce aquí un duelo por una construcción socio-histórica: La Revolución Sandinista<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Este duelo que analizo en la particularidad del Sandinismo, y aún más específicamente en dos casos de exmilitantes de esa Revolución, ha sido pensado en términos más globales por Dean (2014), para quien la caída

9. Este duelo no lo abordo como proceso (referirse a la discusión contemplada en el apartado “El duelo en Allouch” del marco teórico), sino como experiencia y acto. En el caso de Manuel no encuentro un acto que me permita considerar un desprendimiento con el *Sandinismo*, un sacrificio de ese objeto que tras la muerte de la revolución construye cercano a la sangre de los caídos. Malinche por su parte sí realiza algo nuevo con la *mística revolucionaria* que había quedado como pregunta tras el declive Sandinista, ahora, luchando al lado de las mujeres migrantes en Costa Rica, es una nueva pelea en la que Nicaragua se encuentra en el exilio. El significante *rebeldía* en esta exmilitante, le permite ir más allá de lo perdido en el *Sandinismo*.

Esta argumentación me conduce a una serie de preguntas con las que quisiera cerrar la discusión: ¿Es posible pensar identificaciones más allá de una cierta cierre imaginario (utopía) y simbólico (constitución de un Significante-Amo)? ¿De qué forma pueden los procesos de transformación social no cerrar herméticamente los nuevos sentidos que construyen? ¿Qué otra suerte pudo tener el *Sandinismo* en caso de que esto no sucediera? Para dar respuesta a estas interrogantes quisiera pensar en una revolución no-toda lejos de la trampa aporética de la utopía. Para hacerlo abandonaré en este punto la particularidad de la Revolución Sandinista y de los casos trabajados, apelando a una discusión en un ámbito estrictamente teórico que no hubiera sido posible delimitar, sin la colaboración de las historias hasta este momento leídas.

e. Deriva teórica: Una revolución no-toda

---

del Bloque Socialista ha significado un duelo para un sector de la izquierda global, un abandono del programa socialista para otros y una melancolización para el sector restante.

En su ensayo *Más allá de la utopía* Stavrakakis (2014) plantea la siguiente pregunta ¿es posible conservar la esperanza de una transformación social sin un componente necesariamente utópico? Preocupado por la lógica interna de las utopías a las que señala como responsables de generar sistemas totalitarios, el autor pretende explorar un más allá de la construcción utópica, sin imposibilitar con esto la posibilidad de transformación social. Para esto, el autor hace uso de la propuesta de *democracia radical*, que hereda de las reflexiones derridianas de la democracia porvenir y de la lectura sobre el antagonismo ontológico con el que Laclau (2014) caracteriza lo social. A continuación expondré de forma breve algunas de las ideas principales de esta propuesta, sumándole las reflexiones realizadas por Pavón-Cuellar (2014) quien mantiene una preocupación similar a la de Stavrakakis, con una respuesta un tanto distinta.

Esta parte de mi discusión, si bien parece apuntar con mayor fuerza a una reflexión propia de la filosofía política, carga una preocupación que concierne a la teoría psicoanalítica al momento de pensar una propuesta de sujeto que tenga coherencia teórica en consideración de una comunidad política sin la lógica de totalidad propia de las utopías; esto implicaría necesariamente considerar una idea de sujeto que esté más allá de una identidad cerrada, que asuma las ambigüedades de la identificación, de lo inacabado de los significantes-Amos, de la constitución contingente de lo social. En suma, un sujeto que sea considerado ahora desde la filosofía política, como en falta.

Al pensar las lógicas internas de la utopía, Stavrakakis (2014) se dirige de inmediato al problema de las totalidades que estas generan. Esta consecuencia que le adhiere a lo utópico, Stavrakakis la asocia con el lugar que esta asume ante la caída de Dios en la época moderna. Para el autor, la utopía funciona como con una suspensión de esta caída divina, en

una línea argumentativa similar a la que mantiene Allouch (2013) en su texto *Prisioneros del Gran Otro, la injerencia divina I*, al discutir con Lyotard el lugar del Gran Relato y la Verdad única como rodeos a la incapacidad de dar muerte a Dios. A propósito de lo anterior dirá Stavrakakis (2014):

La experiencia de la modernidad, la muerte de Dios, en otras palabras la dislocación de la marcas universales externa de la certidumbre, pusieron en primer plano un sentido de la historia carente de una escatología garantizada he hicieron visible la contingencia de la existencia en su horror desnudo. Ante esta situación, resulta posible actuar en dos direcciones opuestas. La falta de sentido que este proceso hace visible puede conducir a un intento de retorno a una simulación premoderna de certidumbre, así la modernidad reocupa el lugar de la premodernidad. La utopía y el totalitarismo se mueven en esa dirección (p.194).

Si bien Stavrakakis es cuidadoso y asume la crítica de Ricoeur (2001) según la cual la suspensión del pensamiento utópico conllevaría a la anulación de la elasticidad de los márgenes de lo posible, el autor insiste en advertir en que de la utopía se deriva una forma de fantasía ideológica que excluye la incertidumbre y permea lo simbólico de una verdad cristalizada, es decir, de un sentido que resulta inamovible. Para dar soporte a lo anterior, Stavrakakis (2014) determina 4 puntos de funcionamiento de la operación utópica, con los cuales introduce el elemento de la negatividad dentro de la fantasía ideológica post-utópica, es decir, de aquello que es alteridad a cualquier transformación social y que es negado por la pretensión de completud de la utopía. De los 4 puntos, quisiera destacar los siguientes 3:

- 1) Existe una condición de la experiencia humana que es irreductible al lenguaje, a eso le llama Stavrakakis (2014) un elemento de negatividad.
- 2) Las fantasías utópicas pretenden el cierre de esa negatividad.

3) Al negarla, se carga sobre un “archienemigo que pretende eliminarse a cualquier costo” (p.156).

Ante este complejo panorama, el autor recurre a la rehabilitación de la promesa en un lugar no utópico, y de la democracia como una forma de propuesta política que soporta la ambigüedad. Así, el autor referirá en primer término a una recolocación de la temporalidad de la promesa, ajuste que le es posible desde el planteamiento de Derrida (citado en Stavrakakis, 2014) “No hay lenguaje sin la dimensión performativa de la promesa (...) el hecho de prometer y hablar es un suceso que tiene lugar aquí y ahora y no es utópico” (p.161). Desde esta concepción del aquí y el ahora que debate la condición futura de la promesa, el autor introduce un ejercicio *del prometer* que no es pleno, si no, que al pensarse desde el lenguaje, le es inherente una incertidumbre constante, un antagonismo entre lo dicho y la verdad de esa enunciación. Una promesa en contradicción presente.

Trasladando esta reflexión al terreno de las formas políticas, Stavrakakis encuentra que el sistema que permite la introducción del antagonismo presente en la promesa derridiana, es la *democracia radical*. La noción de esta forma de gobierno, el autor la extrae de los planteamientos de Mouffe (1996) y particularmente de los de Beck (citado en Stavrakakis, 2014), quien afirma que “La democracia política, jamás puede eliminar el conflicto y la dislocación, el antagonismo y la división, crear una sociedad cuestionable, acosada por una productiva falta, una sociedad que atraviese su imagen especular utópica (p.162)”. De tal forma, el autor coloca a la radicalización democrática, a saber, la necesidad de mantener un antagonismo estructural en la política<sup>24</sup>, como forma de propuesta contra

---

<sup>24</sup> La idea de subjetivación en Rancière (2010) podría con los ajustes del caso caminar en una dirección similar, como propuesta contra utópica.

utópica, como mecanismo de abrir la hiancia necesaria que trabaje en dirección contraria a las identificaciones escatológicas de las fantasías utópicas<sup>25</sup>. Afirmar Stavrakakis (2014):

La democracia intenta pactar con esa falta de sentido de una manera radicalmente diferente. Reconocen esa falta la única posibilidad de mediar entre el universalismo y el particularismo a fin de lograr un sentido no totalitario de unidad social. La virtud de la democracia es que no permanece ciega ante lo constitutivo de la división, la desarmonía, la falta (p.195).

Esta recolocación de la transformación social, implica a su vez un movimiento ético, que traslada la idea de una ética que busca la armonía, a una que asume lo contrario, ya que al dar lugar a la falta propia de lo democrático, abre un vacío estructural, una desarmonía. Es desde esta nueva ética, que Dean ubica (2013) una relectura del deseo comunista, asegurando que “el deseo comunista es la subjetivación de un hiato irreductible que nombra la asunción colectiva de la división o del antagonismo constitutivo de lo político (...) la colectividad es la forma del deseo, en un doble sentido: nuestro deseo y *nuestro deseo de nosotros* (p.127). En línea con Dean, y traduciendo este deseo a la idea de la *democracia radical*, Laclau y Mouffe (1987) afirman que “entre la lógica de la completud identidad y de la pura diferencia, la experiencia de la democracia debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales” y para lograrlo debe adquirir una ética que le permita trabajar desde esta posición, una ética que reconozca y situé en otro lugar al antagonista político, que se encuentre abierta a los cambios:

Como trate de mostrar la ética del psicoanálisis va más allá de la tradicional ética del bien, va más allá de la ética fantasmática de la armonía, para vérselas con lo real

---

<sup>25</sup> En esta nueva ética contra-utópica Dean (2013) ubica una nueva conceptualización del deseo comunista, asegurando que, “el deseo comunista es la subjetivación de un hiato irreductible que nombra la asunción colectiva de la división o del antagonismo constitutivo de lo político (...) la colectividad es la forma del deseo, en un doble sentido: nuestro deseo y nuestro deseo de nosotros (p.127).



imposible, reconociendo su irreductibilidad última y su causalidad estructural. Lo real y la falta lacaniana tienen una dimensión profundamente ética, capaz de potenciar la existencia de una democracia abierta a la contingencia (p.196)

Para que este planteamiento efectuó el paso hacia la política aplicada, es necesario considerar la necesidad de entender lo político como un conflicto permanente, como un espacio escindido entre aquellos que son representados y aquellos que ven en esa representación un punto de exclusión. Considerando el paso pensado, cabe plantear la pregunta sobre el control de los factores antagonistas en este espacio de conflicto permanente, ya que, especificando el caso Sandinista, no me queda clara la manera en que una apertura del proceso que le dé lugar al conflicto entre partes, podría haber contenido el asedio extranjero y los procesos contrarrevolucionarios. No obstante, en la dimensión estrictamente filosófica, comparto la posición de Stavrakakis (2014) de una democracia radicalmente abierta a la contingencia y la falta, propuesta que a su vez encuentran sustento en los abordajes que realizan Rancière (2006) desde la *democracia sin fundamento* y Derrida (2005) con su planteamiento de la *democracia porvenir*; por limitaciones propias de esta investigación, no desarrollaré aquí estas propuestas<sup>26</sup>.

Pavón-Cuellar (2014) plantea una interrogante similar a la de Stavrakakis, al momento de cuestionarse la posibilidad de una revolución que no caiga en la solidificación del Amo, una revolución que no actúe regresivamente hacia una posición de cierre. Al respecto dirá que:

A falta de una utópica reconciliación, es la decepcionante restauración del amo la que sobreviene al final de cada proceso revolucionario. El final sólo puede pertenecer a

---

<sup>26</sup> En caso de que exista interés en el lector de ir sobre las propuestas mencionadas, estas pueden hallarse en los libros *El odio a la democracia* de Jacques Rancière y *Canallas* de Jacques Derrida.

la reacción, a la opresión y la represión, al conservadurismo y a la decadencia que tan bien hemos conocido en países que han sufrido bajo el yugo de las revoluciones institucionales. Digamos, con Merleau-Ponty, que “la revolución convertida en institución es ya decadencia si se cree hecha” (p.128).

Pavón-Cuellar (2014) recurre a las teorizaciones sobre la revolución permanente en Trotsky, a saber, la necesidad de las continuas modificaciones y aperturas necesarias para el andamiaje de la revolución como potencia transformadora, como modo de hallar claves para la salida del círculo vicioso. Esta visión sin embargo adopta de la tradición marxista el *telos* del fin de la historia, razón por la que Pavón-Cuellar (2014) recurrirá a otra teorización para poder propiciar una apertura permanente al acto revolucionario. Así aparece en su planteamiento la teoría psicoanalítica, específicamente uno de los discursos planteados por Lacan (1968), el Discurso Analítico como posibilidad de un desmontaje continuo de las identificaciones alienantes y del lugar del Amo<sup>27</sup>, al respecto afirma que:

Es por esto que el proceso revolucionario jamás debería creerse hecho, sino continuar a través de revoluciones sucesivas que deben sucederse indefinidamente en una sola revolución permanente, ininterrumpida, que nunca deje de revolucionarse a sí misma y de luchar contra los amos que ella misma vaya erigiendo, ya que su lucha no será contra un amo u otro, sino contra la existencia misma del amo. Ahora bien, la única manera de luchar contra esta existencia del amo es luchar contra uno mismo, ya que uno mismo es la existencia del Amo.

En términos políticos, esta propuesta de una Revolución en constante revolución, tal como la propone Pavón-Cuellar (2014), plantea más que en la lógica lacaniana de hacer

---

<sup>27</sup> Este diálogo, Pavón-Cuellar lo ejecuta de forma cuidadosa, entendiendo que la teoría psicoanalítica estará anclada siempre al dispositivo analítico, esto es, al espacio clínico. Para poder establecer el diálogo, el autor desarrollará la perspectiva denominada como Marxismo lacaniano, leyendo ciertas propuestas de Lacan a la luz del materialismo marxista, y de vuelta, usando a Lacan para leer diversas problemáticas propias de la teoría marxista.

del antagonismo algo evidente, la posibilidad de hacer caer las propias edificaciones totales que los procesos revolucionarios vayan generando. Es, me parece, ir más allá de la fantasía utópica, pero coincidiendo con esta en momentos precisos. Lo anterior aclara al menos provisionalmente otra de las limitantes de los planteamientos no utópicos, o de asunción de la contingencia y es ¿cómo movilizar hacia la revolución social sin una promesa muy cercana a la imaginarización utópica? Traduzco la pregunta al lenguaje literario “¿Qué clase de rey es este que le ordena al mundo soñar con un incendio de fogatas frías? (p.73), Pavón-Cuellar (2014) apuesta ante la pregunta, a saber encender la fogata pero tener en cuenta a su vez, que ese fuego puede acabar con todo.

No sólo una fogata debe encenderse, los procesos revolucionarios deben admitir el fracaso de sus propias imaginarizaciones, ir más allá de los significantes que les ayudaron a dar forma el *nosotros*, tal como el sujeto soporta los quiebres en su identificación, las variaciones en su nombre, los desplazamientos de lugar. La posibilidad de este recorrido, de la admisión de la muerte y el duelo de imágenes y nombres específicos tanto en el sujeto como comunidades políticas, lleva a la habilitación del deseo, *al porvenir*, a lo que vendrá. Lleva a lo que justamente Rancière (2006) llamará *lo político*, es decir, aquel espacio de subjetivación que germina entre lo que está representado y lo que no acaba de representarse.

La política de la falta, una revolución no-toda, la asunción de que la contingencia existe, de que el antagonista es irreductible, de que la totalidad no es posible, que la unidad se ha perdido, de que el deseo es un hiato. Una política de la falta, es, en el caso de las narrativas que me han acompañado, y en el caso de la mía como autor de esta investigación, una fisura necesaria a la devoción utópica:

Toda fisura en la devoción es una falta. Esta falta se produce cuando esbozo un simple gesto de independencia respecto del objeto amado. Soy culpable entonces, paradójicamente, de aligerar el peso, de reducir el embarazo exorbitante de mi devoción (Barthes 1993, p.100).

Habrá que pensar revoluciones sin el embarazo exorbitante de los dioses en ellas. Para eso, primero está pendiente la experiencia del duelo por lo que ya no será, por aquel fragmento de la utopía que guardaba la idea de un futuro final, de una solución última que considero imposible. El porvenir no existe, es una falta del presente.

### **Conclusiones**

El período revolucionario que se inaugura con la formación del FSLN, a principios de la década del sesenta, y que se consolida con el proyecto país del Sandinismo a inicios de la década del ochenta, marcó a nivel regional uno de los acontecimientos políticos de mayor importancia del siglo XX. Este trazo histórico tiene en miles de personas su componente experiencial, por lo que La Revolución Sandinista no debe ser recordada únicamente como un pasaje histórico, o una efeméride, sino como un dispositivo político que permitió la conformación de subjetividades, de formas de identificación determinadas, de decepciones posteriores, y de lo que hasta este momento he intentado trabajar como un *duelo por una Revolución*.

#### **a. Sobre lo metodológico**

La posibilidad de analizar una experiencia de duelo por el *Sandinismo* como significativa e imagen, me fue posible tras haber construido y deconstruido la historia de dos exmilitantes Sandinistas, que para efectos de esta investigación en particular fueron nombrados como Manuel y Malinche. El ensamblaje metodológico que permitió lo anterior,

contempló 2 componentes: la técnica cualitativa narrativa, específicamente la historia de vida, y la deconstrucción derridiana, esta última como posibilidad de asumir una lectura de las narrativas no logocéntrica y por tanto, más cercana al trabajo desde la teoría psicoanalítica en consideración de lo inconsciente.

Mediante este ensamblaje inédito, fue posible realizar lecturas diseminadas de diversos significantes contenidos en las historias de vida de Manuel y Malinche, así como permitir un análisis del duelo andando sobre binomios referentes a la vida-muerte de la Revolución Sandinista. Estos binomios fueron abordados desde una temporalidad no lineal, y en diversas formas como: ideal-fracaso, identificación-desidentificación, aparecimiento-extravío de los objetos revolucionarios, utopía-decepción, etc. Junto a esto, se realizó una detallada construcción del *Sandinismo* como un significante-Amo, así como de *la utopización del Sandinismo* en una imagen particular.

Anteriormente a este itinerario deconstructivo, la herramienta de la historia de vida permitió un ordenamiento de las narrativas de los exmilitantes de acuerdo con categorías distribuidas en tres momentos específicos: el periodo anterior al encuentro con el FSLN, el periodo como militantes en el FSLN, y la ruptura con esta militancia, que implica de acuerdo con las historias de vida, la sentencia de muerte de la Revolución Sandinista.

Al inicio del apartado metodológico señalé la problemática de la limitación que aparece al reducir las técnicas de investigación dentro de la dicotomía de lo cuantitativo-cualitativo; esta problemática surgía al momento de considerar la investigación en límites con lo clínico, en particular cuando se desea trabajar un problema determinado desde una lectura que tome como elemento primordial lo inconsciente. Misma limitación podría señalar

al considerar un trabajo de límite entre disciplinas, específicamente entre las dos utilizadas en esta investigación: la teoría psicoanalítica y filosofía política.

Ante estas dos problemáticas, considero que la actual investigación constituye un ejemplo que rebasa el límite encontrado en las técnicas de lo cualitativo, y brinda una posibilidad de lectura que va más allá de una hermenéutica de historia de vida. Lo anterior fue logrado mediante una forma particular de lectura del texto, es decir, una forma particular *de ser lector*. Esta forma me permitió el señalamiento de significantes, de diseminaciones del sentido, de falsas dicotomías, en sí, de un recorrido que se genera a partir de una modalidad de lectura deconstructiva. Considerando que esta lectura proviene de la propuesta derridiana, se establece a su vez una posibilidad un tanto peligrosa, quizá hasta frágil, pero en todo caso posible, de puente entre la filosofía y la teoría psicoanalítica, sin que esta última pierda el componente casuístico de la clínica.

Así, elaboré un espacio de frontera entre el psicoanálisis y la deconstrucción mediante un apartado que mostró las divergencias y convergencias entre ambas propuestas. La principal diferencia se encontró en la labor interpretativa, ya que del lado de la deconstrucción la interpretación estaría en función de una lectura particular en el ámbito filosófico, mientras que del lado del psicoanálisis la interpretación está delimitada por la transferencia, en la que además, no ocurre la lectura de un texto, si no, la escucha a un sujeto particular. Esta tensión, a mi parecer irresoluble, no constituyó un impedimento para el desarrollo de la investigación, ya que a pesar de la variación de ámbitos de lectura, la investigación actual no pretende ser un psicoanálisis investigativo, ni una deconstrucción psicoanalítica, sino, una aproximación desde las historias de vida a un problema social en particular, el cual, de acuerdo con la teoría psicoanalítica, vio la necesidad de utilizar una

herramienta teórico-conceptual cercana a la lectura de la palabra en consideración de lo inconsciente.

Antes de poder ejecutarse este ensamblaje metodológico requirió de una discusión de en el ámbito de la epistemología, en la que señalé la genealogía común de la teoría psicoanalítica lacaniana y la propuesta deconstructiva derridiana en relación con el inconsciente freudiano. Esta compartimentación posibilita el de trabajo de objetos de comunes entre ambas teorías, sin que exista un principio de incommensurabilidad que lo impida; esta investigación es un ejemplo de esto.

Me gustaría caracterizar al ensamblaje metodológico construido en esta investigación, como un *artificio de esparcimiento*, por la capacidad de trabajo que brinda al momento de considerar los sentidos esparcidos a lo largo del texto, de poder ir de la primera entrevista a la tercera mediante la herramienta de *la huella*, de diseminar el sentido del significante *Sandinismo*, de plantear conjeturas a partir de estas operaciones etc. En síntesis, esta metodología constituye una contribución a la necesidad de llevar la investigación del ámbito de lo social y la clínica psicoanalítica, a lugares y producciones comunes.

c. Sobre lo teórico

La investigación actual planteó en el ámbito de lo teórico-conceptual, una relación entre 3 ejes conformados por unidades conceptuales específicas: identificación/ideal/utopía, duelo, y lecturas desde la Izquierda Lacaniana. El tránsito entre estos se efectuó teniendo particular cuidado de no abandonar sus objetos de estudio particulares, así como de no forzar sus límites conceptuales, en cambio, hubo una línea conductora que los hizo conjunto, el duelo.

La utilización de propuestas teóricas cercanas a la conocida como *Izquierda lacaniana*, arrastró a esta investigación una serie de críticas que son hechas constantemente a esta veta teórica. Una de las críticas más fuertes, es la de utilizar la teoría psicoanalítica en la lectura de los fenómenos político-sociales, sin tener en consideración el trabajo casuístico. Al respecto, rescato la defensa que hace Stavrakakis (2014) al momento de justificar su trabajo:

Resulta entonces pertinente formular una advertencia antes de encarar nuestro recorrido teórico-político. Aun si la teoría lacaniana se pudiera compatibilizar con la teoría política, Lacan no es, claramente, un teórico político, ni siquiera un filósofo. Fue ante todo un psicoanalista. Como señala en su Seminario inédito *La identificación* (1961) su enseñanza está determinada por los senderos de la experiencia clínica (...) En último término pero no menos importante, nuestro título debe leerse como *Lacan y lo político*, precisamente porque Lacan no es un teórico político y porque los caminos políticos no conducen necesariamente a encrucijadas psicoanalíticas, este “y” es de primordial importancia (p.24).

Teniendo en cuenta este espacio de conjunción, es justificable la articulación teórica que realicé entre la teoría psicoanalítica y la filosofía política al momento de abordar el duelo por la Revolución Sandinista. Esto lo cometí sin subsumir una teoría en la otra, más bien puse especial cuidado en el respeto de los límites y desbordes que se efectuaron al momento de leer historias particulares. A pesar de que me resulta considerablemente válida la defensa que hace Stavrakakis de su lugar de trabajo en la “y”, si consideré necesario ir más allá de los planteamientos provenientes de la *Izquierda lacaniana*, ya que no encontré en estos la labor casuística al momento de abordar *lo político* (referirse a la definición de lo político en la introducción del apartado de discusión). Por tanto, la actual investigación constituye un esfuerzo en este ámbito del pensamiento, en consideración de las historias de vida y como



ejemplo de un trabajo límite entre la teoría lacaniana, la filosofía política y la casuística, metodológicamente ejecutada en esta ocasión desde las historias de vida.

La consideración de lo historiográfico en relación con lo conceptual, a saber, el surgimiento en la historia del FSLN, así como la recuperación que esta organización hace de la figura de Sandino, fue vital al momento de construir un significante e imagen en torno a la palabra *Sandinismo*. Así se realizó un trabajo común entre la historiografía y los registros de la teoría psicoanalítica lacaniana, ya que la primera brindó soporte a la segunda en su intención de señalar nuevas inscripciones discursivas durante la época revolucionaria que he analizado. Además logré en la relación entre la historiografía y la construcción de las historias de vida, un acercamiento hacia las formas de subjetivación que efectúan los sujetos ante hechos históricos particulares, en este caso, las formas de aprehensión en Manuel y Malinche de la Revolución Sandinista.

El atrevimiento de ir del problema de lo político a la teoría psicoanalítica, no es un recorrido unívoco. Se puede variar el orden de esta efectuación y tener un efecto de puente, de hecho, el nacimiento de esta investigación está relacionado con la introducción que Freud (1917) hace en *Duelo y melancolía* en la cual afirma que “el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” (p. 241). Siguiendo esta última parte de la frase, es evidente el “tironeo” que existe desde la teoría psicoanalítica hacia problemas del ámbito político-social; el propio Freud lo afirmaba hace un siglo, “se puede estar de duelo por una abstracción como un ideal, o la patria”. Este “tironeo” puede hallarse también en la última parte del trabajo de Lacan, en su planteamiento de los 4 discursos en el año 1968, o aún con mayor fuerza, al introducir un quinto discurso en el año 1970: el Discurso Capitalista.

En esta investigación en particular, el nudo que sirvió para atar los hilos de lo político, la teoría psicoanalítica y el trabajo desde las historias de vida, fue la experiencia de duelo. En este nudo existe también una invención, ya que el abordaje de esta experiencia, se efectuó en tensión de las propuestas teóricas del duelo que contemplan la pérdida limitándola a la pérdida humana; esta tesis constituye un esfuerzo de quimera, desde el cual la experiencia de duelo puede ser provocado no sólo por la muerte de una persona en particular, sino también por formaciones de carácter social, en esto soy respetuoso de la consideración freudiana<sup>28</sup> según la cual se puede estar de duelo por una abstracción como un ideal o la patria. Así, en el caso de Manuel y Malinche, se abordó la experiencia del duelo en relación a la muerte de una Revolución particular.

d. Sobre los hallazgos

Precisamente en este abordaje inédito sobre el duelo descansa el principal hallazgo de esta investigación. Si bien ya han existido abordajes del duelo a partir de la pérdida de un fenómeno social específico, tal como lo ha hecho Derrida en *Espectros de Marx*, o Jodi Dean en el *Deseo comunista*, ninguna de estas aproximaciones había trabajado el duelo por una Revolución a partir de historias particulares. En miramiento de esta originalidad, puedo enumerar como posibles hallazgos los siguientes:

1. Para abordar la temática del duelo a partir de formaciones de carácter político-social, fue indispensable preguntarse por los mecanismos subjetivos que permiten al sujeto la relación con dichas formaciones. En este punto resultó necesario el trabajo sobre el mecanismo de la identificación, y la relación que existe entre la identificación y

---

<sup>28</sup> A pesar de no estar de acuerdo en el abordaje del duelo en Freud (1916) como concepto y como sustitución de objeto.

- la formación del ideal. En el caso del trabajo con propuestas socialistas, como la Sandinista, la relación entre la identificación y la formación del ideal incluyó la deriva de este último como utopía.
2. El trabajo sobre la identificación no se realizó considerando *a priori* ningún camino que llevara a los sujetos entrevistados a una relación con el *Sandinismo*, en cambio, se tomó particular consideración de aquellas marcas en la historia de vida que funcionaron como amalgama identificatoria. Así, en el caso de Manuel y Malinche, fue posible leer su ingreso a la militancia, a partir de una trayectoria multifactorial inscrita en sus historias de vida.
  3. Esta trayectoria está ligada a su vez con escenas dolorosas, cercanas a una imposibilidad de simbolización que encuentran respuesta en la oferta discursiva del Sandinismo. Pensar la oferta discursiva del Sandinismo en relación con vidas particulares, condujo de inmediato a la problemática de contextualizar a esta formación política en la función de Significante-Amo, que emana del campo del Otro y produce una imagen *utopizada*. Para efectuar lo anterior, fue necesario recurrir a teorías que implicaran las tres dimensiones que componían este problema: discurso, teoría lacaniana y política, encontrando la mejor opción en la teoría laclauiana.
  4. Considerar al *Sandinismo* como operador simbólico no implicó de ninguna manera el hecho de abandonar la particularidad de los casos, en cambio, busqué la forma en que ambos lugares encontrarán un funcionamiento de acuerdo con la investigación. Para poder dar consistencia a esto, recurrí al lugar que tenía en las historias el *objeto a* como forma de objetivación entre el sujeto y el lugar del Otro. Cada formación de

- objeto a* fue particular a cada historia trabajada, destacando la convergencia del lugar de la mirada.
5. Una vez considerados los mecanismos de identificación, del *Sandinismo* como Significante-Amo, del proceso de *utopización Sandinista*, y de los *objetos* formados por Manuel y Malinche en relación con la Revolución, me fue posible considerar la experiencia de la muerte de la Revolución Sandinista en la historia de cada uno de los sujetos.
  6. Esta muerte se consideraba de previo como una posible hipótesis de trabajo, ya que se había atribuido la problemática de la investigación en torno a la experiencia de duelo. Lo que no se había contemplado, era la necesidad de hilar tan fino en la constitución del *Sandinismo* como Significante-Amo y como generador de imágenes utópicas. Sin haber logrado esto último, abordar la experiencia de duelo no hubiera sido posible.
  7. Los entrevistados sentencian la muerte de la Revolución Sandinista, tras la derrota del FSLN en el año 1990. Si bien es cierto que esta fecha funciona como un marcaje de defunción, la agonía de la Revolución venía siendo señalada por Manuel y Malinche desde antes, debido a múltiples actos que habían presenciado como contrarios a la idea que estos tenían de Revolución.
  8. La muerte de la Revolución tiene una incidencia en la subjetividad de cada uno de los entrevistados. Al haberse extraviado *la utopización* y la operabilidad simbólica del significante *Sandinismo*, la realidad se presenta ominosa para Manuel y Malinche; los ideales sobre los que los sujetos habían sostenido sus nombres e imágenes, habían quedado desprendidos de su funcionamiento habitual: el *Sandinismo* como Significante-Amo, no podía reordenar el campo simbólico tras la

derrota, había sido agujereado en su supuesta consistencia. Ante esto, Manuel y Malinche plantean una pregunta hacia su realidad inmediata ¿dónde estaba el *Sandinismo*? Se efectúa una relación de extravío con esta imagen y significante que había inscrito a la Revolución en ambos. Es posible leer aquí una experiencia de duelo, el extravío de algo que había alcanzado el estatuto de operador simbólico, de imagen utopizada, y que ahora, ya no estaba.

9. Cavilando sobre el espacio de relación entre los sujetos y el campo del Otro como Revolución, a saber, la formación de sus objetos de deseo, señalé la manera en que estos se modificaron tras la muerte de la *utopización del Sandinismo*, pasando los objetos de ser *el hijo* en el caso de Manuel y lo *rojinegro* en el caso de Malinche, a la constitución de objetos en condición de extravío: la *mística perdida*, y la *sangre derramada*.
10. De acuerdo a los puntos ocho y nueve, puedo determinar lo que se pierde cuando La Revolución Sandinista muere según los entrevistados. En ambos casos se pierde la operabilidad de formas particulares de identificación, pero además, hay una caída objetal, un extravío de lo que había funcionado como mediador entre Manuel, Malinche y la Revolución.
11. Teniendo en cuenta la propuesta de lectura sobre la experiencia de duelo que hace Allouch (1996), se dio énfasis además a la pregunta *por lo que pudo ser*, entendiendo al Sandinismo no sólo como operador de un ideal simbólico o imaginario, sino, como un articulador de la promesa. Aquí queda lo muerto en una posible condición de variación, algo así como: *si se hubiera hecho las cosas distinto...* quizá no seguiría viva la Revolución.

12. Trayendo la problemática abordada en el espacio de formación del *Sandinismo como utopía*, abordé la posibilidad de pensar revoluciones no-todas, es decir, de intentos de transformación social que no se constituyan como formas de imaginarios cristalizados en deuda de sus propias promesas. Para lograr esto, me acompañé de las propuestas de Pavón-Cuellar y Stavrakakis, quienes actualmente plantean formas de resolución de lo total utópico, de acuerdo a la teórica lacaniana de un sujeto
13. El punto doce permite a su vez abordar al Sandinismo desde una posición crítica no absolutizadora del proceso, esto es, un análisis que no parta de las demandas a la Revolución Sandinista a partir de la producción de imágenes que esta generó, ni de la utopización del proceso, en cambio, se propone una crítica que admita la falla y la presencia del antagonismo como elementos estructurales de la política.
14. De acuerdo al punto anterior, la actual investigación propone que aquel objeto que cierra el horizonte ideológico de un proceso específico, está inevitablemente condenado a mutar, por lo que aferrarse a su condición previa, es no comprender la dinámica de lo social. En esta mutación sin embargo, existe una muerte o al menos un extravío, por lo que sólo la experiencia del duelo, de un sacrificio de la imagen que había emanado ese objeto ideal, puede comprender este movimiento. Afirmo que la política debe incluir en el itinerario de trabajo ideológico, el duelo.

En síntesis, el recorrido que permitió la problemática del duelo, va desde la identificación de los sujetos entrevistados, hasta la caída de la Revolución, abriendo paso a una pregunta por una posible transformación social sin una constitución imaginaria tan demandante para sí misma, una transformación en aceptación de su propio antagonismo. He

elaborado lo anterior, de acuerdo con una utilización específica de la teoría lacaniana, que lanza preguntas a lo político, tal como afirma Alemán (2017), es

Nuestra insistencia en proponer que la experiencia analítica y la enseñanza de Lacan constituyen una herramienta extraordinaria se sostiene en lo siguiente: intentar pensar en una lógica política de carácter emancipatorio que pueda sustraerse de las derivas totalitarias y sacrificiales, es nuestro modo de habitar entre las tensiones que la pregunta de Lacan sobre los impases suscita (p.36).

Agregaría en este punto, ahora con Allouch (2014), que se trata de buscar la transformación sin generar en su camino, una historia en mayúscula, sin sustituir al Gran Otro, considerar la inexistencia de Dios.

e. Acerca de caminos posibles

Como en toda investigación, hay caminos que se abren conforme se avanza guiado por una pregunta. Son esos caminos los que marcan a la vez el límite, y empiezan a generar espacios vecinos sobre los cuales el trabajo emprendido puede funcionar como un antecedente. En esta ocasión, quisiera señalar una serie de caminos posibles que se derivan de este trabajo, con un tono de recomendación o de ampliación de cuestiones abordadas hasta el momento. El primero es el tema de la nostalgia en relación con periodos revolucionarios, el segundo la conjunción “y” entre lo político y la teoría psicoanalítica, el tercero el tema de la estética y la *supervivencia de la imágenes*, y por último el trabajo de la promesa.

De acuerdo con el trabajo de Cassin (2013) sobre la nostalgia, esta constituye una vuelta, un intento de regresión hacia un punto determinado de la historia personal generalmente revestido de hogar. Considero en relación con el trabajo del duelo, que la desmentida de la realidad que se efectúa al extraviarse aquello que ha muerto, remite

posteriormente a un sentimiento de nostalgia, esto es, al querer regresar a aquel punto en el que lo muerto no se había ido. En el caso del trabajo con periodos revolucionarios, esta situación nostálgica tiene una particularidad aún más interesante, pues se trata de regresar al momento en que la revolución “funcionó” y anhelar el pasado perdiendo la perspectiva de presente, sobre el cual es posible también luchar. Como ejemplo, queda el punto de nostalgia en Manuel y Malinche, cuando lloran al recordar el 19 de julio. Apoyado en esta imagen hago hincapié en la necesidad de trabajar la nostalgia en relación con la renuncia por el Socialismo Real en exmilitantes en diversas partes del mundo, y las implicaciones que esto tiene en la gestión política de algunos sectores en la época actual. Propongo entonces que para abordar una “Revolución muerta” en trabajos posteriores, debe elaborarse una tríada temporal que contemple tres elementos: la nostalgia como vuelta al pasado, a la conservación de esa Revolución, el duelo como la experiencia de desprendimiento de esta, y por último la promesa, como horizonte perdido y como proyección futura (esto lo abordaré más adelante).

Tal como lo señalaba Stavrakakis, entre la filosofía política y la teoría psicoanalítica no puede existir un trabajo de subsumisión. Para evitarlo, es indispensable andar sobre conjunciones, donde la “y”, o la “o” pueden ser campos de convergencia o divergencia entre ambos ámbitos del pensar y el actuar. Siguiendo lo anterior, en esta investigación en particular queda por desarrollar en mucho mayor grado, el tema de los significantes vacíos en la época de la coyuntura Sandinista. Lo anterior podría lograrse en un trabajo de análisis del discurso, específicamente del propuesto por Ian Parker y Pavón Cuellar (2013), como análisis del discurso lacaniano que tome por objeto las diversas consignas Sandinistas y el programa que la agrupación llevaba a cabo en aquellos años, así como el desvanecimiento de las formas de operar de significantes Somocistas clásicos. Este trabajo podría ampliarse hacia



casi cualquier coyuntura de carácter político, no limitando la idea al trabajo con el Sandinismo.

Además queda pendiente en esta investigación, la pregunta por las formas de identificación de militantes que aún se conservan cercanos al FSLN, para quienes la muerte de la Revolución Sandinista no es algo cierto. Un trabajo que aborde comparativamente el devenir de militantes “fieles” a la revolución, y de aquellos que se han comportado de forma “disidente” a esta, sería un complemento a lo que he desarrollado hasta este punto. Dicho complemento podría tomar en consideración el trabajo con los *objetos a*, que he realizado en esta tesis

Otro de los caminos posibles es el trabajo que desde la estética pueda realizarse sobre aquellas imágenes que son conservadas por los militantes Sandinistas. Aquí podría brindar una guía el trabajo que realiza Didi-Huberman (2012), en el que explora la supervivencia de las imágenes en el tiempo, de acuerdo con la propuesta de Warburg. A su vez queda sin abordar trabajo que se está haciendo sobre el tema de la muerte del Sandinismo en Nicaragua, donde he encontrado el trabajo de la *Rizoma nicaragüense*, que mediante fotomontajes han hecho ver el colapso de los tiempos comparando la actualidad con el periodo revolucionario.

Por último queda como camino el abordaje de la promesa, de aquello que la propuesta socio-política siempre ha ofrecido como suturación a su escisión ontológica. Queda pendiente entonces un trabajo que contemple la relación entre la promesa y el sujeto, en consideración de aquellas formas en que este sutura su falta a partir de la *tierra prometida*. Si bien en la investigación realicé una aproximación mediante la problemática de lo utópico a lo anterior, la promesa merece un espacio aparte que la analice como una generadora de imágenes de importancia mayor, como un elemento ineludible del funcionamiento en el

registro de lo imaginario. Cabe considerar además el tema de la promesa y su condición necesaria o no a la cuestión de la transformación social, así como su relación temporal, ya que implica tanto una vuelta hacia el pasado, como la proyección de un horizonte. Por último, el tema de la promesa permite considerar los ligámenes actuales entre religión y la política, entre los procesos de *utopización* y los de la promesa por la *tierra prometida*, de las teleologías, de la producción escatológica de la política.

En síntesis queda una serie de temáticas pendientes, condición óptima para la labor investigativa, que en este caso particular pretendió sumar esfuerzos para la reflexión desde la llamada *Izquierda lacaniana*.

f. Reflexión personal

La muerte es dolorosa. Haber trabajado durante más de tres años el tema del duelo, implicó toparme con aquello que ya no está, que falta, justamente con una experiencia, no con un concepto. Por tanto, fue encontrarme a su vez con la manera en que lo que no está insiste en sobrevivir, con la vida posterior a un extravío, con el hilo del que tiende la realidad cuando no se acepta una pérdida determinada. Todo lo anterior me permitió entender y no, la problemática de la experiencia del duelo desde dos historias particulares, desde las palabras de Manuel y Malinche.

El tema del duelo había llegado a mí por dos flancos. El primero relacionado a la pérdida de un ser cercano, y el segundo en relación a un periodo histórico al que me pareció asistir demasiado tarde. El periodo histórico al que me remito es el de las guerras civiles en Centroamérica, que despertó en mí una pasión incontrolable en los primeros años universitarios, y que fue perdiendo brillo hasta llegar a considerarlo tiempo después como

extraviado ¿dónde estaba aquello que tanto había brillado? Esta interrogante fue profundamente dolorosa y como resultado de cargarla por mucho tiempo, esta esta tesis.

De lo aprendido hasta este punto, me queda la enorme satisfacción de haber logrado trabajar con mi *artefacto de esparcimiento*, desde el cual pude emplear una lectura que contempló las dos aproximaciones prácticas y teóricas que me apasionan en mayor medida: la teoría psicoanalítica y la filosofía política. De esta manera logré saldar una especie de deuda que había adquirido al sentirme tan cerca de la *Izquierda lacaniana*, y era la de trabajar a partir de historias de vida una problemática sociopolítica específica.

En relación con la revolución y lo revolucionario, me queda una decepción optimista, misma que considera que la fractura a las *formas de utopización* de las revoluciones, es necesaria. Lo anterior debido a tres razones. La primera, al hecho de que las revoluciones pueden caer en una profunda crisis al intentar conciliar la imagen prometida con su capacidad política real. La segunda, de que esta relación inconciliable es aprovechada para el montaje de contrarrevoluciones y propuestas agresivas para con los intentos de emancipación e igualdad de poblaciones específicas. La tercera, a que afirmo junto a Laclau (2002) que el objeto que cierra el horizonte utópico de una revolución particular, muta necesariamente su posición original, lo que equivale a decir formalmente que los objetos de cierre ideológico se extravían. Si se está de acuerdo con lo anterior, se debe de estar de acuerdo entonces con la condición necesaria del duelo al momento de considerar la transformación social, y por tanto, con la intromisión de la teoría psicoanalítica al momento de plantear filosofía política en los tiempos actuales.

Esta tesis me ha conducido a una serie de reflexiones que he llamado caminos posibles, sin embargo, debo afirmar que con el cierre de esta investigación se cierra para mí,

al menos por este momento, el trabajo del *duelo por una revolución*. De esos caminos posibles ya he estado trabajando, junto con el tema de la promesa, la reflexión de una *revolución no-toda*, misma que he desarrollado desde una investigación colectiva que actualmente se lleva a cabo en consideración de la militancia política en tiempos actuales, y que espero pueda dar a luz en forma de libro en los próximos años.

He estado yo mismo en la experiencia de un duelo con esta escritura. Un duelo por la imagen de una revolución toda, eso, justo eso, acompañado siempre, de la necesidad cotidiana de seguir reflexionando sobre la justicia del nosotros y sobre la libertad propia del sujeto, de ese que no acaba de ser alienado por ningún significante que lo marque, que puede desprenderse, sacrificar un objeto ideal. Aquí quisiera finalizar este trabajo.

## Referencias bibliográficas:

- Allouch, J. (1996). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Buenos Aires: Ediciones literales y Cuenco de la Plata.
- Allouch, J. (2014). *Prisioneros del Gran Otro: La injerencia divina*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Amador, K. Dobles, I. & Vargas, G. (2014). *Inmigrantes Psicología, Identidades y Políticas Públicas*. San José: Editorial UCR.
- Amador, K. Bolaños, E. Dobles, I. Fernández, D. & Fournier, M. (2012). *Isla Calero: nacionalismo, conflicto y discurso*. Arlekin: San José.
- Arditi, B. (2003). "Talking about the Revolution: The End of Mourning". *Parallax*, 9 (2), 81-95.
- Barrantes, G. (2013). El método de las tres lecturas [Material de clase]. Módulo de Salud II, Universidad de Costa Rica, San José.
- Barthes, R. (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Belli, G. (2005). *El país bajo mi piel*. Barcelona: Seix Barral.
- Caamaño, C. (2010). *Entre "arriba" y "abajo": la experiencia transnacional de la migración de costarricenses hacia Estados Unidos*. San José: editorial UCR.
- Cardenal, E. (2003). *La revolución perdida*. Managua: Anamá.
- Cassin, B. (2013). *La nostalgia*. Buenos Aires: Manantiales.
- Dean, J. (2014). *Deseo comunista*, en La idea de comunismo [Slavoj Žižek ed.]. Madrid: Akal.

- Denzin, N. (1994). *The art and politics of interpretation. En Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), Handbook of qualitative research*. London: Sage.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2001). *Y mañana, qué....* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1971). *Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI. 8
- Derrida, J. (1989). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta editorial.
- Derrida, J. (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas...* Madrid: Trotta editorial.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta editorial.
- Dobles, I. & Leandro, V. (2005). *Militantes, la vivencia de lo político en la segunda ola del marxismo en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Fouratt, C. (2012). Por el amor y la tierra: las inversiones emocionales de los migrantes nicaragüenses. *Anuario de estudios centroamericanos*, 38, 193-212.
- Freud, S. (1916). *Obras completas: volumen XIV. Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1916). *Obras completas: volumen XIV. Transitoriedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1917). *Obras completas: volumen XIV. Duelo y melancolía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1913). *Obras completas volumen XIII. Tótem y Tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1953). *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1959). *Seminario VI: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1966). *Seminario XIV: La lógica del fantasma*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1984). *Escritos I: Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- Lobo, D. y Rodríguez, J. (2009). “*Percepciones de los jóvenes migrantes nicaragüenses en Costa Rica: la educación intercultural como derecho humano*”. Tesis para optar al grado de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Martí, S. y Close, D. (2009). *Nicaragua y el FSLN [1979-2009] ¿Qué queda de la revolución?* Barcelona: Ediciones Bellatera.
- Martínez, A. (1993). Simbólica social, religión y opción política: el caso del sandinismo popular. *Revista de Ciencias Sociales*, 62, 119-130.
- Martínez, M. (2006). Validez y confiabilidad en la investigación cualitativa. *Paradigma*, 27 (2), 37-53.
- Maxwell, J. (1992). Understanding and validity in qualitative research. *Harvard Educational Review*, 62(3), 279-300.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

- Membreño, M. (2001). Cincuenta años de migraciones internas y externas en Nicaragua (1950-2000). *Revista Encuentro*, 33 (59), 92-112.
- Mora, M. y Oviedo, M. (2011). “*Estrategias de sobrevivencia en familias migrantes nicaragüenses: un estudio crítico con la población residente en la comunidad de Bajo Tejares, San Ramón de Alajuela*”. Tesis para optar al grado de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Murillo, R. (2010). *La efectuación del estrago materno en la constitución de la feminidad: de lo psicossomático a la escritura una lectura psicoanalítica de la novela las palabras para decirlo de Marie Cardinal*. Tesis para optar por el grado de maestría académica en psicología, Universidad de Costa Rica.
- Pasternac, M. (2000). *Lacan o Derrida: psicoanálisis o análisis deconstructivo*. México DF: Epee.
- Pavón-Cuellar, D. (2014). *Elementos políticos del marxismo lacaniano*. México DF: Paradiso Editores.
- Ramírez, S. (1999). *Adiós Muchachos*. México DF: Alfaguara.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rancière, J. (2000). Política, identidad y subjetivación. En *El reverso de la diferencia*, editado por Ardití, B. Caracas: Nueva Sociedad.
- Ricoeur, P. (2001). *Ideología y Utopía*. Madrid: Gedisa.
- Sánchez, A. (2000). “*Percepción de la discriminación, autoestima y autoeficacia en niños y niñas costarricenses, migrantes nicaragüenses e hijos e hijas de migrantes*”.



*nicaragüenses*". Tesis para optar al grado de licenciatura, Universidad de Costa Rica.

Sandoval, C. ed. (2008). *El mito roto: inmigración y emigración en Costa Rica*. San José: Editorial UCR.

Stavrakakis, Y. (2014). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Talmon, J. (1971). *Utopianism and Politics*. New York: Atherton Press.

Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Paidós: México D.F.

Žižek, S. (2014). *La nueva lucha de clases, los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.

#### **Referencias electrónicas:**

Belli, G. (2008). *Nicaragua: de revolución a farsa*. El país, 26 de noviembre, La Tribuna. Recuperado de:

[http://elpais.com/diario/2008/11/26/opinion/1227654012\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/11/26/opinion/1227654012_850215.html)

Ferrero, L. (2006) El grupo de reflexión con migrantes, un modo de investigación en psicoanálisis acerca de la experiencia migratoria. *Revista interdisciplinar da mobilidade humana*. Recuperado de:

<http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/view/35>

Kazez, R. (2003). El algoritmo David Liberman como método aplicable a la investigación en psicoanálisis. *Subjetividad y procesos cognitivos*, (3), 17, 130-157. Recuperado de: [http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/514/El\\_algoritmo\\_D.Liberman\\_Kazez.pdf?sequence=1](http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/514/El_algoritmo_D.Liberman_Kazez.pdf?sequence=1)

- Lacan, J. (1961). *Seminario IX: La identificación (versión crítica)*. Recuperado de:  
<http://lacantera-freudiana.com/2.1.3.8%20CLASE%20-08%20%20S9.pdf>
- Lira, E. (2010). Trauma, duelo, reparación y memoria. *Revista de Estudios Sociales de la Universidad de los Andes*. 3 (36), 14-28. Recuperado de:  
<http://res.uniandes.edu.co/view.php/646/index.php?id=646>
- Maldavsky, D. (2004). Un enfoque sistemático de las investigaciones desde la perspectiva de la subjetividad y la intersubjetividad en psicología y ciencias sociales. *Revista Nómadas*, 21 (3), 219-229. Recuperado de:  
<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105117678019.pdf>
- Martínez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista de Investigación en Psicología*, 9 (1), 123-146. Recuperado de:  
[http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion\\_psicologia/v09\\_n1/pdf/a09v9n](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/investigacion_psicologia/v09_n1/pdf/a09v9n)
- Pellejero, et al. (1993). *Migraciones y salud mental*. Barcelona: Editorial P.P.U. Recuperado de: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0304485809746657?via=sd&cc=y>
- Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Madrid: Anthropos. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/58414249/Cristina-De-Peretti-Jacques-Derrida-texto-y-deconstrucción>
- Pujadas, J. (1992). *El método biográfico: El uso de historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: CIS. Recuperado de:  
<https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/viewFile/RASO0000110127A/9967>

Ribot, S. Varguillas, C. (2007). Implicaciones conceptuales y metodológicas en la aplicación de la entrevista a profundidad. *Laurus*. 13 (23), 249-262. Recuperado de:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76102313>

Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica indispensable. *Revista Cuicuilco*, 18 (52), 39-49. Recuperado de:

<http://www.redalyc.org/pdf/351/35124304004.pdf>

## Anexos

### a. Anexo 1. Consentimiento informado

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN  
COMITÉ ÉTICO CIENTIFICO

Teléfonos:(506) 2511-4201    Telefax: (506) 2224-9367



## FÓRMULA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

(Para ser sujeto de investigación)

“Entre la vida y muerte de un ideal:

El duelo por la Revolución Sandinista en los relatos de dos exguerrilleros (as)  
nicaragüenses”

Nombre del Investigador: \_\_\_\_\_

Nombre del participante: \_\_\_\_\_

- A. **PROPÓSITO DEL PROYECTO:** En esta investigación se busca rescatar la experiencia de personas en torno a la Revolución Sandinista y al impacto que este período histórico ha tenido en su vida. Este estudio es realizado por un estudiante de la carrera de Psicología de la Universidad de Costa Rica, como un requisito académico para la obtención de su título de licenciatura.
- B. **¿QUÉ SE HARÁ?:** La participación en la investigación consistirá en la realización de aproximadamente tres entrevistas, las cuales serán grabadas en audio, los datos recolectados serán estrictamente confidenciales y se utilizará un pseudónimo para garantizar el anonimato del participante, si así se desea. Estas grabaciones serán almacenadas en un lugar seguro al cual solo el investigador tendrá acceso.
- C. **RIESGOS:** La participación en este estudio puede significar cierta molestia debido a que algunos de los temas abordados durante las entrevistas podrían hacerle recordar momentos o situaciones que le generaron malestar o ansiedad en el pasado.
- D. **BENEFICIOS:** Como resultado de su participación en este estudio, no obtendrá ningún beneficio directo, sin embargo, estará contribuyendo en la realización de un

proyecto de tesis, el cual brinda la posibilidad de producir en torno a temas significativos para la población migrante y la realidad nacional.

- E.** Antes de dar su autorización para este estudio usted debe haber hablado con Carlos Andrés Umaña González y él debe haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas.
- F.** Recibirá una copia de esta fórmula firmada para mi uso personal.
- G.** Su participación en este estudio es voluntaria. Tiene el derecho de negarse a participar o a discontinuar su participación en cualquier momento, sin que esta decisión afecte la calidad de la atención médica (o de otra índole) que requiere.
- H.** Su participación en este estudio es confidencial, los resultados podrían aparecer en una publicación científica o ser divulgados en una reunión científica pero de manera anónima.
- I.** No perderá ningún derecho legal por firmar este documento.

He leído o se me ha leído, toda la información descrita en esta fórmula, antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y éstas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio

---

Nombre, cédula y firma del sujeto  
fecha

---

Nombre, cédula y firma del testigo  
fecha

---

Nombre, cédula y firma del Investigador que solicita el consentimiento  
fecha