

PREMIO CÁTEDRA JORGE ALONSO 2024



# El coraje de la palabra

Nicaragüenses  
frente a la violencia de Estado



**María José Díaz Reyes**





**El coraje de la palabra**  
**Nicaragüenses frente a la violencia**  
**de Estado**

**María José Díaz Reyes**

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición en español (GE), 2024

María José Díaz Reyes

El coraje de la palabra. Nicaragüenses frente a la violencia de Estado

México: GE, 2024; 276 p.; 21x14cm

(Sección de Obras de Ciencias Sociales).

ISBN\_digital: 978-607-8696-89-5

ISBN\_impreso: 978-607-8696-88-8

dewey 301 - Sociología y antropología

## **Primera edición: 2024**

*El coraje de la palabra. Nicaragüenses frente a la violencia de Estado*

### **Cátedra Interinstitucional**

**Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso**

**D.R. © 2024 María José Díaz Reyes**

**D.R. © 2024 Cátedra Jorge Alonso**

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

**D.R. © 2024 Cooperativa Editorial Retos**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Para una lectura óptima y un mejor funcionamiento de ligas externas y notas al pie de página, usar el programa Acrobat Reader (acceso gratuito en: <https://get.adobe.com/es/reader/>).

**Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez**

**Fotografía de portada: Óscar Acuña**

**Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof**

**Corrección: Grafisma**

**ISBN\_digital: 978-607-8696-89-5**

**ISBN\_impreso: 978-607-8696-88-8**

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

A las y los perseguidos, a las y los exiliados,  
a las y los desnacionalizados, a las y los presos políticos,  
a quienes aún resisten, a quienes aún sueñan,  
a las madres que abanderan la digna rabia.  
A quienes sobrevivimos,  
a quienes soñamos con volver.



# Índice

<b>Agradecimiento</b>	<b>9</b>
<b>Prólogo</b>	<b>11</b>
<b>Introducción</b>	<b>19</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>Caleidoscopio discursivo</b>	<b>27</b>
Instrumentos de la investigación.	33
Organización de un <i>corpus</i> de discursos multimodales.	35
Modelo de análisis utilizado.	46
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>Contexto de la violencia de Estado</b>	<b>53</b>
El contexto inmediato de la crisis del 2018.	53
El contexto más amplio de la crisis del 2018.	57
Las memorias, el dolor y el conflicto como contexto para investigar.	74
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>Antropología semiótica para entender la violencia de Estado y la resistencia</b>	<b>87</b>
Cultura desde el lenguaje: los discursos y complejos ideológicos.	88
La generación como lugar de memoria.	95
Genealogía de las memorias.	99
Poder, violencia y resistencia para comprender la actual Nicaragua.	105
Pensar la ideología dentro de los discursos.	109
Interlocutores y sus emociones.	110

## **CAPÍTULO IV**

<b>Un comandante llamado Caperucita Roja</b>	<b>113</b>
Monimbó la violencia llegó el 21 de abril de 2018.	114
La construcción discursiva de un pueblo heroico.	130
El discurso de un monimboseño llamado Caperucita Roja.	149
El “vos” construido como estrategia para retirar la investidura de autoridad.	154
La advertencia de Monimbó.	180

## **CAPÍTULO V**

<b>El eufemismo del Diálogo Nacional</b>	<b>165</b>
La puesta en escena del Diálogo Nacional.	170
Lesther: “nosotros hemos puesto a los muertos”.	176
La retórica de la guerra y la paz.	186

## **CAPÍTULO VI**

<b>La Operación Limpieza y las memorias del futuro</b>	<b>199</b>
El ataque a la Divina Misericordia.	203
El discurso del Estado: construcción emocional sobre la violencia y la paz.	228
El discurso de parresía: Las madres frente al Estado.	240
Las memorias sociales del futuro.	246

## **CAPÍTULO VII**

<b>Reflexiones finales</b>	<b>251</b>
Héroes, heroínas y ciudadanías.	254
La muerte como signo que construye legitimidad.	257
La violencia racional y emocionalmente desplegada.	259
La parresía frente a la retórica.	262

<b>Bibliografía</b>	<b>265</b>
---------------------	------------

## Agradecimiento

Creí en una gran manada de mujeres: mi madre, mis hermanas, mis tías y mi abuela. Con ellas aprendí lo que significa ser una mujer en una sociedad barrial de corte bananero. Supe que algo en mí era distinto cuando a los ocho años les conté que me había inscrito en una organización social y todas abrazaron mi deseo. Y fui creciendo distinta; hablé de violencia en una manada de mujeres que habíamos sido atropelladas por violencias patriarcales; hablé de estudios en una familia que no había podido acceder al sistema escolar; hablé de otras formas de amor; hablé del derecho a abortar, de justicia, y siempre me abrazaron y escucharon; a veces acompañadas de reproches, de duelos verbales, de discordia, pero siempre fueron mi lugar seguro y mi refugio. La violencia de Estado las alcanzó, la asociación familiar con mi activismo las puso en alto riesgo, cuando debí salir de Nicaragua lo hice con la venia de mi madre y mis hermanas, mi eterno amor y agradecimiento por ser mi primer lugar seguro.

Gracias, mamá Maribel, por abrazar mi existencia; gracias, hermanas mías, LisaM, Mag y Marifufa, por amarme y cuidarme; gracias Piyi, hijo mío, por tu amor infinito.

Gracias a mis amigas que siempre han creído en mi escritura. Mi agradecimiento también a las terapeutas que me han acompañado y por las que ha sido posible recuperar mis sueños sin las terribles pesadillas. Gracias, amado Edoardo, sabés que tu amor ha sido un conjuro contra las malas jornadas, que este libro sea una forma de honrar la llegada y futuro de Nikita.

El origen de este libro fue la investigación doctoral que realicé entre 2019 y 2023 gracias a la beca recibida por parte del Consejo

Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), un eterno agradecimiento a esta institución que a través de esta beca hizo posible esta investigación sobre Centroamérica.

Mi agradecimiento a los profesores de la línea de Antropología Semiótica del CIESAS, CDMX, que por cuatro años consecutivos escucharon mis avances y brindaron valiosas recomendaciones que nutrieron este libro, pero, sobre todo, quisiera agradecer a Eva Salgado Andrade, quien fue mi asesora, hoy gran amiga y colega.

Finalmente, agradezco a la Cátedra Jorge Alonso que, al honrarme con su premio en el 2024, hace posible la existencia de este libro y pone en el centro la urgente necesidad de seguir contando lo que ha pasado en Nicaragua desde aquel fatídico abril del 2018.

## Prólogo

**Eva Salgado Andrade**

CIESAS Ciudad de México

Gracias al Premio Cátedra Jorge Alonso, *El coraje de la palabra. Nicaragüenses frente a la violencia de Estado* se integra a un relevante espacio de análisis, difusión y problematización sobre el surgimiento, desarrollo, evolución, logros y desafíos de todo tipo de movimientos sociales, para vislumbrar cómo y por qué se generan, cuáles son las razones y los sentires de quienes participan en ello; qué fórmulas han encontrado para expresar su indignación, o cómo dialogan o se confrontan con otras expresiones sociales.

Nadie podría discrepar que los movimientos sociales son fenómenos cuyo análisis requiere marcos teórico-metodológicos complejos y flexibles que permitan mirarlos como procesos interconectados con una diversidad de fenómenos sociales, culturales, históricos o políticos. Para ello es necesario combinar aportes, conceptos y herramientas de distintas disciplinas; reflexionar sobre los contextos en los que han surgido, sean éstos presenciales, digitales o la mezcla de ambos; pensarlos desde escalas diferentes, que pueden ir desde lo macro hasta lo micro, sin desdeñar las propias vivencias de quien los investiga. Por último, es imprescindible tener siempre presente su naturaleza discursiva, la forma en que el lenguaje, en sus muy diversas materialidades, permite construir identidades colectivas o memorias sociales, expresar demandas, proponer soluciones o incorporar diversas voces y experiencias.

El movimiento social del que se ocupan estas páginas son las prácticas de resistencia de ciudadanos organizados en grupos de oposición para enfrentarse a los crímenes de lesa humanidad

perpetrados en abril de 2018 por el Estado nicaragüense, al atacar generalizada y sistemáticamente a su población y asesinar a más de 300 personas. La investigación se propuso escuchar de manera especial a la gente de Monimbó, emblemático barrio ubicado en la ciudad de Masaya, Nicaragua, desde donde se generaron y viralizaron prácticas y discursos que pusieron en tensión las identidades y los vínculos que históricamente los identificaban como un pueblo sandinista. Ahí emergió la práctica de colocar *tranques*, como se denominó a las barricadas diseñadas para imposibilitar el acceso de agentes de la Policía Nacional y de paramilitares. Surgió asimismo la organización monimboseña, comunitaria y autoconvocada, que declaró que el propio FSLN no podría nunca más ingresar al territorio de Monimbó.

Esta investigación, como la autora manifiesta a lo largo del libro, se adhiere a los planteamientos de una antropología semiótica, propuesta teórico-metodológica que se funda en la conjunción de disciplinas, teorías y metodologías para explicar fenómenos complejos a partir de la necesaria articulación entre sociedad, lenguaje y sentidos. No obstante, es justo reconocer que no sólo utiliza este modelo, sino que ha contribuido a enriquecerlo, con aportaciones metodológicas relevantes para el estudio de los movimientos sociales, sobre todo considerando la creciente dimensión *on life*, en virtud de la cual los grupos en resistencia no sólo operan por los canales tradicionales, sino que simultáneamente se trasladan a entornos digitales, donde prolifera una creciente diversidad de contenidos multimodales que contribuyen a visibilizar y organizar a los movimientos sociales en el mundo entero.

Uno de los imperativos centrales de la antropología semiótica, retomados en esta investigación, es tener siempre en cuenta el papel preponderante del contexto histórico, en el entendido de que toda práctica social es parte de una cadena de sucesos que permite comprender su gestación y evolución. Por ello, la autora hace un recorrido histórico para comprender a los actores sociales que interactuaron en la movilización del 2018 en Nicaragua. Para ello se remonta a la forma en que nació y evolucionó el

sandinismo, y cómo, al amparo del mismo símbolo, aunque con diversos sentidos, se fueron conformando distintas generaciones políticas que coexistieron en el periodo estudiado: la generación nacida entre 1950 y 1965, que tomó el poder mediante el uso de las armas en 1979; otra generación, donde conviven mestizos indígenas y afrocaribeños, nacida entre 1965 y 1975, que desde muy joven participó de la guerra civil en el bando revolucionario y contrarrevolucionario; una generación nacida en las décadas de los ochenta y los noventa, de los primeros hijos e hijas de la generación revolucionaria y, por último, “los nietos de Sandino”, jóvenes de entre 20 y 35 años que se organizaron para enfrentarse a la violencia de Estado en 2018.

Apoyada en un marco teórico que recurre a conceptos indispensables para comprender los movimientos sociales, tales como el poder, la violencia, las resistencias o las identidades, María José Díaz Reyes realizó trabajo de campo en la Ciudad de México y Nicaragua, recogiendo no sólo la voz colectiva de mujeres y hombres, sino interactuando con ellos, y sumando desde luego su propia mirada, para reflexionar sobre el lugar que ella misma ocupa en los territorios estudiados, como nicaragüense, mujer, hija, madre, compañera, feminista, antropóloga, exiliada y etnógrafa.

El acervo discursivo reunido durante más de un año de trabajo de campo, realizado no sólo en medio de los riesgos que implicaba la pandemia –que paralizó al mundo cuando esta investigación se estaba gestando–, sino también bajo la mirada acechante del Estado nicaragüense y sus órganos de represión, es de una fascinante heterogeneidad. Además de la propia observación etnográfica, este conjunto abarca más de 600 documentos, testimonios, letras de canciones, fotografías, discursos digitales y entrevistas de historia oral con 23 mujeres y hombres, residentes o no en Nicaragua, cuyas edades fluctúan entre los 20 y los 60 años. Realizó también un grupo focal con algunos de sus colaboradores, lo cual le permitió tener una primera mirada sobre el acervo y detectar ausencias discursivas relevantes. En este mar de voces, resaltan las demandas de los vecinos de Monimbó, los gritos de

los estudiantes, las poderosas palabras de las madres y la sabiduría de los líderes campesinos e indígenas. Asimismo, se escudriñan las voces autoritarias encarnadas en Daniel Ortega y Rosario Murillo. Todos estos discursos conforman un vasto conjunto que refleja una crítica valiente al poder opresor y sus lacerantes instrumentos de control, censura y encubrimiento.

Para sistematizar este acervo, la autora desarrolló una metodología innovadora y muy productiva, que le permitió contar con un *corpus* por medio del cual se aproximó a una amplísima gama de fenómenos que muestran cómo se han generado discursos de resistencia en la sociedad nicaragüense, con qué otros episodios (tanto dentro como fuera de Nicaragua) se han relacionado a lo largo de la historia, o cómo se gestan procesos de intertextualidad entre los discursos políticos, artísticos, visuales, cotidianos, en redes sociodigitales, en prensa, en el ámbito académico o en los medios de comunicación.

Llevada por una productiva curiosidad, la autora no se conforma con miradas desde una perspectiva macro, sino que se empeñó en diseñar, y lo logró, un camino que le permitiera mirar con detalle algunos de estos materiales, sin perder de vista su relación con el amplio conjunto al cual pertenecían. Para ello, y luego de un meticuloso diagnóstico de todo el material reunido, se propuso seleccionar algunos discursos que, en función de sus condiciones de enunciación y resonancias, pudieran ser considerados como *joyas semióticas* o discursos emblemáticos y plenos de sentido, los cuales relacionó después con otros textos clave. De esta manera construyó un conjunto discursivo acotado, pero de una extrema densidad semiótica, el cual se dispuso a mirar de forma casi microscópica.

Con extraordinaria creatividad, y haciendo con ello un aporte a la antropología semiótica, así como a quienes se interesen por el estudio de los movimientos sociales en tiempos digitales, la autora recorrió distintos caminos que le permitieron explorar su *micro corpus* para tener miradas caleidoscópicas de los mecanismos por medio de los cuales la palabra, en sentido amplio, expresa distintos fenómenos asociados con los movimientos sociales. En un afán

por ensayar distintas formas de mirar al lenguaje, cada uno de los discursos seleccionados fue analizado con diversos instrumentos teórico-metodológicos, donde la lingüística y la semiótica mantienen la dimensión social que nunca deberían perder y le permiten escudriñar al lenguaje para ver cómo se convierte en un arma de movilización, denuncia, identidad, poder o resistencia.

La primera joya semiótica que exploró en detalle fue el discurso del monimboseño conocido como *Comandante Caperucita Roja*, emitido desde Monimbó el 21 de abril de 2018, que se viralizó en YouTube y convirtió a su enunciador en una de las figuras emblemáticas del movimiento. Vinculó este discurso con textos clave como las canciones “Monimbó siempre con vos” o “Vivirás Monimbó”, la fotografía de un *tranque* urbano tomada por el fotoperiodista Javier Bauluz, o extractos de entrevistas realizadas con hombres y mujeres de esa comunidad. La palabra enardecida y espontánea de los monimboseños, donde cualquier fenómeno sintáctico o semántico aporta información relevante –por ejemplo el uso de “vos” frente a “nosotros” o la selección léxica– se examina a la luz de la memoria social nicaragüense, se relaciona con la música como creadora de sentidos identitarios, y permite reflexionar sobre cómo la identidad monimboseña se vincula con la construcción discursiva de un pueblo heroico.

La segunda joya semiótica es la primera sesión del Diálogo Nacional, el 16 de mayo de 2018. A partir del análisis multimodal de una fotografía panorámica de dicha sesión, y de las palabras pronunciadas tanto por Daniel Ortega como por los estudiantes Lesther Alemán y Madeline Caracas, se reflexiona sobre la retórica de la guerra y la paz, con una puesta en escena del Estado nicaragüense, y el inesperado cuestionamiento de Lesther Alemán quien, con valentía, espetó a Ortega: “nosotros hemos puesto a los muertos”. Luego de esta intervención, Lesther fue perseguido y nunca pudo volver a su casa; en noviembre de 2022 se convirtió en uno de los más de 200 presos políticos en el país, proceso que terminó con un destierro y el retiro de su nacionalidad como nicaragüense en 2023.

Por último, eligió una fotografía captada por la lente de Carlos Herrera, el 16 de julio del 2018, donde Susana López convirtió en protesta el funeral de su hijo Gerald Vásquez, muerto como consecuencia del “ataque a la Divina Misericordia”, en el marco de la “Operación Limpieza” con la que el Estado nicaragüense buscaba desaparecer las más de 200 barricadas centrales que se levantaron en el país. La desafiante e indignada imagen de la madre contrasta con las autocomplacientes palabras de Rosario Murillo, que habían sido transmitidas días antes por canales de televisión. Ancladas ambas mujeres en la figura de madres, Susana López encarna la rabia y el dolor de quien ha sufrido el dolor de perder a un hijo de forma tan artera y a manos del Estado, que supuestamente debería cuidarlo, mientras que Rosario Murillo se ostenta como la madre de la nación. Estas distintas formas de construirse como madres son puestas a dialogar con un clip multimodal realizado por la Asociación Madres de Abril (AMA) sobre las memorias sociales.

Los resultados del análisis de este complejo conjunto de discursos multimodales permitieron develar algunos de los sentidos sociales que se construyeron a partir de las prácticas discursivas de resistencia social. Tal fue el caso de la conexión histórica y transgeneracional que subyace a las resistencias y las violencias desplegadas en Nicaragua, donde al tiempo que algunos proyectos reclaman justicia, otros intentan perpetuar un tipo de poder estatal centralizado en el partido-familia. Asimismo, se identificó cómo el miedo se convierte en una forma de control sobre los cuerpos, que se apodera de las memorias y las pesadillas de quienes han experimentado la violencia desplegada por el Estado.

Paradójicamente, en muchos casos este miedo convive con la parresía o el acto de valentía que implica hablar la verdad frente al poder, como lo han hecho, y lo siguen haciendo, mujeres y hombres nicaragüenses, a sabiendas de que hablar, convocar, indignarse o denunciar puede ser arriesgado, como lo hiciera el *Comandante Caperucita*, Lesther Alemán, Madeline Caracas, Susana López, madre de Gerald Vásquez, y todos aquellos que expresaron y siguen expresando su indignación clamando justicia en las calles,

pintando una barda o portando una manta, escribiendo, retuiteando o posteando mensajes en Twitter o en Facebook, compartiendo videos en YouTube, tejiendo redes que no permitirán que el silencio borre la indignación. A estas voces valientes se suma la de María José Díaz Reyes, quien, con este libro, aporta una valiosa muestra de lo que representa *el coraje de la palabra*. Invitamos a los lectores a escucharles.



## Introducción

*El coraje de la palabra. Nicaragüenses frente a la violencia de Estado* es el resultado de cuatro años de investigación, que incluyó etnografía en México, en Nicaragua y en escenarios digitales, trabajo de archivo y hemerográfico, así como análisis e interpretación de un vasto acervo discursivo, surge dentro del seno académico del CIESAS en CDMX, México, específicamente en la línea de Antropología Semiótica. Este trabajo fue presentado inicialmente como parte del examen doctoral en Antropología Social y, posteriormente, se sometió al Premio Cátedra Jorge Alonso. El jurado del premio consideró que la investigación merecía ser publicada y difundida.

Ingresé al doctorado en 2019 como una forma de escapar de la persecución que el gobierno nicaragüense emprendió contra activistas, defensores de derechos humanos y participantes de movilizaciones. En mi caso, como feminista, fui considerada una ciudadana indeseable debido a mi participación en las masivas movilizaciones sociales que buscaban la salida del gobierno del poder.

Desde su origen, la investigación experimentó importantes cambios. En su primera versión, el objetivo era ofrecer una reflexión sobre las dinámicas de persistencia y resignificación de la matriz simbólica de la Revolución Popular Sandinista, a la luz de las revueltas pacíficas de 2018 y la represión estatal. La justificación de este enfoque surgió de mi observación de cómo se ha transformado una estética revolucionaria que, anteriormente, se basaba en emblemas centrados en el rojo y negro, en la figura de Augusto C. Sandino y la gesta revolucionaria, hacia un uso de

símbolos caracterizados básicamente por colores estridentes y líneas abstractas. En ese momento, me interesaba cómo este cambio afectaba a las personas íntimamente vinculadas con la Revolución, es decir, a revolucionarios, contrarrevolucionarios y sus hijos e hijas. Sin embargo, desistí de este enfoque, ya que las primeras reflexiones sobre los acontecimientos de abril de 2018, en el contexto de la rebelión cívica, complicaron mis propias consideraciones y perdí interés por los cambios o la evolución de esos códigos.

Hacia finales de 2019, mi propuesta consistía en investigar las memorias sociales de la comunidad indígena de Monimbó, que ha tenido un papel fundamental tanto en la Revolución Sandinista de 1979 como en la Rebelión de abril de 2018. En ese momento, contemplé la posibilidad de residir en la comunidad y, en colaboración con sus miembros, diseñar un laboratorio de memoria oral donde pudieran compartir sus experiencias y contarle a Nicaragua quiénes eran. Sin embargo, la llegada de la pandemia por el virus SARS-CoV-2 en 2020 hizo que la realización de este proyecto fuera imposible.

Después de una profunda reflexión, la investigación se comprometió con la pregunta antropológica: ¿Qué significados sociales construyen las prácticas de resistencia que la sociedad nicaragüense, a través de los principales grupos de oposición a la violencia estatal, expresa en sus discursos? Esta pregunta invita a examinar los significados sociales que emergen a partir de continuidades, rupturas, significaciones y resignificaciones observadas en las prácticas de resistencia, las cuales, al igual que los propios grupos sociales, no son homogéneas y se manifiestan de diversas maneras.

Sin embargo, la pregunta original contenía otra interpelación de carácter académico y político: ¿por qué es importante estudiar los sentidos sociales de la violencia y las prácticas de resistencia? La decisión de enfocarme en los sentidos sociales surgió de una profunda reflexión sobre la intencionalidad de la investigación. Como he mencionado anteriormente, me he apoyado en la antropología

semiótica como un enfoque para abordar la complejidad del objeto de estudio.

La justificación para investigar 'los sentidos sociales' se fundamenta en tres argumentos. El primer argumento es de orden contextual. La antropología semiótica busca, a través de un amplio rango de disciplinas, explicar fenómenos complejos, alejándose de razonamientos simples y obvios. Esto es posible porque, mediante el marco de la complejidad, acerca distintas 'partes' y provoca su interacción, generando así escenarios impredecibles. El segundo argumento es que, desde la antropología semiótica, no se busca reflexionar sobre 'verdad o falsedad', sino sobre el entramado de significaciones que las personas otorgan a los objetos. De este modo, en los discursos analizados no pretendí establecer una cronología de los hechos ni sentar en el banquillo de los acusados a nadie; los sentidos sociales buscan ofrecer razonamientos sobre lo que ha acontecido y tratar de comprender por qué sucedieron esos eventos. El tercer argumento es que reflexionar sobre los sentidos sociales equivale a acercarnos a las significaciones que las personas otorgan a las palabras, a las imágenes, a la oralidad, en suma, a los discursos.

El sentido social es una unidad cultural que proviene de la significación que las personas otorgan, y es considerada una unidad cultural porque emerge en el ámbito de la definición y socialización de un grupo. Esto implica que las palabras y las imágenes tienen un anclaje cultural compartido por otros y otras. Aquí radica el núcleo de mi interés por estudiar los sentidos sociales que se despliegan. Estoy convencida de que las distintas unidades semióticas de cada discurso nos permiten acercarnos a lo que la violencia o la resistencia significan para los grupos. Nombrar algo facilita crear o compartir una imagen mental sobre ese concepto. Así, términos en circulación como 'revolución', 'Monimbó' o 'Madre' pueden tener significados distintos para los grupos, lo que puede dar lugar a sentidos compartidos o discordantes. En todo caso, estos sentidos marcan cambios o continuidades en la cultura que la investigación

pone en evidencia, con el objetivo de contribuir a la comprensión de lo que ha sucedido en Nicaragua desde 2018.

Tres objetivos específicos marcaron la investigación: a) Identificar y comprender las prácticas de resistencia que ciudadanos organizados frente a la violencia de Estado manifiestan a través de sus discursos, así como reflexionar sobre las prácticas discursivas provenientes del Estado o de grupos afines. b) Indagar las maneras en que los grupos sociales nombran los eventos de violencia estatal y resistencia social, y qué buscan lograr con las estrategias discursivas que despliegan. c) Reflexionar, junto a los monimboseños y monimboseñas organizados en grupos de oposición, sobre la triada identitaria de pueblo indígena - cultural - heroico que ha sido construida desde el Estado y la sociedad civil, con el fin de recrearla y circularla históricamente como un símbolo de resistencia social.

El objeto de estudio, que abarca las prácticas de resistencia y de violencia, fue sometido en todos sus niveles (diseño, metodológico y teórico) a un sistema de tres cuerpos (Coronado y Hodge, 2017), entendido en la antropología semiótica como un recurso teórico-metodológico que cuestiona las posturas binarias rígidas entre dos elementos y propone, en cambio, relaciones dinámicas entre distintos elementos. Los tres cuerpos de este sistema son: 1) Memorias sociales del Sandinismo; 2) Violencia de Estado; 3) Grupos sociales que resisten y se movilizan ante la violencia.

Así, el sistema de tres cuerpos empleado en la investigación buscó complejizar las categorías y explorar efectos impredecibles. No es posible pensar las prácticas de resistencia sin conocer los cimientos que anteceden una agresión por parte del Estado, un Estado cuya construcción histórica está ligada al proceso latinoamericano de colonización, independencia e intervencionismo, pero también a diversas configuraciones sociales internas. Asimismo, no se puede comprender la resistencia social sin reconocer que en la sociedad nicaragüense coexisten múltiples memorias sobre el sandinismo: memorias hegemónicas, históricas, periféricas, subterráneas y

negadas, las cuales, desde 2018, han tenido distintas significaciones para las generaciones contemporáneas.

El trabajo de campo se desarrolló entre la Ciudad de México y Nicaragua, donde utilicé cinco instrumentos para la recopilación de evidencia empírica: etnografía digital, entrevistas de historia oral, grupo focal, recorridos etnográficos y revisión hemerográfica. Todo esto dio como resultado un acervo complejo y diverso conformado por 617 unidades discursivas.

Para construir un corpus que permitiera un análisis cualitativo de estos discursos, diseñé una metodología que facilitó la identificación de discursos relevantes, considerados como textos clave y joyas semióticas. Entre ellos se encuentra el discurso difundido en YouTube por un grupo de monimboseños, que se viralizó en redes sociales; los discursos emitidos por Daniel Ortega y su esposa, la vicepresidenta Rosario Murillo, quien además es responsable del proceso comunicacional del gobierno; y la emblemática fotografía tomada por Carlos Herrera, que documenta el momento en que Susana López entierra a su hijo Gerald Vásquez, una de tantas víctimas de la Operación Limpieza.

A lo largo de la investigación, se van develando algunos de los sentidos sociales construidos en las prácticas discursivas de violencia de Estado y de resistencia social en el caso nicaragüense, tales como:

*Nuevos sujetos sociales, nuevos proyectos de nación:* Las resistencias y violencias desplegadas tienen una clara conexión histórica y transgeneracional con otros episodios de la vida política en Nicaragua. En este sentido, los actores sociales recrean en sus discursos proyectos de nación que responden a cómo se construyen los sujetos sociales. Algunos proyectos reclaman justicia, mientras que otros buscan perpetuar un tipo de poder estatal centralizado en el partido-familia.

*La muerte como signo que construye legitimidad:* En Nicaragua, la construcción social sobre la guerra, la muerte o los héroes, como anclajes inamovibles de la verdad histórica, convierte a quien ejerce

el poder de enunciación en el dador de legitimidad para hablar de la “verdad”.

*Monimbó como comunidad indígena construye sus propios sentidos sociales:* La investigación muestra cómo hombres, mujeres y niños cuidan su comunidad y su ancestralidad, reconociendo los tejidos sociales que han preservado. Sin embargo, esta organización social se relaciona más con sus intereses comunitarios que con una vocación de derrocar dictaduras.

*La violencia racional y emocionalmente desplegada:* La violencia sobre los cuerpos no sólo se ejerce a través de dispositivos explícitos (como el ataque, asesinato o encarcelamiento), sino que también busca controlar los cuerpos mediante el miedo. Un miedo que se manifiesta a través de sueños y pesadillas; la violencia narrada está relacionada con lo que ha ocurrido en el cuerpo material de quienes participaron en las movilizaciones y tranques. El llanto, el dolor y las pesadillas han sido formas en que los cuerpos han asimilado el horror provocado por la violencia de Estado.

*La parresía frente a la retórica:* El discurso como instancia permite retirar investiduras simbólicas, presentar nuevos sujetos políticos y posicionar la práctica discursiva de la parresía –o práctica de hablar abiertamente sin temor a las represalias– frente a la retórica del Estado. Mientras la parresía expone la vida a costa de la verdad que se posee, la retórica discursiva del Estado intentó ocultar la situación de los demandantes y borrar la violencia ejercida.

Este trabajo, que no hubiera sido posible sin recoger y escuchar la voz valiente de mujeres y hombres nicaragüenses, representa un esfuerzo por reflexionar las complejas interacciones entre la violencia de Estado y las prácticas de resistencia. Por medio de un enfoque en los sentidos sociales y el empleo de diversas metodologías etnográficas y de análisis del discurso, se reveló cómo los discursos tienen el poder de transformar la comprensión de la identidad colectiva, la memoria histórica y las luchas contemporáneas. Al explorar múltiples memorias y maneras de nombrar y enfrentar la violencia, se subraya la importancia de la

palabra como herramienta de resistencia y reivindicación. Espero que este trabajo no sólo contribuya al campo de la antropología semiótica, sino que también proporcione un marco para entender la dinámica social en contextos de represión, resaltando el poder de la movilización social y de la parresía como medios para desafiar la narrativa oficial y crear espacios de verdad y justicia. En última instancia, se espera que estas reflexiones animen a otros a continuar explorando los movimientos sociales y las voces de quienes viven la experiencia de la violencia y la confrontan.



## CAPÍTULO I

### Caleidoscopio discursivo

Antes de presentar el contexto en el que se dan las prácticas de violencia y de resistencia, me ha parecido importante compartir reflexiones sobre los desafíos de hacer una investigación en un espacio en conflicto, cuyas movilizaciones sociales se dan también en el ámbito de lo digital, y finalmente aquellos desafíos para organizar un acervo y *corpus* que cuya naturaleza es enteramente multimodal.

Esta investigación se desarrolló en un contexto de conflicto, marcado por la persistencia de ataques por parte de policías y parapolicias, así como por las disputas en torno a las memorias. Como un ejemplo de esto, registré que el 19 de julio de 2020, un joven llamado Jorge Rugama, de la ciudad de Estelí, se encontraba en la acera de su casa junto a su madre y gritó frente a una caravana de militantes sandinistas la consigna “¡Viva Nicaragua libre!”, que se ha utilizado como un llamado a la salida de la familia Ortega y Murillo. Recibió como respuesta un disparo a centímetros de su cabeza por parte de un funcionario público, quien también era reconocido como paramilitar. Este acto constituyó una ejecución ante los ojos de su madre.

El día del funeral de Jorge, los mismos paramilitares quemaron su casa. Ante este hecho, surge la pregunta: ¿Las herramientas metodológicas clásicas de la investigación antropológica pueden aplicarse en un espacio en conflicto sin poner en riesgo la vida de los participantes y de la antropóloga misma? Documentar la realidad se convierte, en contextos como el nicaragüense, en un acto subversivo en sí mismo. Por lo tanto, la etnografía no sólo representa un método de investigación, sino que también se

erige como una herramienta cada vez más importante para las movilizaciones sociales en todo el mundo.

Sobre la práctica etnográfica, Martin Hammersley y Paul Atkinson (1994) plantean que toda investigación social se basa en la capacidad humana de realizar observación participante, definiéndola como “participa abiertamente o de manera encubierta en la vida de las personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando, recogiendo datos para poder arrojar luz sobre los temas que han elegido estudiar” (Hammersley y Atkinson, 1994: 15). Esta demanda de participar y observar debe ser reflexionada a la luz de la pregunta: ¿Cómo se participa en y se observan los lugares en conflicto? No encontraremos respuestas cerradas a estas interrogantes; sin embargo, creo que hay cuestiones que nos invitan a retomar los debates antropológicos sobre la ampliación de la comprensión del espacio, la participación y la observación. Esta flexibilidad debe estar contenida y justificada en el desarrollo de la ruta metodológica que se elija.

Christine Hine plantea que “(...) la reflexividad no sólo se aplica al trabajo del investigador o el etnógrafo, sino a la metodología como un todo, con lo cual, replantearse cuestiones acerca de la naturaleza construida del conocimiento nos arrastra hacia una interesante paradoja: el conocimiento etnográfico también puede ser una construcción cultural” (Hine, 2004: 71), y como tal debe ser planteada la condición social del espacio, del tiempo y de las y los participantes, considerando como centro de reflexión aquello que se tiene por pregunta.

La definición etnográfica de espacio, participación y observación debe ser reflexionada y asumida en las apuestas teórico-metodológicas. En la antropología, el objeto de estudio —los grupos, las culturas, los espacios— ha sido considerado como unidades espaciales situadas dentro de marcos limítrofes. Sin embargo, la propia antropología ha observado que los vínculos y las formas en que se manifiestan las culturas han sido alterados por la revolución

tecnológica, que ha creado nuevos sistemas de información en los cuales, de manera compleja, también se expresa el poder.

La existencia de nuevos espacios de acción, más allá de lo presencial, también se manifiesta en la realidad nicaragüense. El auge de las redes sociodigitales, el acceso a Internet, el incremento en la oferta y demanda de teléfonos celulares, y la necesidad de proteger la vida han llevado a que parte de las estrategias de resistencia se desarrolle en el ámbito digital. Lejos de considerar los espacios presencial y digital como dualidades opuestas en el análisis, deben ser entendidos como un sistema de cuerpos que convoca a otras variables complejas. Por ejemplo, resulta pertinente investigar cuál fue el rol de las redes sociodigitales en las estrategias de ataque y de no violencia que se socializaron durante la Rebelión de Abril, qué papel jugaron los celulares a la hora de registrar los ataques, y cómo las redes sociodigitales permitieron a la sociedad nicaragüense eludir la censura gubernamental, entre otras reflexiones. En la investigación, se concibió la etnografía tal como la plantea Hine:

Tales desarrollos (los tecnológicos) permiten pensar en la etnografía como modo de conocer a través de la experiencia sin pretender producir un estudio que abarque la totalidad de una cultura determinada. Con ello se abren, simultáneamente, posibilidades de repensar la conformación de un objeto etnográfico y reformular las bases del compromiso de esta metodología en el campo y la práctica. (Hine, 2004: 20).

Desde esta posición y situando la pregunta antropológica en el centro, el espacio etnográfico ha comprendido todo aquello desde donde hemos podido observar y documentar las prácticas discursivas de violencia de Estado y resistencia de la sociedad nicaragüense. Sin embargo, es crucial reconocer que la distinción entre espacios presenciales y espacios del mundo digital conlleva implicaciones metodológicas distintas que es necesario aclarar.

A la pregunta de qué es la etnografía digital, uno de los elementos clave en su definición es que la etnografía se sitúa como un método de investigación enmarcado dentro de un paradigma disciplinar e interdisciplinar, y se utiliza en relación con las prácticas e ideas inherentes al proceso de investigación. La comprensión de este concepto dependerá de la línea disciplinar de la que provenga el investigador. Por esta razón, es fundamental, antes de abordar la etnografía digital, situar en este libro el posicionamiento antropológico de la etnografía.

Es importante señalar que la etnografía digital retoma de la etnografía tradicional su esencia: observar, escuchar y formular preguntas sobre una realidad. Sin embargo, las prácticas etnográficas convencionales han comenzado a cambiar, ya que el contacto con las personas está mediado por la presencia digital, así como por los recursos, medios e instrumentos digitales disponibles. En el ámbito de la etnografía digital, encontramos dos aportes significativos: Christine Hine (2004), quien la denomina "etnografía virtual", y Sara Pink et al. (2016), quienes prefieren el término "etnografía digital". Ambos textos son valiosos por la problematización que ofrecen sobre la intersección entre lo digital y lo etnográfico.

Partiendo de las reflexiones de estas autoras, en esta investigación asumí la etnografía digital como el estudio, la reflexión y la exploración de la organización humana, sus culturas, vínculos y eventos que se trasladan al ámbito de los espacios tecnológicos (análogos y digitales). Esto implica que los estudios tradicionales de la antropología también pueden observarse en las formas y usos que adquieren en los entornos virtuales o digitales. Particularmente, prefiero evitar el término 'virtual', ya que su significado semántico sugiere una oposición a lo 'real'. Considero que lo que sucede a los seres humanos en el ámbito de la tecnología forma parte de su realidad. Por lo tanto, me posiciono más bien en definir este enfoque como etnografía de lo digital, refiriéndome al ejercicio de observación, escucha y exploración en los mundos digitales creados. De este modo, la etnografía digital puede concebirse

como un método de investigación integral, un enfoque que abarca diversas dimensiones de la investigación y que también actúa como una valiosa herramienta.

Los principios de la etnografía digital están determinados tanto por sus intenciones como por sus propios límites, ya sean estos asumidos o creados, y dependen de la reflexividad de la persona que investiga. Esta investigación se posicionó en los siguientes principios propuestos por Hine y Pink, manteniendo siempre como eje la pregunta antropológica:

- Primero: La etnografía digital implica práctica reflexiva. La reflexividad como práctica de la etnografía más tradicional como herencia teórica y metodológica está contemplada necesaria y éticamente en la etnografía digital sobre cómo producimos conocimiento de, con y desde las personas ... En lo digital las preguntas éticas sobre cómo se llega al conocimiento surgen a partir de lo que se busca conocer y a través de qué se va a conocer (Pink et al., 2019: 10).
- Segundo: El no digital-centrismo: En la etnografía digital lo digital no es central: Los estudios no se pueden centrar en los medios porque éstos no logran ver todas las dimensiones de un problema; por el contrario, hay que centrarse en estudiar las rutinas, las actividades cotidianas en las que se emplean los participantes de estos medios digitales y concentrarnos en aquellos ámbitos de la vida en que se utilizan los medios digitales más que en las características de estos medios (Pink et al., 2019: 8).
- Tercero: El ciberespacio no necesariamente tiene que ser visto como un lugar apartado de cualquier conexión con la "vida real" o de la interacción cara a cara. (Hine, 2004: 80). La presencia sostenida del etnógrafo en su campo de estudio, combinada con un compromiso profundo con la vida cotidiana de los habitantes de ese campo, dan pie a ese tipo de conocimiento especial que llamamos etnográfico (Hine, 2004: 80). Como consecuencia de lo anterior es necesario replantear el concepto de campo de estudio. Si la cultura y

la comunidad no son productos directos de un lugar físico, entonces la etnografía tampoco tiene por qué serlo.

- Cuarto: La etnografía virtual es irremediamente parcial. Una descripción holística de cualquier informante, locación o cultura es algo imposible de lograr, por lo que la noción del informante, lugar o cultura preexistente, enteramente aislable y descriptible tiene que quedar atrás (Hine, 2004: 81).
- Quinto: Las nuevas tecnologías de la interacción permiten que los informantes aparezcan dentro de la etnografía y, a la vez, que estén ausentes. Del mismo modo, el etnógrafo puede estar ausente o presente junto a sus informantes (Hine, 2004: 82).
- La investigación adoptó la definición y los principios descritos sobre la etnografía digital como una forma de hacer etnografía. A partir de esto, planteé la necesidad de incorporar una categoría que permitiera capturar ciertos tipos de investigaciones sobre fenómenos sociales en los cuales los seres humanos acceden a las redes sociodigitales. Este andar en la virtualidad genera experiencias humanas que borran las fronteras entre lo digital y lo físico. Por ejemplo, experiencias como el dolor y la resistencia se pueden vivir en un contexto "*onlife*", es decir, tanto en la vida presencial como en la vida digital.

Retomé la categoría *onlife* de Luciano Floridi (Floridi, 2015), quien plantea que el término es usado: "(...) to refer to the new experience of a hyperconnected reality within which it is no longer sensible to ask whether one may be online or offline.<sup>1</sup> (Floridi, 2015: 1). Así, lo *onlife* comprende experiencias discursivas que se crean o reproducen tanto en espacios digitales como físicos, sin que este tránsito se viva como una tensión o como oposición.

---

<sup>1</sup> "(...) para referirnos a la nueva experiencia de una realidad hiperconectada dentro de la cual ya no es sensato preguntarse si uno puede estar conectado o desconectado." Traducción propia.

## Instrumentos de la investigación

La investigación recurrió a distintos instrumentos para la recopilación de evidencia empírica. En primer lugar, llevé a cabo una etnografía digital que me permitió construir el *corpus* mediante la observación de perfiles individuales, así como de colectivos con presencia en redes sociodigitales, la exploración del origen y evolución del *hashtag* #SOSNICARAGUA y la observación de acciones organizadas por los grupos de oposición.

En segundo lugar, realicé entrevistas de historia oral. Como lo plantean autoras como Eugenia Meyer (1971) y Graciela De Garay (2021), la entrevista oral como instrumento me permitió acercarme a la escucha amorosa y atenta de personas que han sido testigos, sobrevivientes o actores directos de acontecimientos fundamentales en el tiempo contemporáneo. Para ello, a partir de la pregunta detonante ¿qué pasó en el 2018?, prioricé el relato narrado por las y los participantes. Desde ahí las personas se narraron a sí mismos, sus orígenes, su familia, la identidad y los vínculos sociales que sostenían lograban imprimir sentido a aquello que vivieron, dar cuenta de quiénes eran ellos, cómo poder explicar que la violencia de Estado había estado ejerciendo sobre cuerpos comunes y corrientes. Sobre todo, insistir en la narrativa personal de vida les ayudaba desmontar la idea construida desde los discursos del Estado, de que quienes participan en los eventos eran terroristas y criminales. Para muchos incluso, la entrevista les permitió llorar, nombrar lo que hasta ese momento les había sido inenarrable. Pude entrevistar a personas de los siguientes grupos sociales: estudiantes, exiliados, ciber activistas, periodistas, artistas visuales, médicos, habitantes de Masaya y habitantes de Monimbó (incluyendo jóvenes, adultas y niños), expresos políticos y un exmiembro del ejército, Movimiento Costeño Autoconvocado. En total se hicieron 23 entrevistas, las edades de quienes participaron están entre los 20 y 60 años, hombres y mujeres, residentes o no en Nicaragua.

El tercer instrumento fue una sesión de grupo focal, que tenía por objetivo escuchar la impresión colectiva de algunos de los participantes de la investigación sobre la primera versión del *corpus* producto de la etnografía digital. Participaron cinco personas, de las cuales tres eran hombres y dos mujeres; un ciberactivista, un monimboseño, dos periodistas y una feminista. El grupo focal permitió corregir a tiempo algunas ausencias dentro del *corpus*, un ejemplo de ello fue incorporar el papel que algunos artistas jugaron para desplegar discursos de resistencia.

El cuarto instrumento fue una revisión hemerográfica. En cuanto la situación pandémica lo permitió, y siguiendo los protocolos sanitarios de la Universidad Centroamericana en Managua, realicé una revisión hemerográfica en la biblioteca José Coronel Urtecho, UCA, Managua. En esta etapa pude recopilar portadas de periódicos impresos de dos fechas importantes para la investigación, abril del 2018 (inicio de movilización social) y marzo del 2020 (inicios de la pandemia). La revisión fue oportuna y pertinente porque ambos periódicos fueron cerrados por presión del Estado nicaragüense; aunque, las portadas siguen disponibles en las plataformas en línea, revisar el contenido de las notas periodísticas del periodo señalado (que para entonces sólo estaban disponibles en la biblioteca hemerográfica) permitió constatar la pertinencia de seleccionar las portadas como parte del *corpus*. La Universidad Centroamericana, Managua (UCA) y por tanto su biblioteca también fue confiscada en el año 2023.

La visita a Monimbó permitió situar lugares emblemáticos de la movilización social que tuvo lugar en el pueblo. Ahí entrevisté presencialmente a tres mujeres de la comunidad que expresamente pidieron no hacerlo por medios digitales. En el recorrido se logró conocer algunos diseños de las casas monimboseñas, de las plazas comunitarias y de las escuelas. Esto fue importante para tener un referente directo en torno a los relatos de hombres y mujeres sobre la propia comunidad; para ellos y ellas, el ser monimboseño necesariamente implica hablar de la comunidad y la familia.

## Organización de un *corpus* de discursos multimodales

Parto de una idea muy repetida y aceptada: cada *corpus* es un fragmento o un recorte manejable de la realidad. Esta realidad, en la medida en que se vuelve más íntima, también se torna más compleja, ya que la extrañeza hacia ella puede pasar desapercibida debido a la intimidad acumulada. Sin embargo, bajo el rigor de principios y prácticas epistemológicas y metodológicas, puede llegar a transformarse en un *corpus* vivo y expresivo.

Presento tres reflexiones teórico-metodológicas sobre la construcción del *corpus*. En primer lugar, considero la pertinencia de aplicar algunos principios de la teoría de la complejidad para organizar el acervo, teniendo en cuenta que los discursos en circulación relacionados con fenómenos de movilización social son de naturaleza multimodal. Sostengo que, a través de los usos de las redes sociodigitales, se desdibujan las fronteras entre sus manifestaciones en línea y lo presencial, generando discursos que frecuentemente presentan polifonías de voces, contextos y tiempos. En una segunda reflexión, analizo cómo ha sido el proceso de organizar el acervo discursivo de un fenómeno social que ha borrado las fronteras entre lo *online* y lo presencial. Por último, en una reflexión particular, dialogo sobre la transición del acervo al *corpus*, siguiendo la perspectiva de autoras mexicanas que han explorado salidas metodológicas para garantizar que el *corpus* seleccionado dé cuenta de la riqueza de lo observado. Para ello, desarrollo dos ideas: el principio de una mirada hologramática y las joyas semióticas como recursos disponibles para construir un *corpus* susceptible de ser analizado.

Llegado el momento de organizar el acervo, me surgieron preguntas sobre cómo organizar el acervo y el *corpus*. Estas preguntas van más allá de un asunto meramente metodológico. La crisis –que es pedagógica– pasó por entender la complejidad que bordea aquello que se investigaba. Eva Salgado se plantea sobre los acervos “(...) exigen una mirada analítica sistemática por parte de quien los recopila o construye” (Salgado, 2019: 9), esta idea

es parte de esas reflexiones que todo investigador del discurso enfrenta ante su acervo y su *corpus*.

Reflexiono a continuación sobre algunos principios sobre el acervo, un acercamiento desde la antropología semiótica y que me ha permitido nombrar las dudas, las incertidumbres y poner en orden-desorden-orden los discursos.

### **a) Principio de la teoría de la complejidad**

Estudiamos un evento en donde la persona que es nombrada por un lado como paramilitar, por el otro es nombrado guardián de la paz, o donde un discurso creado en el 2020 hace alusión en tiempo presente a abril del 2018, o en donde "abril" es retratado como un evento social y no como un mes. Esto nos convoca a reflexionar sobre el acervo desde la complejidad. Sobre la complejidad, Edgar Morín se pregunta y responde al mismo tiempo:

¿Qué es la complejidad? A primera vista la complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre... (...) (Morín, 2005: 32).

Entender la complejidad como lo uno y lo múltiple implica que reconozcamos, al momento de organizar el acervo discursivo, que parte del tejido común incluye los discursos elaborados por quienes ostentan el poder en las diferentes estructuras sociales. Siguiendo el planteamiento de complejidad de Morín y agregando la reflexión de Gabriela Coronado y Bob Hodge (Coronado y Hodge, 2017), planteo que el sistema de tres cuerpos debe ser pensado también a un nivel del acervo.

En el estudio de los fenómenos sociales el 'problema de los tres cuerpos' es muy fácil de encontrar e incluso podríamos suponer que la complejidad social es tal que en diferentes niveles y en diferentes espacios existen conjuntos de tres o más elementos que se encuentran interrelacionados de modo tal que la relación directa entre dos factores siempre puede ser afectada por un tercero, o por otro sistema de tres cuerpos. (Coronado y Hodge, 2017: 42).

El sistema de tres cuerpos (Coronado y Hodge, 2017), pensado desde el acervo, me permitió ampliar la perspectiva hacia la comprensión de discursos que no excluyen ni se centran únicamente en la otredad o la alteridad, ni en la dicotomía ataque-resistencia. Este sistema facilitó la creación de un acervo que considera como eje metodológico los campos discursivos a los que responden los discursos (ver figura 1).



**Figura 1: Primera forma de organizar el acervo de la investigación (elaboración propia).**

Sin embargo, esta manera de pensar y organizar el acervo tampoco logró evitar la simplificación, ya que al enfrentarme al acervo, este actuaba como un espejo en el que continuaba viéndome reflejada. Era mi propia voz y mi forma de ordenar el mundo las que seguían guiándome. No consideré esto un problema, sino más bien una ventaja que debía ir acompañada de reflexividad. No obstante, la cercanía con el tema ha hecho que el proceso de extrañamiento y reflexión se convierta en un ejercicio constante destinado a evitar la simplificación de lo que he descrito como complejo.

Aquí es donde nuevamente las reflexiones desde la teoría de la complejidad, que incluye el sistema de tres cuerpos propuesto y asumido desde la antropología semiótica, resultaron útiles. El tetragrama propuesto por Morin (2005), que sugiere que al orden le sigue el desorden, y a este la interacción para una nueva organización (Morin, 2005: 150), se convirtió en un ejercicio interesante para realmente extrañarme<sup>2</sup> ante los discursos. Dado mi experiencia encarnada con el proceso a estudiar, sostenía una relación con el acervo, como lo plantea Teresa Carbó (2002), que está llena de intimidad. Esta intimidad fue puesta en diálogo con un meticuloso proceso de prueba y error hasta alcanzar cierta extrañeza.

La lectura reflexiva, el desorden de las miradas inicialmente propuestas y el movimiento de los ángulos desde los cuales se observa el acervo, permitieron mantener la extrañeza metódica. Por ejemplo, al pasar a organizar los tres campos discursivos que mencioné anteriormente, realicé nuevos desordenamientos, manteniendo ese primer orden en un estado de desorden y facilitando la interacción entre los discursos para explorarlos en nuevas formas organizativas. Estas formas organizativas responden a lo que varios teóricos del análisis del discurso han definido como manifestaciones discursivas. Así, para la organización del acervo consideré relevantes los siguientes conceptos: 1) campos discursivos; 2) actores del discurso; 3) géneros del discurso.

Hasta aquí el principio de cómo la teoría de la complejidad contribuyó a organizar el acervo. El siguiente desafío fue cómo pasar de un acervo tan amplio a un *corpus* manejable. Ahí surgió una perspectiva de pasar de una mirada hologramática al encuentro con las joyas semióticas

Una vez que conté con un conjunto de discursos, para pasar al momento del *corpus* debí seguir reflexionando. Teresa Carbó

---

<sup>2</sup> Este extrañamiento fue acompañado a lo largo de la investigación por Eva Salgado Andrade, quien, sabiendo de mi cercanía con el tema, solía regalarme hermosos momentos caleidoscópicos porque me invitaba con sus preguntas a moverme constantemente de lugar, cambiar las luces y ver nuevas y múltiples imágenes de la realidad.

plantea sobre *corpus* en investigaciones de análisis de discursos “[...] sólo entiendo como *corpus* en análisis de discurso una selección de material que ha estado presidida por una interrogación de tipo histórico y de carácter específico. (Carbó, 2001: 34).

El acervo recopilado constó de 617 unidades discursivas recopiladas desde la etnografía digital. Con este acervo he guardado un íntimo vínculo, una relación que en gran medida se da por el hecho de que, antes de colocarme como analista de estos discursos, los vi producirse, circular y colectivizar mientras estuve sumergida en el proceso nicaragüense. Eso hace que el conjunto de discursos y, por tanto, la realidad estudiada no se trate de estudiar a “otro antropológico” sino el estudio de discursos en una realidad compartida.

Por eso es que problematizar la creación de acervo ha implicado un tiempo considerable, porque estoy convencida que es en ese momento donde es necesario tener claridad de aquello que se busca y lo que se observa en materia de recolección de discursos. Reunir y construir todo este acervo ha tenido un importante efecto en mi propia mirada como investigadora pues, aunque no analizo estrictamente el todo, es gracias a ese “todo observado” que he clasificado, reconocido y sistematizado. Este proceso, aunque no muy visible en los resultados de la investigación, sin lugar a dudas me ha permitido recrear y entender cómo se han ido generando estos discursos del Estado y de las personas que le resisten.

## **b) La perspectiva hologramática**

Como señalé previamente, el acervo también fue visto desde la perspectiva de la mirada hologramática. Ésta es una idea planteada por Morín para definir que “No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte” (Morín 2005: 107); de esta manera, podemos asumir que cualquiera de los discursos del acervo podrían dar cuenta de los sentidos sociales sobre la resistencia social, podemos entonces desde este principio hologramático “enriquecer al conocimiento de las partes por el todo y del todo por las partes,

en un mismo movimiento productor de conocimientos” (Morín, 2005: 107). Gabriela Coronado, sobre la conformación del *corpus* complejiza también sobre la necesidad de atender al todo y a las partes como textos interconectados, es decir como hipertextos:

En cierta forma estos textos conforman una red ilimitada constituida por eventos que a su vez semejan redes en las que todos los nudos se encuentran interconectados. Esta imagen, ahora me es claro, es la representación de un hipertexto un sistema abierto que está formado por unidades de diferentes tamaños, organizadas en diferentes niveles y órdenes y todas ellas establecen vínculos con las otras (...) (Coronado, 2007: 41).

Me ha parecido importante incluir este principio para reafirmar que el momento de organización del acervo es clave para sostener con seguridad que en el *corpus* elegido se encuentran reflejados los significados culturales e ideológicos de los grupos sociales que producen los discursos de la resistencia social.

Al someter a comparación los tres conjuntos que organizan el acervo, descubro que hay discursos que juegan el papel de nombrar el evento (campo discursivo), que proviene de un actor identificable (actores del discurso) y que al mismo tiempo se presenta en una materialidad (género del discurso). Son estos discursos lo que conformaron el *corpus* precisamente porque al contener las tres características se vuelven discursos cargados de sentidos sociales. Así el *corpus* quedó conformado como se muestra en la tabla 1.

Tabla 1. Presentación general de los conjuntos discursivos que conformaron el corpus			
	Código y título	Forma / sustancia	Breve descripción de su forma y contenido
1	Artes_memes_populares	Audiovisual. Música. Voces. Imágenes. Dibujos. Fotografías.	Los memes audiovisuales son de un personaje que se mantiene bajo anonimato, Mapache Jambado. Cada meme dura aproximadamente dos minutos, se recopilieron 15 memes, provenientes de su página en YouTube, se seleccionaron bajo el criterio de más vistos. Su composición incluye fotos, ilustraciones, músicas y oralidad. Emitidos desde abril del 2018.
2	Artes_pintas_paredes	Fotografías de pintas.	La página "Las Paredes También Gritan" sistematiza fotografías de pintas realizadas durante el conflicto. Se ha seleccionado una en especial bajo el título de "Revolución feminista, mateo 5-6", porque en dicha pinta se manifiestan al mismo tiempo múltiples actores. Emitidas desde abril del 2018.
3	Artes_artevisual_visual	Arte gráfica (ilustraciones)	Nicaragua está encachimbada. (Autora: titasupp). La ilustración con forma de cuadrado ilustra a personas protestando, en el centro tres personajes con actitud de encachimbadas (enojadísimas). Emitida el 20 de abril del 2018. Vivirás Monimbó. Autor: Daininsolis. Ilustración que retrata a un San Jerónimo en forma de guerrillero. Emitida el 19 de julio del 2018 Somoza la transición. Autor: Lonnie Ruiz Gómez. La ilustración es una adaptación de una obra del artista Pawel. Pawel retrata la transición rusa, Lonnie la transición de Somoza a Ortega. Emitida el 19 de julio del 2018
4	Artes_música_abril	Video. Fotografía. Voces. Música. Poema.	"Monimbó siempre con vos" es una obra del artista Carlos Mejía Godoy, escrita y grabada en pleno conflicto, desde las barricadas de Monimbó. La letra fue publicada por el autor el 15 de mayo del 2018. "Héroes de abril" es una canción escrita por el joven músico Jandir Rodríguez, retrata la crónica de los primeros 60 jóvenes asesinados. Se convirtió en la canción emblemática del evento. El video de la canción fue publicado por el autor y a través de Facebook el 18 de mayo del 2018
5	Artes_intervención pública	Fotografía de intervenciones artísticas en espacios públicos.	Son dos las intervenciones artísticas: "Tatuajes de sol" y "El vacío" Las fotografías de los tatuajes de sol es el registro de una intervención donde ciudadanos que protestaban en las rotondas se tatuaron con marcas del sol la palabra abril. El vacío fue una puesta en escena en una marcha. Tomados de la mano crearon la expresión del vacío como representación del vacío de quienes ya no estaban porque habían sido asesinados.
6	AMA_museo (Asociación Madres de Abril)	Audio. Una imagen de barricada.	Barricadas de las memorias y altares de la memoria. Barricadas de las memorias y audios de los Altares, son manifestaciones de familiares de las víctimas directas asesinadas, retratan la vida de quienes fueron asesinados. Son productos audiovisuales propiedad del museo de AMA.
7	Comunicados_orales_Masaya	Oralidad. Video.	Los comunicados de Masaya al comisionado de la Policía Nacional que sitió Masaya. Cada uno dura dos minutos. Se registran un total de 60 comunicados. Se toman los primeros 9. Son discursos orales, transmitidos en medio del conflicto dentro de Masaya. Los emiten ciudadanos de Masaya hacia el Comisionado de la política. Son orales y son espontáneos, para transmitirlo se usa un megáfono y se transmiten en vivo por Facebook Live. Estos comunicados orales empezaron a circular en la primera semana de junio del 2018.
8	Diálogo_Nacional_Audiovisual_Mayo 2018	Audiovisual.	Primera sesión. Dos horas. Cartas oficiales sobre Diálogo. Es una sesión de diálogo para intentar frenar el conflicto. Están los actores representados, incluyendo el presidente y vicepresidenta, los universitarios, mediados por la iglesia católica. Es la única sesión donde está presente el presidente con sus opositores. La primera sesión fue el 16 de mayo del 2018.

9	Diáspora_Chile	Mensaje escrito. Comunicado.	Primer mensaje desde Chile. El primer grupo de nicaragüenses en el exterior que se reúnen y se organizan para protestar. Es en un comunicado escrito que fue leído en redes sociales y en una plaza en Santiago. Se tiene por fecha de publicación el 19 de abril del 2018
10	Daniel_Ortega_2018	Tres discursos: <ul style="list-style-type: none"> <li>- Entrevista con DW (agencia internacional de noticias)</li> <li>- Discurso conmemoración histórica del Repliegue, año 2018.</li> <li>- Discurso Diálogo Nacional</li> </ul> Todos son discursos audiovisuales.	Entrevista. Habla de la celda 16. Pandemia. Esta es la primera entrevista a un medio internacional en el marco del conflicto. Los otros discursos registrados son discursos que se dan en medio de un evento institucional, sobre todo, eventos de conmemoración de fechas o eventos históricos.
11	Rosario_Murillo_2018	Audio. Oral. Fotografía.	Desde el 2006 que el FSLN retornó al poder, la primera dama, responsable de comunicación y vicepresidenta es la voz que informa sobre los proyectos del Estado (los 4 poderes). Esta comparecencia es a medio día, y se transmite por los canales a fines o propiedad de la familia Ortega y Murillo. Se retoman de los primeros 5 meses (abril-agosto del 2018) 13 discursos donde hace referencia directa al conflicto. Cada uno está compuesto entre 15 y 30 minutos. Es un audio son fotos de la emisora, transitan fotos diversas de ella.
12	Fotografía_Tranques_victimas	Fotografías.	La resistencia de Monimbó. El dolor de las víctimas. 47 fotos que retratan las barricadas de Monimbó, autor el fotoperiodista Carlos Herrera, el blog no cuenta con fecha de publicación, pero se cree inició a ser divulgado a partir de mayo del 2018. Fotografías de las barricadas o tranques por el fotoperiodista Javier Bauluz, el blog fue publicado el 18 de mayo del 2018
13	Fotografía_rural_anónimo	Fotografías.	Fotografías sin autor identificado. Las fotografías retratan las barricadas o tranques de lugares de la Nicaragua más rural: Siuna. Waslala. Mulukukú
14	Medios_de_Comunicación	Primeras planas. Notas y fotografías.	Titulares de: confidencial abril 2018, cinco abril 2018, La Prensa 2018 y 2020, <i>El Nuevo Diario</i> portada de abril del 2018 Reportajes: sobre masaya, Monimbó, sobre Rosario Murillo, sobre campesinos, sobre pandemia.
15	Militantes_FSLN_ChinoEnoc	Audiovisual.	Siete discursos. Facebook live. Entre 30 y 90 minutos. Discursos entre enero y septiembre del año 2021
16	Militantes_FSLN_sin identidad	Audiovisual.	Tres discursos, cada uno con promedio de entre 20 segundos y 1 minuto. Emitidos el 19 de julio del 2018.
17	Militantes_comisionado_Avellan	Audiovisual	Cuatro entrevistas al comisionado Avellan en el año 2018. Cada entrevista dura aproximadamente 15 minutos.
18	Testimonio_Masaya	Escritura/oralidad.	El usuario aparece en Twitter bajo el seudónimo de Los Motivos del Lobo. El testimonio lo emitió de forma escrita en abril del 2019.
19	Monimbó_oral-espontáneo	Oral espontáneo. Video	Es el primer discurso de Monimbó que se viralizó. Fue grabado por un monimboseno en una de las calles de la comunidad. El discurso es conocido como el comandante Caperucita Roja y circuló por redes sociodigitales el 21 de abril del 2018
20	Comunicados de la Alianza Cívica (AC)	Escrito	La Alianza Cívica (AC) fue conformada por y desde la Conferencia Episcopal reunía distintos grupos sociales y fue convocada a ser el grupo que participaría en el Diálogo Nacional. Estos ocho comunicados responden a los emitidos en el año 2018

21	Comunicados de la Unión Nacional Azul y Blanco (UNAB)	Escrito	La Unión Nacional Azul y Blanco (UNAB) surge poco después de la Alianza Cívica, reúne a movimientos sociales y líderes de sociedad civil (emergentes y de ONGS). Estos 14 comunicados responden a los emitidos en el año 2018 y uno del 2020 que responde a la pandemia COVID-19
22	Comunicados de Periodistas y comunicadores Independientes de Nicaragua (PCIN)	Escrito	Periodistas y comunicadores Independientes de Nicaragua (PCIN) es un grupo de periodistas aglutinados en el año 2018 para enfrentar la violencia que vivían como profesionales de la comunicación. Son tres comunicados que refieren a la libre expresión.
23	#_SOS_Nicaragua	Escrito/oralidad	Conjunto de tuits que fueron sistematizados siguiente el Hashtag #SOSNicaragua.
24	Comunidad_ Internacional	Escrito	Informe del Grupo de Expertos Independientes (GEI) e informe de la Fundación Areas (Costa Rica)
25	COVID-19_Informe_ Observatorio	Escrito	El 20 de agosto 2020 el Observatorio COVID-19 presentó un informe que retrata la situación de la pandemia en Nicaragua.
26	COVID-19_Mujeres	Audiovisual	Se desarrolló una mesa de reflexión sobre la situación de las mujeres en Nicaragua y la pandemia por COVID-19, igualmente se registró una segunda mesa que reflexionó sobre la violencia en el país y su vínculo con situación de la pandemia.
27	COVID-19_Huracanes	Escritura. Fotografía.	El medio de comunicación confidencial sacó una edición especial sobre los efectos del huracán IOTA, así mismo sacó otra edición sobre el segundo huracán del año 2010 llamado ETA.
28	Estado_Comisión_ Verdad	Escrito.	La Asamblea Nacional organizó una Comisión de la Verdad compuesto por diputados de la bancada sandinista. Esta comisión publicó cuatro informes. Dichos informes son considerados como parte del <i>corpus</i> .
29	Estado-Leyes_Creadas	Escrito.	La Asamblea Nacional en alianza con el Gobierno aprobó una serie de leyes represivas que criminalizan manifestaciones cívicas, entre estas leyes está la conocida como Agentes extranjeros, la ley Ciberdelitos y la ley de Amnistía.
30	Exiliados_informe	Escrito.	La organización internacional Techo, realizó un informe sobre exiliados en Costa Rica. Retomamos este informe como parte del <i>corpus</i> .
31	Expresos_Políticos	Audiovisual. Ilustraciones.	Documental realizado por grupo de expresos políticos, el documental se titula <i>Cárceles que aterran</i> .
32	Entrevistas a pre candidatos presidenciales	Audiovisual	Seis entrevistas realizadas por el medio digital Divergente. Cada entrevista dura entre diez y doce minutos. Todos fueron capturados por la Policía Nacional y convertidos en presos políticos. Se les acusa de ciberdelitos y traición a la patria.
33	A Feminista_ Comunicados	Escrito	El Movimiento Amplio Feminista emitió comunicados para dar cuenta de su posicionamiento durante el conflicto, recogemos tres comunicados en el año 2018 y dos comunicados del año 2019
34	Movimiento_Costeño Autoconvocado	Escrito	El movimiento Costeño Autoconvocado fue la expresión organizada de sociedad civil en la Costa Caribe de Nicaragua, se recopilan de ellos seis pronunciamientos leídos en conferencia de prensa, afiches de la campaña #Free Brandon (preso político y más tarde liberado) y un video oral de costeños pidiendo ingresar a Nicaragua cuando en marzo 2020 estaba la pandemia y el gobierno les había impedido el ingreso al territorio.
35	23 entrevistas	Entrevistas	Entre 2020 y 2021 se realizaron un total de 23 entrevistas, las edades de quienes participaron están entre los 20 y 60 años, hombres y mujeres, residentes o no en Nicaragua, 9 fueron mujeres y 14 hombres.
36	Un grupo focal	Entrevista	En el 2021 se realizó un grupo focal que buscaba una reflexión con quienes participaban de la investigación sobre la forma en cómo se iba construyendo el acervo y el <i>corpus</i> .

37	Notas del diario de campo	Notas del diario de campo.	Se llevó un diario de campo, en él se recopilaba el día a día del trabajo de campo (2020). Y además se incluyó recopilación de experiencias etnográficas vividas en los años 2018-2019
----	---------------------------	----------------------------	--

De estos 37 conjuntos discursivos que conforman el *corpus*, algunos fueron sometidos a análisis profundo, a estos últimos en la investigación decidí identificarlos como joyas semióticas, concepto que describo a continuación.

### c) Las joyas semióticas

La idea de joya semiótica fue propuesta por Gabriela Coronado y Bob Hodge (Coronado y Hodge, 2017) para referirse a la identificación de aquellos textos clave para el análisis de discursos. Plantean que “habrá ‘joyas’, que son las que cristalizarán la posibilidad de realizar un movimiento dialéctico intertextual horizontal entre diferentes narrativas y vertical entre narrativas en el nivel micro y en el macro” (Coronado y Hodge, 2017: 89). Esta propuesta me implicó poner en diálogo los múltiples discursos con las distintas capas sociales de la realidad estudiada.

“Joyas semióticas” es una forma de nombrar aquellos discursos que nos dejan ver el vínculo entre lo macro y lo micro, entre los actores, los mensajes, los contextos, es en ese vínculo que se manifiestan los complejos ideológicos, para Coronado y Hodge “Un texto clave tiene rastros que permiten vincular lo macro y lo micro e incluye muchas de las contradicciones de la sociedad que lo produjo” (pág. 91), hay joyas semióticas que se me aparecieron -como el discurso del comandante Caperucita Roja- y creo que estaba lista para reconocerla como texto clave y otras joyas que he ido a buscar en el buceo profundo y complejo del acervo, o como dicen Coronado y Hodge “[...] cuidadosamente la extrae, anota el lugar preciso donde la ha encontrado, y la analiza a fondo en su laboratorio” (pág 91). En total y de acuerdo con el contexto y los conceptos teóricos que guiaron esta investigación, se consideran como joyas semióticas los siguientes tres discursos.

- El discurso del monimboseño conocido como comandante Caperucita Roja, emitido desde Monimbó el 21 de abril del 2018, y que fue rápidamente viralizado por YouTube y Facebook. La aceptación fue tal que dio lugar a la creación de *hashtags*, *playeras*, *arte gráfico*, *músicas*.
- El discurso del presidente Daniel Ortega en la primera sesión del Diálogo Nacional, emitido el 16 de mayo del 2018.
- La fotografía de Susana López, mientras entierra a su hijo Gerald Vásquez, el día 16 de julio del 2018. Ella está portando los símbolos que están siendo disputados, al mismo tiempo viste una playera con una leyenda que dice “que se rinda tu madre” como una expresión de quien resiste incluso frente a la muerte.

Estas tres joyas semióticas fueron acompañadas de otros textos clave (tanto las joyas semióticas como estos textos clave son parte del *corpus* de la investigación) que dialogan entre sí (ver figura 2).

JOYA SEMIÓTICA	TEXTOS CLAVE
<p>Discurso del monimboseño conocido como comandante Caperucita Roja, emitido desde Monimbó el 21 de abril del 2018.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Canción titulada Monimbó siempre con vos.</li> <li>• Canción titulada Vivirás Monimbó.</li> <li>• Una fotografía de un tranque urbano tomada por el fotoperiodista Javier Bauluz.</li> <li>• Extractos de las entrevistas realizadas a hombres y mujeres de Monimbó.</li> </ul>
<p>Discurso del presidente Daniel Ortega en la primera sesión del Diálogo Nacional, emitido el 16 de mayo del 2018.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fotografía panorámica de la primera sesión del Diálogo Nacional.</li> <li>• Discurso del estudiante Lester Alemán.</li> <li>• Discurso de la estudiante Madeline Caracas.</li> </ul>
<p>Fotografía de Susana López, mientras entierra a su hijo Gerald Vásquez, el día 16 de julio del 2018.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El discurso de mediodía de Rosario Murillo, 13 de julio, transmitido por canales de televisión.</li> <li>• El discurso de Daniel Ortega en la conmemoración del evento histórico Repliegue Táctico, 13 de julio, Masaya.</li> <li>• Altares de la memoria, producción audiovisual de la Asociación Madres de abril.</li> </ul>

**Figura 2: Joyas semióticas y textos clave de la investigación (elaboración propia).**

## Modelo de análisis utilizado

Para establecer el modelo de análisis, consideré importante tener presente tres características del *corpus*:

- El *corpus* es de naturaleza multimodal (Kress, Leite-García, & Van Leeuwen, 2000), los discursos se presentan en múltiples modos que representan y comunican sentidos, discursos que contienen capas visuales, gestuales, sonoras, etc.
- El *corpus* está compuesto por géneros discursivos (Mijaíl Bajtín, 2012) que contienen enunciados que se presentan bajo características más o menos estables, en el *corpus* hay discursos orales (espontáneos o no), fotográficos, políticos, académicos, religiosos, etc.
- El *corpus* reúne a los distintos hablantes. El modelo de análisis privilegia la identificación de las formas en cómo se construyen los hablantes y cómo van construyendo a los otros.

El modelo de análisis se ha sustentado en distintas contribuciones teóricas de análisis del discurso, con centralidad en tres niveles:

**Semiótico discursivo.** Los múltiples modos materiales de representación (oralidad, escritura, audiovisual, visual o gestual, etc) en que se presentan algunos discursos, salvaguardan motivaciones sociales e ideológicas (Hodge y Kress, 1988) plantean que desde la semiótica social podemos entender el sentido como una construcción social que logra reproducirse en distintos contextos y grupos, que ameritan ser develadas a través del análisis semiótico.

Como se ve, en la naturaleza multimodal del *corpus* hay discursos que van más allá de la lengua escrita u oral, la humanidad no se comunica en forma monolítica y con el acceso a tecnologías han ampliado el paisaje semiótico de sus formas comunicacionales. Vemos cómo un mismo discurso recurre a distintos modos para organizar su propia coherencia discursiva. Por eso, en esta investigación recurrimos al análisis semiótico discursivo para

conocer desde el habla, desde los códigos espaciales, la proxemia, las entonaciones, desde las dicotomías gestuales y espaciales, ¿qué dicen, qué muestran, qué silencian, qué ocultan los hablantes?

**Campos temáticos del discurso.** Se reflexionó sobre qué hacen los hablantes con sus palabras, las elecciones que hacen al hablar es el centro del análisis del discurso. Siguiendo las reglas propuestas por Van Dijk (supresión de las no presuposiciones, generalización de conceptos derivados, construcción de proposiciones que denotan el mismo hecho) se buscó en los discursos conocer “los temas” o los “sentidos globales” que el hablante ha instalado. Van Dijk (2005) llama a estos grandes sentidos o temas “macroestructuras”. La coherencia global es posible derivarla de los sentidos de las oraciones y las secuencias completas que éstas tienen, hasta identificar las macroestructuras del discurso. En la investigación a las macroestructuras se denominaron campos temáticos del discurso.

Las oraciones no se entienden aisladas de sus conexiones con otras oraciones, pero tampoco se puede aislar el habla de los otros recursos semióticos en el que están integrados; tampoco basta con identificar los valores de las palabras sino también, como plantea Josefina García (2016), hay que mirar sus factores de interacción social y de la situación de uso. En ese sentido, los factores de interacción social pueden manifestarse de múltiples modos. García plantea que cada vez es más necesario trabajar la producción de los sentidos sociales desde “...una mirada amplia de la semántica...” (García, 2016: 31). Para García esta mirada amplia implica considerar los factores de la semántica de la oración y los de la lingüística de la enunciación. Yo agrego que la mirada amplia también implica reflexionar la oración simultáneamente con sus otros modos semióticos; en este sentido, cuando trabajemos un discurso oral (espontáneo) se realizará un proceso de transcripción respetando las elecciones lingüísticas y socio semióticas de los hablantes.

Así en los discursos podremos entender ¿De qué hablan, qué nombran, cómo lo nombran? el análisis del discurso incluirá la identificación de fenómenos semánticos como: consecución de tiempos verbales, léxico, las deixis, conectivos, las modalizaciones, actos de habla, esta parte del análisis contará con los aportes metodológicos de Jeff Verschueren (2002), John Lyons (1975), Antonio Briz (2000), Calsamiglia y Tusón (2018).

**Acciones discursivas de la política.** Se trabaja las acciones discursivas de los hablantes, se sigue aquí el amplio trabajo teórico y metodológico sobre discurso y poder que de forma sistemática y profunda ha realizado Eva Salgado (2003, 2017, 2019) y en colaboración Hodge, Salgado y Villavicencio (2021) para reflexionar sobre el discurso del poder y cómo, desde la elección de las palabras y de las demás manifestaciones semióticas del lenguaje y el contexto de enunciación, los hablantes hacen algo con su lenguaje. Por ello, me enfoco en el discurso como esa instancia donde los usuarios hacen converger el pensamiento, el lenguaje y la acción. En esta instancia social, como lo llama Teun van Dijk (2008), se van construyendo a sí mismos, construyendo a sus oponentes, creando interlocutores y además van generando otras acciones discursivas de la política que se exploran.

El desarrollo del modelo constó de dos momentos. Primero se localizó dentro del *corpus* discursos fundantes (cronológicamente cerca del inicio del conflicto) del objeto de estudio. Por discurso fundante comprendo aquellos discursos que se produjeron en los primeros momentos del conflicto y que están cargados de sentidos, que fueron ampliamente socializados y que en su interior resguardan las tres características del *corpus* (campo discursivo, actor y género). A partir de la profundización de estas joyas semióticas se construyó un inventario de las construcciones discursivas. En un segundo momento, y ya contando con un inventario, se observó en los demás discursos del *corpus* cuáles son las repeticiones (o réplicas) de complejos ideológicos que se han sostenido.

La investigación puso el foco en una constelación de discursos que están vinculados no sólo por generarse en el marco del mismo evento investigado, sino también porque hay en ellos ciertas vecindades, en el sentido planteado por Michel Foucault: “La semejanza impone vecindades que, a su vez aseguran semejanzas” (Foucault, 2010:36) o lo que Wittgenstein llamó “parecidos de familia” para referirse así a “una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.” (Wittgenstein, 1988:87)

Estas vecindades o parecidos se dan por el lugar simbólico de enunciación, por los oradores, por los interlocutores invocados. Los tres discursos se nos presentan como una constelación que alberga distintos círculos de discursos encadenados entre ellos (ver figura 3): el discurso oral del monimboseño conocido como comandante Caperucita Roja, emitido desde Monimbó, el discurso político del presidente Daniel Ortega en la primera sesión del Diálogo Nacional, el discurso fotográfico de la señora Susana López, mientras entierra a su hijo Gerald Vásquez.



Figura 3: Joyas semióticas de la investigación (elaboración propia).

Estas tres joyas semióticas son elegidas para desarrollar el análisis considerando lo semiótico discursivo, los campos temáticos y la revisión de las acciones discursivas de la política para vislumbrar los complejos ideológicos que despliegan. Las tres se acompañan de otros discursos multimodales con los que están muy vinculados, para cuyo análisis se recurrirá a la pragmática del discurso y el análisis semiótico.

En los siguientes capítulos presentamos los hallazgos de la investigación y cómo los oradores desarrollan estos discursos sumergidos en una cultura compartida, por ello estudiar estos discursos es estudiar la cultura y por lo tanto los sentidos sociales. Cuando Umberto Eco (2018) plantea que “la cultura por entero debería estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación” (pag. 46), no niega que la cultura se pueda estudiar de otros modos.

Eco reflexiona que estudiando los sistemas de significación podemos adentrarnos en las complejas manifestaciones culturales, y si rastreamos estos sistemas indudablemente encontramos al lenguaje como una expresión poderosa de cómo los humanos vamos otorgando y compartiendo las significaciones en el entramado cultural. Aquí, el lenguaje como lo plantea M.A.K. Halliday “...se considera como (...) un medio de expresar lo que el organismo humano ‘puede hacer’, en interacción con otros organismos humanos, transformándolo en lo que ‘puede significar’...”, (pag.33) el lenguaje puesto en circulación vehiculiza a través de las distintas manifestaciones discursiva tales sistemas de significación.

Por eso la antropología semiótica entiende al lenguaje como objeto antropológico que puede dar cuenta de los más complejos sistemas de significaciones. Retomo la idea de Salgado (2019) cuando afirma que el discurso como término que reúne las modalidades del lenguaje puesto en acto alberga una cualidad polisémica y es justamente esta cualidad el principio que ha alumbrado la selección de las tres joyas semióticas y los nueve textos clave que los acompañan.

El *corpus* reúne los múltiples modos en que las personas representan y transmiten los sentidos sociales sobre violencia y resistencia, la multimodalidad se presenta como la existencia articulada de signos en todos los modos (Kress, 2010), así, por ejemplo, vemos cómo el discurso del comandante Caperucita Roja que es grabado por una cámara audiovisual nos presenta al mismo tiempo imagen, oralidad, video, colores, movimientos proxémicos. Para Gunter Kress, cada uno de estos modos cumple una función

de forma individual pero también de forma articulada. En la investigación ponemos atención a la elección que los hablantes hacen de los modos para transmitir y para significar, pero también ponemos atención a lo que estas formas articuladas provocan, como lo plantea Krees en todos los casos es la multimodalidad “el estado normal de la comunicación humana”.

El reconocimiento de que la multimodalidad es usada conscientemente o no para comunicar un algo, invita a reflexionar que la intención de comunicar genera también múltiples formas de significación, de ahí que, entendiendo lo complejo del problema de investigación y de la naturaleza de lo multimodal recurrimos a la idea de que estamos ante la presencia de un caleidoscopio discursivo.

El origen griego de la palabra caleidoscopio está formado con *kalós* ‘bello’, *eídos* ‘forma, figura, aspecto’ y *skopein* ‘mirar’, y equivale a ‘mirar una imagen bella’, para generar estas imágenes, el caleidoscopio necesita exponer las imágenes comunes a tres espejos que logran crear un prisma. En nuestro caleidoscopio discursivo quien observa es la investigadora, y los tres espejos es nuestro sistema de tres cuerpos con lo que observamos metodológica y teóricamente los discursos.

La idea de caleidoscopio discursivo invita a pensar en el prisma que se genera una vez que se observa la multimodalidad, que se da paso a las conexiones entre las unidades discursivas, que se reflexiona en los sentidos sociales que estos discursos generan. Pues bien, los efectos que generan los discursos como signos culturales sólo pueden ser pensados como un caleidoscopio que nos presenta múltiples e inagotables imágenes. El sistema de significaciones creado, igual que el caleidoscopio vehiculiza, refleja y descompone la propia cultura, no se agota ni cuando el productor del discurso lo emite, ni cuando el que recibe el discurso lo asume. El caleidoscopio discursivo también alude a la idea de las propias limitaciones de la investigación, ya que por más que nos acerquemos a algunos sentidos sociales reconocemos que el

sistema de significación no puede ni pretende ser agotado en esta investigación.

Este libro presenta únicamente versiones resumidas del caleidoscopio, el énfasis ha sido compartir los hallazgos de manera que pudiera ser ágil y amigable para la lectura. Tanto el proceso amplio en cómo se fue produciendo, el modelo de análisis, incluyendo los anexos que componen las joyas semióticas y textos clave pueden ser consultados en su modalidad de tesis doctoral (Díaz Reyes, 2023).

## CAPÍTULO II

### Contexto de la violencia de Estado

Hablar sobre Nicaragua es hablar de memorias, de sueños, de luchas. Incluso hoy en día me he encontrado con mucha gente solidaria con la actual crisis, pero impactada por la tremenda transformación ideológica que el país vivió en 40 años, pasar de una revolución que iluminó al mundo entero a ser gobernada por una familia. Decir esto no es sencillo ni explica cómo se llegó a cometer crímenes de lesa humanidad en el 2018 por parte del Estado liderado por el FSLN.

Este libro no se detiene en explicar las razones de dicha transición, ni las motivaciones que llevaron al Estado nicaragüense a perpetrar tales crímenes. Lo que aquí se explora es un aspecto fundamental de la cultura nicaragüense frente a la violencia de Estado. Para ello, se analizarán diversos discursos, así como las prácticas de resistencia que manifestaron los ciudadanos organizados en grupos de oposición a dicha violencia, con el fin de comprender los significados sociales asociados a estas acciones. Para lograrlo, debemos remontarnos a un pasado que, inexorablemente, se entrelaza con el presente.

#### **El contexto inmediato de la crisis del 2018**

Los cuatro poderes del Estado nicaragüense han estado liderados por el actual Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) desde noviembre de 2006. En 2018, el país enfrentó las mayores movilizaciones sociales de al menos las últimas tres décadas. Esta investigación explora los discursos que surgieron al inicio del

conflicto; sin embargo, situarse en ese punto inicial no impide que observemos el contexto del pasado nicaragüense y los dos años posteriores a 2018. El pico de la crisis analizada se produjo en abril de 2018, cuando jóvenes se autoconvocaron para protestar ante la reacción (o inacción) del gobierno frente al incendio de la principal reserva natural, conocida como Indio Maíz.

Días después del incendio, surgió una nueva crisis. Sin haber sido sometida a un proceso de debate público previo, el gobierno del FSLN publicó en *La Gaceta. Diario Oficial*,<sup>3</sup> el 18 de abril de 2018, una reforma a la seguridad social que incrementaría los aportes de trabajadores y empleadores, además de establecer una detracción del 5% de la pensión de las personas jubiladas, destinada a cubrir la asistencia médica garantizada en el Art. 3 de la Ley de Seguridad Social. Esta medida provocó protestas pacíficas autoconvocadas en el Pacífico, Centro, Norte y Costa Caribe del país, lideradas por estudiantes universitarios, feministas y personas mayores, las cuales fueron brutalmente reprimidas por el aparato policíaco y fuerzas parapoliciales.

El 19 de abril, la represión policial dejó a dos jóvenes universitarios y un policía muertos. A raíz de esto se autoconvocaron más protestas. El 20 de abril se registraron 21 asesinados por armas de alto calibre. Desde entonces, el registro de asesinados, heridos y desaparecidos fue en aumento, y sólo se ha podido documentar y sistematizar gracias al esfuerzo de organizaciones de derechos humanos.

Con los acontecimientos de abril de 2018 se abrió un nuevo capítulo en la historia de Nicaragua, según el registro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos<sup>4</sup> al 15 de noviembre del 2021:

La actualización del registro de víctimas fatales en el contexto de la crisis da cuenta de al menos 355 víctimas durante la represión a

---

<sup>3</sup> <https://www.lagaceta.gob.ni/la-gaceta-n-72-mi%C3%A9rcoles-18-abril-de-2018/>

<sup>4</sup> Comunicado de prensa de OEA, disponible en <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2021/302.asp>

las protestas sociales entre el 18 de abril y el 31 de julio de 2019. Según el desglose por género, 15 serían mujeres y 340 hombres. Además, 27 del total de víctimas serían niñas, niños y/o adolescentes. Los datos también dan cuenta de 23 agentes de la Policía Nacional que perdieron la vida en este contexto.

Saber exactamente qué ocurrió en Nicaragua llevará tiempo y quizás existan muchas formas de llamarlo, y dependerá del tipo de grupo social y de sus vivencias respecto a la agresión. Para esta investigación, atendiendo a sus características, llamaremos “violencia de Estado” al acto de atacar generalizada y sistemáticamente a una población civil con el uso de recursos y estructuras propias del Estado. El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes<sup>5</sup> (GIEI), considerando el número de víctimas, las zonas geográficas, intensidad de los ataques y sistematizando las expresiones de violencia, considera que el Estado de Nicaragua es responsable de crímenes de lesa humanidad. Dichos crímenes se constituyen en el marco de la jornada de violencia de Estado.

La jornada de violencia de Estado tuvo como respuesta la organización de diversos grupos en los municipios del país. Dentro de los principales se encuentran: jóvenes universitarios, feministas, campesinos, familiares de presos políticos, ex presos políticos, exiliados, periodistas, organizaciones no gubernamentales, empresarios delegados del gran capital, asociaciones médicas, Asociación de Madres de Abril. A nivel nacional, la mayoría de estos grupos (excepto las Madres de Abril) se constituyeron como Grupos de Oposición y tuvieron dos grandes aglutinaciones: la Alianza Cívica y Unión Nacional Azul y Blanco.

A esta situación de resistencia y violencia, aún sin solución alguna, al igual que en el resto del mundo se sumó a inicios del año 2020 la llegada de la pandemia por COVID-19 a Nicaragua. El 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Informe de GIEI, disponible en <https://gieinicaragua.org/#section00>

<sup>6</sup> Discurso de Director General de la OMS disponible en <https://www.who.int/es/>

(OMS) declaró a la enfermedad provocada por el virus SARS-CoV-2 como una pandemia y en el mismo llamado planteó “Si los países se dedican a detectar, realizar pruebas, tratar, aislar y rastrear, y movilizan a su población en la respuesta, aquellos que tienen unos pocos casos pueden evitar que esos casos se conviertan en grupos de casos, y que esos grupos den paso a la transmisión comunitaria” (OMS). Fue hasta el 15 de abril del 2020 cuando, por primera vez, Daniel Ortega<sup>7</sup> habló de la pandemia. En ese discurso planteó la imposibilidad de bloquear al virus y, dos semanas después, el 30 del mismo mes declaró<sup>8</sup> que se oponía a la medida de “Quédate en casa” pues respondía a un discurso político creado y promovido desde la oposición nicaragüense.

En respuesta al discurso de rechazo del “Quédate en casa”, surgieron prácticas de cuidado y resistencia promovidas desde un sector médico que se declaró autónomo, independiente y apartidista, además de la elaboración de pronunciamientos, protocolos, la creación de un observatorio que registraba los contagios, recuperados y fallecidos por cada municipio y la instalación de un comité científico para hacer frente al COVID-19. A partir del llamado de los médicos surgieron medidas tales como las cuarentenas familiares autoconvocadas, o la recolección de donaciones para ayudar al sector salud. Si bien esta investigación puso énfasis en las resistencias civiles desarrolladas por la sociedad civil nicaragüense a partir de abril de 2018, la pandemia y sus discursos siempre fueron el telón de fondo.

La exploración sobre las resistencias sociales en el pasado reciente en Nicaragua demuestra que el acto de resistir ha estado marcado por el uso de las armas para derrocar al poder político del

---

[director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020](https://www.facebook.com/Canal4nicaraguanoticias/videos/151897222924417)

<sup>7</sup> Discurso del presidente Daniel Ortega, 15 de abril del 2020, disponible en <https://www.facebook.com/Canal4nicaraguanoticias/videos/151897222924417>

<sup>8</sup> Discurso del presidente Daniel Ortega, 30 de abril del 2020, disponible en <https://www.facebook.com/Canal4nicaraguanoticias/videos/593802561485899>

Estado, lo cual no es el caso de un sector de la actual Nicaragua que está utilizando otras prácticas de resistencia. Este aparente cambio en las prácticas políticas nos invita a dar un paso atrás y reflexionar críticamente sobre el papel que el Frente Sandinista, la organización social y la figura del Estado ha tenido en la historia reciente de Nicaragua.

## **El contexto más amplio de la crisis del 2018**

Nicaragua es un país cuya mayor parte de su historia como república ha estado marcada por intensos periodos de violencia interna, la mayoría de ellos generados por la disputa entre grupos por acceder al poder o por reclamar cambios en la estructura de este. Estas disputas internas, muchas veces, han sido motivadas por la intervención de grupos de poder que, en el plano geopolítico, han priorizado históricamente sus intereses en la región centroamericana, en función del control del territorio y sus recursos.

Históricamente, la forma en que se ha enfrentado el poder del Estado en Nicaragua ha sido a través del uso de las armas. Sin embargo, en abril de 2018 surgió una resistencia ciudadana autoconvocada, alejada de partidos políticos, cuyo principal símbolo de lucha fue la bandera nacional azul y blanca. En esta ocasión, la sociedad nicaragüense manifestó explícitamente que, mediante el no uso de armas, se podría lograr una rebelión que destituyera al gobierno, acusado de crímenes de lesa humanidad. ¿Fue ese momento un punto de ruptura para Nicaragua, pero también un reflejo de continuidades en su larga tradición de violencia como forma de resistencia? Para acercarnos a una respuesta, es fundamental conocer el pasado reciente de este país y cómo ha reaccionado la resistencia social en los principales eventos históricos.

Comprender la resistencia frente a los crímenes cometidos por el actual FSLN desde 2018 implica conocer los hechos de la revolución de 1979, los cuales se vinculan directamente con la conformación del FSLN en 1960. Este hecho, a su vez, fue una

respuesta directa a la instauración de una dictadura familiar que comenzó en 1936, la cual fue apoyada y financiada por el gobierno estadounidense tras el asesinato de Augusto C. Sandino, quien, junto con su ejército, enfrentó a los poderes locales y a la intervención de Estados Unidos, que ya estaba establecida en Nicaragua desde 1918.

Por tanto, la resistencia social que inició en el 2018 es un eslabón más de la cadena de sucesos políticos y sociales de la historia reciente de Nicaragua, que gracias a los procesos de memoria social que las personas realizan se logran concatenar entre sí.

### **a) La Nicaragua de 1920-1930: Grupos liberales y Augusto C. Sandino, expresiones de resistencia armada ante el intervencionismo de Estados Unidos**

Para Nicaragua, las décadas de los veinte y los treinta del siglo pasado se destacan por el control geopolítico de Estados Unidos sobre el territorio, que logró, tanto política como económicamente, un dominio respaldado por las fuerzas políticas locales. La influencia de Estados Unidos respondía al surgimiento de este país como líder mundial tras la Primera Guerra Mundial; así, parte de su política exterior se basaba en la pretensión de un control hegemónico, expresado en naciones como México y en los países centroamericanos, conocido como el Panamericanismo.

Para el gobierno del norte, Nicaragua ha sido un territorio en disputa, inicialmente (1850) buscaba el control del territorio por un asunto económico, la construcción de un canal que uniera el océano Pacífico con el Atlántico para el transporte del oro (Selser, 1984: 6). Para 1920, Estados Unidos lideró la construcción de una política económica mediante la creación de un tratado comercial para condicionar el funcionamiento de los Estados de la región. Esta política llevaba por nombre "Panamericanismo"; sin embargo, las distintas guerras civiles, revueltas, revoluciones por disputa de poder que vivían los países de América ponían en peligro los

intereses del país del norte. Este “peligro” percibido por Estados Unidos generó desde entonces distintos procesos de intervención en el orden económico, político y militar que han marcado los procesos internos de Nicaragua.

Andrés Pérez-Baltodano, quien ha hecho un extraordinario retrato histórico de esta época, en su libro *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, encuentra que:

Las interminables guerras y revoluciones de los países de Centroamérica a comienzos del siglo XX conspiraban contra el panamericanismo y reforzaba la tendencia de los gobiernos de Estados Unidos a imponer su visión del mundo sobre aquellos países, considerados como los pueblos indómitos y atrasados de la tierra. En este tiempo, el *New York Times* hacía referencia a los países de Centroamérica como “repúblicas” entre comillas, o peor aún, como los “cinco ‘estados’ de ópera cómica” (*The New York Times*, 1907; 1909). (Pérez-Baltodano, 2008: 362).

El intervencionismo de Estados Unidos sobre los países centroamericanos y concretamente sobre Nicaragua, se entiende cuando se reconoce que durante la primera y segunda guerras mundiales, así como en tiempos de post guerras, el país del norte intentó el control territorial de naciones cercanas a fin de afianzar su poder político y económico y establecerse como la potencia en el continente americano (Selser, 2019). La intervención externa en Nicaragua tiene múltiples explicaciones. Uno de los factores es la ventaja que representaba para Estados Unidos el desarrollo de conflictos internos: la institucionalidad del Estado nicaragüense se encontraba disputada entre liberales y conservadores. Para efectos de interés de esta investigación se hace énfasis en los procesos de disputa interna, sin que ello implique dejar de ver el efecto del juego geopolítico de cada momento.

En 1909 fue derrocado el presidente constitucional José Santos Zelaya, quien se había enemistado con Estados Unidos por haber construido finalmente el Canal interoceánico en Panamá. Esto

generó lo que se conoce como la revolución libero-conservadora; por un lado, estaban los liberales nicaragüenses del bando de Zelaya y, por el otro, los conservadores que apoyaban a Estados Unidos, “La caída de Zelaya y la breve presidencia de José Madriz marcaron el inicio del período de la intervención estadounidense en Nicaragua” (Pérez-Baltodano, 2008: 377). Los conservadores en el poder solicitaron el apoyo militar de Estados Unidos; en el año 1912, se instalaron tropas marítimas que se retirarían hasta 1925. La resistencia ante el intervencionismo de Estados Unidos provino de líderes del partido liberal (Benjamín Zeledón, Marcelo Castañeda, Alfonso Valle Candía y Celio Barreto Guerrero), y se hizo mediante el uso de las armas, aunque finalmente los conservadores lograron instalarse en el poder de forma definitiva e incorporaron a Estados Unidos como su principal aliado.

La intervención militar, el reconocimiento por parte de liberales de elecciones fraudulentas, la formación de grupos armados, generaron una época de mucha tensión y violencia armada. Estados Unidos construyó un “gobierno de transacción” compuesto por un presidente conservador: el señor Carlos José Solórzano y el liberal Juan Bautista Sacasa. (Pérez-Baltodano, 2008: 421). Bajo este gobierno sucedió un hecho que marcaría la historia nicaragüense: se creó la Guardia Nacional, un órgano militar entrenado y financiado por Estados Unidos en 1925. Con un gobierno electo bajo la complacencia de Estados Unidos y habiendo instituido un órgano militar entrenado y dirigido por un oficial del ejército estadounidense, finalmente se retiran las tropas marítimas de Nicaragua.

El descontento hacia el gobierno conservador y la intervención política y económica de EUA, siguió estando en la agenda de quienes se oponían: el conservador Emiliano Chamorro, inconforme con la instalación del gobierno de transacción, se rebela y se opone al poder de Estados Unidos. Su estrategia fue un golpe de Estado mediante un movimiento armado que el propio Chamorro nombra como popular: “[...] El movimiento popular de octubre no tuvo otra

finalidad que rescatar al país, librando a la vez al señor Solórzano de la presión arbitraria de los círculos que lo estrechaban [...] (Chamorro en Pérez-Baltodano, 2008:425)

El golpe de Estado duró poco menos de un año (enero-octubre de 1926). El conservador Emiliano Chamorro, para quien el poder se deriva de la fuerza (Pérez-Baltodano, 2008), se instala en el poder, pero su derrocamiento motivó la creación de dos movimientos armados liberales. Estados Unidos volvió a intervenir, mediante el envío de barcos de guerra, y logró, mediante la militarización, que el congreso nombrara a un presidente. Adolfo Díaz resultó electo.

El ejército liberal después de una extensa negociación libero-conservadora en 1927 —que se conoce como las negociaciones del Espino Negro— acepta las condiciones de la negociación (cese de hostilidad y entrega de armas a los marinos estadounidenses, amnistía, retorno de exiliados, reintegro de confiscaciones, incorporación de liberales al gabinete, creación de un ejército no partidista comandado por Estados Unidos, supervisión electoral estadounidense, y permanencia de fuerza marina) (Pérez-Baltodano, 2008). La aceptación se da por parte de once de los doce generales del ejército rebelde; quien se rehusó a aceptar y firmar fue el general liberal Augusto C. Sandino, quien abre un nuevo capítulo de la historia de luchas y resistencias armadas en Nicaragua.

Augusto C. Sandino organizó un ejército para enfrentar a los nacionales que privilegiaban las políticas intervencionistas de EUA, y liberó una batalla entre su ejército de campesinos y soldados de dicho país. El gobierno de EUA creó, entrenó y financió lo que sería la Guardia Nacional en 1925, y puso al frente de la misma al general Anastasio Somoza García. La Guardia Nacional actuaba bajo el control total de Somoza García, quien actuaba como un poder al margen de la presidencia (Selser, 1984). El presidente Juan Bautista Sacasa, con el apoyo de otros líderes, se acercó al general Sandino buscando una tregua. La propuesta de paz incluía el retiro del territorio nicaragüense de las fuerzas estadounidenses. El 2 de febrero de 1933 se firma un acuerdo de paz entre Sandino como

general del ejército y el presidente Sacasa; el 22 de febrero del mismo año Sandino entrega las armas; un año después el 21 de febrero de 1934, Sandino al retirarse de una sesión de trabajo con Sacasa es asesinado junto a su padre y dos generales más que le acompañaban.

Sandino fue asesinado a traición, confiado en que estaba dándose en Nicaragua un proceso de paz. Algunos historiadores han registrado que tal asesinato fue ejecutado y dirigido por el jefe de la guardia Anastasio Somoza García, bajo la recomendación y respaldo de la embajada de Estados Unidos en Managua. Gregorio Selser reconstruye este episodio de la siguiente manera:

Al declinar la tarde apareció en la reunión Somoza, cuyas palabras fueron estas: 'Vengo de la embajada (norte) americana donde acabo de sostener una conferencia con el embajador Arturo Bliss Lañe, quien me ha asegurado que el gobierno de Washington respalda y recomienda la eliminación de Augusto César Sandino, por considerarlo un perturbador de la paz del país'. Siguió a esto la redacción y firma de un acta, cuyo contenido comprometía a todos los presentes como autores materiales del asesinato, para el caso de que se filtrara alguna infidencia por parte de cualquiera de ellos. (Selser, 1984: 229).

Con el último de los liberales rebeldes muertos, Somoza García se convierte en el primero de su dinastía. El periodo gobernado por la familia Somoza data del año 1937 hasta 1979. Inicia con Anastasio Somoza. Le siguieron en el poder sus hijos Luis Somoza y Anastasio Somoza Debayle. La dictadura de los Somoza creó una campaña de desprestigio contra la figura de Sandino, haciéndolo parecer como "un bandolero"; así lo afirma Anastasio Somoza en su libro *El verdadero Sandino o el Calvario de las Segovias* (1936). En este sentido se observa una intencionada forma de borrar la memoria de la lucha de resistencia de Sandino y de quienes conformaban su ejército de liberación, a través de la creación de un discurso político que transformaba la resistencia armada en delincuencia.

## b) La Nicaragua de 1937-1979: El Frente Sandinista de Liberación Nacional, órgano político-militar contra la dictadura de los Somoza

Veintisiete años después del asesinato de Sandino, su figura, pensamiento y estrategias fueron retomados por cuatro fracciones guerrilleras que fundan en 1961 el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), partido político de Nicaragua, creado como una organización política-militar de izquierda por Carlos Fonseca Amador, Santos López, Tomás Borge, Silvio Mayorga y Germán Pomares Ordóñez (FSLN, 1972). Como su nombre lo indica, fue una organización que rescató el discurso de Augusto C. Sandino, y que se fundaba en el concepto de ser anticapitalista y antiimperialista. Mediante el uso de las armas, el FSLN llegó al poder en julio de 1979.

Una de las principales condiciones que posibilitó el triunfo de la Revolución Sandinista liderada por el FSLN fue el masivo apoyo popular que recibió en su última etapa. Así lo expresa uno de sus máximos líderes, Humberto Ortega, a Marta Harnecker en el libro *Pueblos en armas*:

El movimiento de las masas fue por delante de la capacidad de la vanguardia de ponerse al frente. Nosotros no podíamos ponernos en contra de ese movimiento de las masas, en contra de ese río, teníamos que ponernos al frente de ese río para más o menos conducirlo y enrumbarlo...porque existían una serie de condiciones objetivas, como es la crisis social, la crisis económica, la crisis política del somocismo. (Entrevista a Humberto Ortega, Harnecker, 1983:15).

En el discurso de Humberto Ortega se aprecia que, aunque éste le reconoce a la movilización social frente a Somoza una capacidad muy por delante de los liderazgos del FSLN, al mismo tiempo la supedita a la conducción de los liderazgos formales. La movilización social responde a un contexto profundamente represivo que buscaba emanciparse, los líderes sandinistas se autocolocan "al

frente de ese río” en una expresión que niega los liderazgos civiles que se estaban dando.

El “movimiento de masa” del que habla Ortega tiene por motivación una de las primeras insurrecciones populares registradas en la historia de la revolución, la insurrección de Monimbó, considerada el punto de partida para el triunfo revolucionario. La batalla duró una semana, Monimbó fue derrotado por la Guardia de Somoza, pero la insurrección alentó muchas insurrecciones más en toda Nicaragua.

Todo el impacto de las acciones de febrero tiene su máxima expresión en la insurrección de los indios de Monimbó. Es la primera insurrección como tal, organizada, preparada de antemano por los indios y los sandinistas que allí había. El combate duró casi una semana, hasta el 26 de febrero de 1978. El enemigo aplasta esa insurrección que es parcial... a su vez esa insurrección parcial es el alma de las masas a nivel nacional, se convierte en el corazón de la insurrección que tiene que darse a nivel nacional. (Entrevista a Humberto Ortega, Harnecker, 1983:13).

Los monimboseños lograron doblegar a los oficiales de la Guardia que tenían presencia en el municipio de Masaya, por lo que el presidente Somoza se vio en la necesidad de enviar tropas desde Managua. Monimbó finalmente fue derrotado y surgió como lema de esta insurrección “Monimbó es Nicaragua”, como una forma de hacer un llamado a continuar en otras ciudades los procesos populares de insurrección.

La insurrección sólo pudo ser reducida enviando refuerzos desde Managua. Fue un levantamiento espontáneo de ese pueblo indígena dirigido por sus propios caciques, por sus propios jefes naturales (Entrevista a Carlos Nuñez-Tellez, Harnecker, 1983:37).

Entre la insurrección de Monimbó, que tuvo lugar en febrero de 1978, y la ofensiva final de junio de 1979 se dieron varias batallas, incluyendo insurrecciones de Matagalpa, Estelí y León, entre otros.

Para finales de junio de 1979, el FSLN era un órgano cansado y acorralado por la Guardia en la ciudad de Managua donde sus líderes se vieron obligados a replegarse hacia la ciudad más cercana que es Masaya (a 26 km), donde se ubica el barrio Monimbó. Masaya acoge, protege y alimenta a seis mil personas entre civiles y guerrilleros que estaban ya replegados en los territorios monimboseños.

La organización del repliegue se hizo partiendo del cálculo de unas mil quinientas a dos mil personas, incluyendo a los heridos. Su forma de reorganización era la marcha clásica de la columna guerrillera: una vanguardia, un centro y una retaguardia. El 27 de junio a las 6 de la tarde, cuando empieza a oscurecer, se inicia el repliegue. Para sorpresa nuestra, la sola vanguardia contaba con alrededor de mil quinientas personas, el centro, donde yo iba, unas dos mil quinientas, y a la retaguardia unas dos mil. Fue algo impresionante, seis mil personas avanzando en fila india hacia Masaya. (Entrevista a Carlos Nuñez-Tellez, Harnecker, 1983:54).

A este evento se le conoce como “El repliegue táctico a Masaya” y desde 1979 hasta el año 2017 había sido un evento de celebración histórica, nunca interrumpida a pesar de las distintas crisis que el país había vivido, en donde la masiva participación de las personas hacía del evento un encuentro multitudinario y siempre había sido realizada en el centro del barrio indígena de Monimbó.<sup>9</sup>

Previo, durante y posterior a la revolución de 1979, a Monimbó se le conoce como uno de los pueblos más cercanos al sandinismo, su militancia con el FSLN es uno de los elementos más conocidos de su identidad, sumado a su muy fuerte identidad de indígena. El FSLN instalado en el poder como gobierno revolucionario, utilizó los emblemas culturales de Monimbó, Masaya, para crear una marca cultural nacional. Monimbó, Masaya, es un pueblo aún organizado y que ha sobrevivido a los cambios más dramáticos del país.

---

<sup>9</sup> En el capítulo IV se aborda este evento histórico y la forma en cómo la comunidad de Monimbó lo entiende actualmente.

### c) La Nicaragua de 1980-1990: Guerra civil; la existencia del ejército de Resistencia Nicaragüense para derrocar al gobierno del FSLN

Un año después de la llegada al poder del FSLN, en 1979, surge un grupo de oposición armada, conformado por tres grandes fracciones: ex militares somocistas, campesinos e indígenas miskitos, grupos que se hacían nombrar como “Ejército de Resistencia Nicaragüense” (RN), (Rueda, 2015) conocidos popularmente como La Contra. Este grupo de oposición fue creado, financiado y entrenado por EUA, entonces bajo la presidencia de Ronald Reagan.

Tanto la ideología como el modelo económico propuesto por el FSLN se vieron alterados por la nueva intervención de Estados Unidos, que provocó una guerra interna y un bloqueo económico al país, limitando así los vínculos con el exterior. De esta manera, se evidencia un continuum de la intervención estadounidense en los fenómenos políticos nacionales.

El reconocimiento de la intervención de EUA no niega que la revolución misma se vio trastocada por contradicciones internas. Si bien es innegable que la contrarrevolución fue financiada por el gobierno estadounidense, no se toma en cuenta en el debate el hecho de que la contrarrevolución fue organizada bajo motivaciones de grupos nicaragüenses que habían entrado en profundas diferencias con el liderazgo del FSLN. Las razones, narrativas y memorias de miskitos y campesinos fueron anuladas bajo la construcción mediática del enemigo llamado “Contra”. Esta guerra civil dejó a más de 57,000 víctimas directas, de las cuales 29,000 fueron contabilizadas como personas muertas (Agudelo, 2017).

Como último recurso de resolución del conflicto, y gracias a la presión internacional, el FSLN convocó a elecciones, que perdió el 25 de febrero de 1990. La guerra concluyó en 1990, como parte de los esfuerzos de acuerdos de paz en Centroamérica, pero no podemos obviar que, en gran medida, fue gracias al acuerdo entre el FSLN y

la Unión Nacional de Opositores (UNO), con el acompañamiento de la OEA, de la ONU, y el expresidente de los Estados Unidos James Carter. Este acuerdo concluyó en lo que conocemos como “Protocolo para la Transferencia del Mando Presidencial del Gobierno de la República de Nicaragua”, que permitió desmovilizar a La Contra, la suspensión indefinida del servicio militar obligatorio y supeditar el Ejército al poder civil (Cajina, 2008).

#### **d) La Nicaragua de 1990-2006: Gobierno de transición, gobiernos liberales, y el retorno de un FSLN al mando de la familia Ortega Murillo**

Entre 1990 y el 2006 el FSLN fue la oposición de los gobiernos de cortes liberales. En primer lugar, el gobierno de Violeta Barrios (1990-1996), cuyas características incluyen el cese de la guerra, la eliminación de la obligatoriedad del servicio militar y la privatización de varias instituciones del Estado. Después, el gobierno de Arnoldo Alemán (1996-2001), quien establece un pacto con el FSLN donde modifican la ley electoral y constituye el 35% de los votos del padrón electoral como requisito para ganar las elecciones sin necesidad de segunda vuelta. Arnoldo Alemán sería acusado y llevado a juicio en Nicaragua y Estados Unidos por lavado de dinero mientras estuvo en el poder, y fue reconocido como uno de los presidentes más corruptos en su periodo. El gobierno de Enrique Bolaños (2001-2006) se caracterizó por la firma del tratado de libre comercio, la cercanía con el Gran Capital como aliado del gobierno y por la denuncia de la corrupción del entonces expresidente Arnoldo Alemán.

Este periodo también se caracteriza por privilegiar convenios con empresas transnacionales e instalar una economía de libre mercado. Estas políticas neoliberales crearon un desamparo en la Nicaragua más rural donde campesinos y campesinas fueron los más empobrecidos. Al mismo tiempo, se avanzó jurídicamente en un entramado de leyes que promovían la autonomía municipal y

la participación ciudadana. El movimiento social de las mujeres se consolidó y se volvió un fuerte adversario del Estado en materia de derechos sexuales y reproductivos y la prevención de la violencia por razones de género.

El FSLN fue oposición hasta el año 2006, cuando llegó nuevamente al poder gracias a las mutaciones que tuvo que hacer internamente (Puig, 2009). Desde que el FSLN perdió el poder en el año 1990 y hasta la fecha, ha sido fuertemente cuestionado por diferentes motivos, principalmente por la separación por diferencias entre los comandantes de la Revolución, la repartición de bienes del Estado en el año 1990, la denuncia por violación que hizo Zoilamérica Narváez contra su padrastro Daniel Ortega, el pacto de 1998 entre FSLN y los Liberales que modificó la Constitución Política y que permitió el retorno del Frente Sandinista, la penalización del aborto terapéutico y con ello la persecución en contra del movimiento feminista, la creación de agendas legislativas de la mano con el gran capital, la concesión canalera a una empresa china con la que despojarían de sus tierras a miles de campesinos, el acomodo jurídico de leyes municipales a fin de supeditarlas a los lineamientos del FSLN, el hecho de que Daniel Ortega violentara la constitución política para hacer vicepresidenta a su esposa Rosario Murillo y asesores del gobierno a sus hijos e hijas, el desmantelamiento de la independencia de los cuatro poderes del Estado y el control absoluto de las cadenas de mando, tanto de la Policía Nacional como del Ejército.

Bajo estos cuestionamientos a la legitimidad y legalidad del poder es que surgen los hechos violentos en abril del 2018, donde varias expresiones del Estado nicaragüense, bajo el mando de Daniel Ortega como presidente y de su esposa Rosario Murillo como vicepresidenta, reaccionan de forma desproporcionada con policías y parapolicías ante una demanda social, asesinando a decenas de nicaragüenses.

## e) La Nicaragua de 2018, resistencia social ante crímenes de lesa humanidad, la masacre de abril y la inacción ante pandemia COVID-19

El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI)<sup>10</sup> considera que el Estado de Nicaragua es responsable de crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de violencia de Estado:

El ejercicio de violencia por parte del Estado no consistió en actos aislados, sino que fue llevado a cabo de manera organizada y en distintos momentos y lugares del país. La reiteración de conductas y la reacción de las autoridades de gobierno frente a ellas refleja que no se trató de eventos que se expliquen por la decisión individual de uno o más agentes policiales, o bien por la actuación de grupos de civiles que por su cuenta decidieron ejecutar acciones violentas de represión de las protestas, sino que se trató de una política de represión impulsada y avalada por la máxima autoridad del Estado.

A partir del análisis de los hechos relatados, el GIEI considera que la respuesta del Estado a las manifestaciones y protestas que iniciaron el 18 de abril (2018) se dieron en el marco de un ataque generalizado y sistemático contra la población civil. Esta conclusión se basa en la extensión geográfica y temporal de los hechos, en la cantidad de víctimas, en la gravedad de las acciones de represión, así como en la existencia de ciertos patrones de conducta llevados a cabo con recursos del Estado, y que respondieron a una política definida y avalada desde la cúspide del poder estatal. Para el GIEI, conforme la información disponible, se desprende que el Estado de Nicaragua ha llevado a cabo conductas que de acuerdo con el derecho internacional deben considerarse crímenes de lesa humanidad, particularmente asesinatos, privación arbitraria de la libertad y el crimen de persecución. (GIEI 2018).

Los organismos de derechos humanos coinciden en nombrar los derechos que fueron violentados de forma organizada y sistemática

---

<sup>10</sup> Informe de GIEI, disponible en <https://gieinicaragua.org/#section00>

por distintas instituciones del Estado nicaragüense. Entre estas violaciones se encuentran: la violación del derecho a la vida y a la integridad personal, el derecho a la salud y atención médica, el derecho a la libertad e integridad personal en el contexto de detenciones, así como el derecho a la libertad de expresión.

Los grupos estatales o parapoliciales que destacan en la agresión son identificados como la Policía y grupos parapoliciales, alcaldías, grupos de choque, Ministerio de Salud —a través de la orden a hospitales de negar asistencia médica a heridos en el marco de las protestas—, Ministerio de Educación, Poder Judicial —ente que regula las telecomunicaciones, despachos o secretarías del poder ejecutivo—.

La jornada de violencia de Estado inició en abril de 2018 y desató la organización de diversos grupos sociales que han asumido una agenda que inicialmente podría ser resumida como restitución de derechos violentados; libertad, derecho a manifestación, justicia, entre otros.

Las prácticas de resistencia se manifestaron en los espacios geográficos de los municipios de Nicaragua pero también en espacios del internet, se construyeron redes de protección en los territorios y además se crearon redes de solidaridad internacional y de exiliados en grupos de internet, se emitieron discursos multimodales en las paredes, trincheras, barricadas, pero también se han creado discursos multimodales desde YouTube, Facebook, Twitter e Instagram.

Con el contexto de represión y de resistencia aún vigentes en el año 2020, cuando la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró al COVID-19 como pandemia mundial, sugirió a los gobiernos del mundo que tomaran medidas preventivas, paliativas, y que prepararan los centros hospitalarios para lo que sería la pandemia más potente de estos tiempos. Dentro de las principales normas asumidas por los Estados estuvieron: el llamado a cuarentena, la distancia física de al menos dos metros entre personas, el cierre de fronteras, el uso de mascarillas, lavado de mano y uso de alcohol en gel.

Dichas medidas no sólo fueron desatendidas por el gobierno de Ortega y Murillo, sino que además, crearon como política de Estado lo que se conoce popularmente como “El amor en tiempos de Covid”<sup>11</sup>, la cual se resume como<sup>12</sup> la visita casa a casa de grupos partidarios para explicar el correcto lavado de mano, la convocatoria a eventos masivos (partidarios, turísticos, deportivos), el no cierre de la jornada escolar, el no cierre de fronteras y el rechazo público y oficial a la campaña cívica “Quédate en casa”. Daniel Ortega y Rosario Murillo prohibieron a los médicos del sector público el uso de mascarillas, argumentando que su uso alarmaría innecesariamente a la sociedad. Una de las medidas que impactó en las y los ciudadanos fue que el gobierno impidió el ingreso a territorio nacional de al menos 250 nicaragüenses que quedaron varados entre El Salvador, Honduras e Islas Caimán.

Ante esta inacción gubernamental, surgieron de la sociedad civil expresiones autoconvocadas que orientaban medidas preventivas; asimismo, desde asociaciones médicas se construyó un observatorio ciudadano para el registro de estadísticas en cada municipio.

Las cifras dadas por el gobierno de Ortega y Murillo sobre contagios, pruebas realizadas, y muertos a razón del COVID-19 distaron mucho del resto de la realidad centroamericana. Un ejemplo concreto de esto es lo reflejado en el “Informe de Avances en la implementación del Plan de Contingencia Regional del SICA”<sup>13</sup> frente al coronavirus que publicó el Sistema Integración Centroamericana (SICA), donde al 16 de diciembre del año 2020 Costa Rica (frontera sur de Nicaragua) reportaba 154,094 confirmados, 120,031 recuperados y 1,966 fallecidos;

---

<sup>11</sup> El término acuñado por la población obedece a que bajo este título se convocó a uno de los primeros eventos masivos del gobierno para minimizar los efectos del COVID-19.

<sup>12</sup> Informe CENIDH disponible en <https://cenidh.org/recursos/88/>

<sup>13</sup> Sica, informe disponible en [https://www.sica.int/documentos/sica-informe-de-9-meses-del-plan-de-contingencia-frente-al-coronavirus\\_1\\_125857.html](https://www.sica.int/documentos/sica-informe-de-9-meses-del-plan-de-contingencia-frente-al-coronavirus_1_125857.html)

Honduras (frontera norte) reportó a 114,143 confirmados, 52,312 recuperados y 3,001 fallecidos, y Nicaragua sin cerrar sus fronteras, sin suspender clases, convocando a eventos masivos y sin proteger a quienes están en el sistema de salud reportó 4,629 confirmados, 4,410 recuperados y 160 fallecidos. El Observatorio de los médicos nicaragüenses, en cambio, cerró el año 2020 con el registro de 12,059 sospechosos de contagio y 2,872 fallecidos por COVID-19.

Los gobiernos de Costa Rica y de El Salvador manifestaron en su momento y de forma pública su desconcierto y hasta llegaron a plantearse llevar a cabo acciones<sup>14</sup> internacionales contra el gobierno nicaragüense por inacción ante COVID-19.

El gobierno de Ortega se opuso a la política de “Quédate en casa” y atribuyó esta medida a un discurso político creado y promovido desde la oposición nicaragüense, así lo dejó ver en discursos<sup>15</sup> a la nación:

[...] tomando en cuenta las normas internacionales...pero sin caer en medidas extremas, radicales, que lo que harían serían matar al país, matarían al país, matarían al pueblo, [...] fíjense bien, si nosotros le decimos a la gente 'quédense en casa', ¿quién va a fumigar? si le decimos 'quédense en casa' ¿qué enfermera va a trabajar?, ¿ideay?, tienen derecho también, y si te quedas vos me quedo yo también ¿qué médico va a trabajar, qué policía a va trabajar, qué soldado va a trabajar? Por eso les digo se destruye el país, por esa vía se destruye el país, y lo que han estado con ese discurso son los mismos que quisieron hundir al país en abril del año 2018 y que siempre se aprovechan si hay un incendio como el de Indio Maíz, ahora se aprovecha de la epidemia, pensando que si destruye el país ellos van a sobrevivir, no se dan cuenta que aquí no queda nadie y son los del discursito ese. (Ortega 2020)

---

<sup>14</sup> Noticia disponible en <https://www.infobae.com/america/agencias/2020/04/05/costa-rica-estudia-acciones-internacionales-ante-inaccion-de-nicaragua-contracoronavirus/>

<sup>15</sup> Discurso presidente Daniel Ortega, disponible en <https://www.facebook.com/watch/live/?v=593802561485899&ref=search>

Este rechazo a la política de “Quédate en casa” ha sido coherente con la estrategia gubernamental de prevenir mediante la visita casa a casa y los cuatro millones (de seis millones que existen en el país) de personas que el gobierno informó que habían recibido charlas en unidades médicas.

En respuesta al discurso de rechazo del “Quédate en casa”, surgieron prácticas de cuidado y resistencia promovidas desde el sector médico que se declaró autónomo, independiente y apartidario, tales como la elaboración de pronunciamientos, protocolos, la creación de un observatorio que registró los contagios, recuperados y fallecidos por cada municipio y la instalación de un Comité Científico que enfrentó al COVID-19.

Desde una parte de la ciudadanía nicaragüense surgieron cuarentenas familiares autoconvocadas, recolección de donaciones para ayudar al sector salud. Lo complejo e interesante de analizar es que ante el COVID-19 las prácticas de cuidado que pueden ser nombradas como de resistencia ante el discurso de propagación, provinieron también de militantes del FSLN que desconocieron los discursos oficialistas.

La investigación entiende la pandemia como parte del contexto global en que surge ésta, así como el trasfondo donde se produjo la organización del *corpus*, incluyendo las entrevistas de quienes colaboraron.

Otra parte del contexto de la investigación se relaciona específicamente con mi posición como antropóloga que estudia la propia cultura; develar mi posición ha sido importante para reflexionar no sólo las formas en cómo se va produciendo el conocimiento de esta investigación, sino además porque la propia identidad ha sido un recurso clave para entender los sentidos sociales circulados cuando de violencia y resistencia se trata, los hilos conectores con el pasado y mi conocimiento sobre ello ha potenciado la búsqueda antropológica.

## **Las memorias, el dolor y el conflicto como contexto para investigar**

Inicialmente la investigación estaba enunciada desde un lugar conocido, pero no bastaba decir que yo conocía el lugar, el grupo y el conflicto, y quizás incluso trataba de ahogar esa identidad dentro de la escritura de la investigación. Empecé a reflexionar sobre cómo la antropología está íntimamente vinculada con las experiencias humanas y que tales experiencias implican también regresar a los propios sitios, a las propias culturas y los propios grupos para generar procesos de reflexibilidad sobre sí mismos.

Empecé un camino de reversa, lo primero que tuve que reconocer es que hacer esta investigación desde México fue una manera privilegiada que encontré de salir de aquel conflicto en el cual Nicaragua estaba sucumbido, pero también que, llegada hasta este momento, yo estaba rota por dentro. Ver morir a tantos nicaragüenses, ver el éxodo de más de cien mil nicaragüenses, reconocer que los paramilitares tenían mi rostro ubicado, haber convertido mi pequeño hogar en una casa de seguridad, y la separación con mi padre por estar en lados distintos del conflicto, reconocer cómo estaba yo fue previo a entender quién era yo, dentro de esta investigación. Ambas, “cómo estaba” y “quién era”, estaban estrechamente vinculadas.

Esta investigación reconoce que el conocimiento situado es una experiencia antropológica desde la cual se asume la localización —limitada- (Haraway, 1995) que tiene el cuerpo y por tanto las experiencias de vida que se porta en él para producir conocimiento, así no pretendo disputar otras formas de hacer ciencia, sino reivindicar esta como un camino posible, pues la autoridad antropológica ya no es un camino rígido y absoluto, sino florido y en permanente construcción, me sumo a los caminos que otras antropólogas —en las cuales me apoyo— han creado para escribir ciencia desde la mirada íntima y reflexiva de los propios grupos.

## a) La genealogía de las memorias sociales como conocimiento situado

Nací en Chinandega, ciudad de Nicaragua en 1985, un año donde estábamos a la mitad de todo y a la mitad de nada. Había revolución y había guerra. Mi padre decidió que me llamaría María José. Según su testimonio, le parecía un nombre hermoso. Mi padre tiene 24 hijos e hijas; él dice que, de todos, sólo a mí me eligió el nombre. Mi padre ha ocupado gran parte de mis memorias. Si lo pienso, es curioso, porque en la mayor parte de mi vida ha sido un padre ausente muy presente; estoy atada a su historia más íntima, su militancia revolucionaria y sus memorias por mucho tiempo han hablado a través de mí.

Son muchos los recuerdos de mi padre; como "Funes, el memorioso" (Jorge Luis Borges, 1944). suelo recordar mucho. Mi padre solía visitarme esporádicamente, su agenda estaba anclada al proceso de revolución y a la guerra que el país tenía. Nací de una relación intensa y fugaz, la revolución y la guerra demandaba a un hombre de tiempo completo, poco había para el amor o los hijos, hijas. Mi padre siempre estaba vestido con bota militar, aunque su trabajo ya era administrativo, aquellas botas negras altas, sucias, gastadas de tanto uso, se volvieron mi obsesión, de niña las observaba y me preguntaba si mi papá seguía clandestino en la montaña. Cuando me visitaba, llevaba consigo su arma, el recordatorio de que en ese espacio él era una autoridad revolucionaria. "Clandestino", "montaña", "arma" y "revolución" son palabras que me resultaban familiares en mi infancia.

Tenía un caminar rápido, siempre estaba alerta, él tenía sus propias obsesiones que nunca abandonó; por ejemplo, en donde estuviese siempre debía sentarse viendo hacia la puerta, si él hablaba el resto solía callar, era así. Sus visitas eran cortas, yo intentaba contarle lo bien que me iba en la escuela, él decía que aquello era por ser "una Díaz", la negación de mi madre como constructora de mi vida siempre estuvo presente en su narrativa, para él yo era talentosa porque le había heredado su espíritu

revolucionario, entonces yo intentaba preguntar ¿por qué no estaba físicamente presente en mis logros? Él decía que la revolución le demandaba todo el tiempo, me convencía de esto mientras me cargaba en sus piernas. Yo crecí teniendo un padre ausente pero revolucionario; según yo, eso compensaba, si no estaba conmigo era porque el comandante Daniel Ortega lo necesitaba. Para mí y por mucho tiempo mi padre fue un héroe.

He apelado a mis memorias para entender a mi padre, porque él es parte de la generación de mujeres y hombres que se entregaron totalmente al proyecto revolucionario, jóvenes que desde la década de los 70 reformularon sus juveniles proyectos de vida para sumarse a la clandestinidad urbana y rural. Una generación que, al llegar al poder y concretar la última revolución popular de aquella época en América Latina, construyó sobre el hecho y por tanto sobre sí misma una supranarrativa que marcó las siguientes décadas en el país. Me doy cuenta de que esta generación es en sí misma un lugar —simbólico— que produce y sobre la que se producen distintas memorias.

Pierre Nora, en sus reflexiones sobre la generación como lugar de la memoria, nos dice que una generación se edifica como espacio de la memoria cuando sobre ella se construyen narrativas excepcionales posteriores al momento de los “acontecimientos” de los que fueron partícipes. Así, estas generaciones se vuelven una especie de “sacrosanta” “edificación de una memoria y la autoafirmación de una generación van aquí de la mano, como las dos caras de un mismo fenómeno” (Nora, 2015). Para los nicaragüenses, esta generación de hombres y mujeres revolucionarios y contrarrevolucionarios ha marcado las agendas y los caminos.

Encontramos en esta generación la producción hegemónica de las memorias sociales de los nicaragüenses de los años 70, 80 y 90 del siglo XX. Esto se podría explicar porque además de su participación en la revolución, es una generación que produjo grandes figuras, ya sea dentro de la literatura, grandes historias de mujeres y hombres guerrilleros y de dirigentes políticos. Así es que esta generación ha marcado una forma de nombrar y de recordar el

ser nicaragüense en las últimas cinco décadas: desde la literatura, el arte, la academia, la militancia y el poder<sup>16</sup>.

Por alguna razón mi padre depositó en mí sus anécdotas clandestinas, sus miedos, sus misiones, sus duelos y dolores, sus frustraciones, sus experiencias de amor y de desamor. Él me decía que con cada amor que tuvo pensaba que era un amor para siempre, que con cada misión de los años 70 sentía que era su último suspiro de vida, a estos hombres y mujeres en Nicaragua los conocemos como militantes históricos del sandinismo.

Así es mi padre, un integrante de una generación política que, por la dimensión de lo vivido, hicieron de la revolución su gran narrativa y que, en sus hijos e hijas, transmitieron no sólo los eventos en los que participaron sino las emociones que vivieron y el compromiso colectivo. Mi generación así se convirtió en una generación de posmemoria, es decir, una generación a la que se le transmitió por distintos dispositivos (formales, informales, culturales, familiares) distintos recuerdos que responden a distintas y muy polarizadas posiciones ideológicas. En mis búsquedas he ido aprendiendo sobre por qué recordamos lo que no vivimos.

Sobre la memoria transmitida, Marianne Hirsch (Hirsch, 2008) en reflexiones sobre generaciones que nacieron después del Holocausto y que en sus vivencias manifiestan recuerdos propios de otra generación, plantea que una generación puede transmitir a la siguiente los mismos hechos traumáticos; las generaciones que surgen después se constituyen en generación posmemoria. La posmemoria, según esta autora, está constituida por aquellos recuerdos y hechos que se logran transmitir a las generaciones que no estuvieron presentes, en este caso la Revolución Popular Sandinista y la guerra de los años 80.

La revolución no sólo definió la vida de una generación, sino las generaciones que resultamos ser sus hijos e hijas. En una

---

<sup>16</sup> Un ejemplo de esto es la creación literaria de y sobre Ernesto Cardenal, Sergio Ramírez, Miguel D´Escoto, Gioconda Belli, Claribel Alegría, Vida Luz Menes, los hermanos Mejía Godoy. <https://journals.openedition.org/cal/3021>

investigación previa logró constatar que las formas en cómo cada familia dialogó –a nivel micro– sobre el evento determinó la mirada en cómo las generaciones asumieron colectivamente lo que pasó en la década de los 80 (Díaz Reyes, 2014), así el pasado reciente de Nicaragua tiene múltiples memorias sociales, muchas de ellas aún en conflicto, polarizadas y algunas todavía relegadas que disputan la forma de nombrar la realidad social.

Realidades que son resignificadas cuando un evento de la dimensión de lo que pasó en abril del 2018 permite el resurgir de las memorias de las generaciones, así como el nacimiento de nuevas memorias. Estas memorias suelen encontrarse cuando otro evento de la misma magnitud genera espacios (físicos, digitales, simbólicos) para estos nuevos diálogos. Los eventos de abril del 2018 gestaron estos espacios, las memorias sociales están disputando la forma en cómo se nombra el pasado reciente y cómo se construye el propio presente.

La genealogía de las memorias es la primera estación a la que llego para argumentar y sostener, que, desde este tipo de dinámica personal, familiar y nacional de producir memorias sociales, se constituyen formas en las que se puede obtener conocimiento científico. Sobre el propio cuerpo y producto de múltiples diálogos se anclan experiencias memoriales que podrían explicar la realidad. El cuerpo en calidad de hija “de” contiene suficiente información que, a través del oído, el olfato, la vista va organizando en forma de conocimiento la realidad.

En esto consiste justamente el conocimiento situado, una forma de habitar una realidad encarnada, una epistemología que reivindica el ser y el estar como forma de aprender, en voz de Donna Haraway se reflexiona de la siguiente forma “Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar.” (Haraway, 1995: 326). Así, los cuerpos sumergidos en ciertas dinámicas son también “sistemas perceptivos activos

que construyen traducciones y maneras específicas de ver...” (pág. 327), y agregaría que estas formas de ver resultan en discursos que socializan a los grupos.

Si partimos del hecho de que un evento de la dimensión que tuvo la revolución marcó a las generaciones que la vivieron y a las siguientes, estamos hablando de que en cualquier nodo de estas generaciones es posible un acercamiento científico a esa realidad, en tanto cuerpos que, desde el ser, el estar y el saber dotan de sentidos sociales a la realidad a la que pertenecen, entre esos cuerpos el mío.

Dialogar sobre los sentidos sociales que generan las prácticas de violencia de Estado y de resistencia desde las múltiples memorias sociales que circulan se vuelve necesario, pues, muchas de estas prácticas generadas en un tiempo presente se explican desde un tiempo pasado, las memorias sociales ahí juegan un papel fundamental para comprender lo qué pasó en Nicaragua desde abril del 2018.

## **b) Etnografía del dolor y el conflicto**

En los años 2018 y 2019 participé de los eventos de movilización social desde mi ciudad natal. Ello propició que los paramilitares de la ciudad señalaran mi rostro como un personaje “golpista”, algunas experiencias de violencia que provenían de personas afines al Estado-partido las viví junto a mis amigos y compañeras de lucha, algunas con mi familia materna y otras a solas. El primer evento de ataque fue el 12 de julio del 2018, la Operación Limpieza<sup>17</sup> que desplegaba el gobierno con ayuda de policías, militares y paramilitares estaba en todo el país persiguiendo, encarcelando y asesinando a varias personas que se estaban movilizand pacíficamente.

---

<sup>17</sup> Que se aborda en el capítulo VI.

Ese día los paramilitares habían disparado hacia el aire frente a la ONG donde mis compañeras feministas y yo trabajábamos. Eran seis camionetas marca Toyota Hilux, repletas de hombres, todos cubrían sus rostros, todos armados, hombre y arma eran uno solo; lo sé por cómo las tomaban, las abrazaban, las armas eran extensiones de sus brazos, una especie de robot asesino. Logré ver por una rendija los cuerpos, las camionetas y las armas, eran seis vehículos. Y logré ver cómo hicieron pausa frente al edificio y dispararon hacia el aire, corrimos a la bodega del edificio, ya habíamos acordado que sería nuestro refugio en caso de ser atacadas. Al salir y llegar a mi casa, descubrí que a mi hermana menor que estaba en la esquina del mismo edificio, la habían encañonado, la revisaron totalmente, incluso sus redes sociodigitales. Por mucho tiempo viví esto con culpa, pensaba que la pudieron haber confundido conmigo. Cerramos operaciones en la ONG, nosotras nos dispersamos, yo salí del país porque mi nombre ya circulaba desde las campañas mediáticas que habían creado en la ciudad.

Una mañana de julio desperté en San Bernardino, California, tenía sólo dos maletas conmigo: la de mi hijo y la mía, tenía muy poco dinero. Desperté en la casa de mi hermano y su esposa, la habitación tenía una ventana, desde ahí estaba obsesionada por el paisaje hostil de la autopista, sentía que resumía mi vida en ese momento, miraba los autos, su velocidad era igual a todo lo que ya nos había pasado en Nicaragua, y frecuentemente imaginaba choques multitudinarios. Suponía que eso es lo que le pasa a un país cuando de repente asesinan a más de 300 personas, queman familias y ejecutan a periodistas, encarcelan a más de 1,500<sup>18</sup> ciudadanos, es un choque multitudinario, un colapso colectivo.

Regresé a Nicaragua pensando en que ya no estaba en el radar, que las cosas podrían estar más tranquilas, pero sobre todo regresé porque entendí que la experiencia de exilio sin redes o proyectos de vida me llevarían a un proceso de depresión sin

---

<sup>18</sup> <https://gieinicaragua.org/#section00>

retorno. Al retornar a Nicaragua me sumé a varias colegas que estaban tratando de posicionar a nivel internacional la situación que se vivía, en noviembre participé de un viaje hacia España, tenía varias reuniones agendadas con organizaciones de derechos humanos para dialogar sobre la violación de derechos humanos que estaba pasando, esa fue la primera vez que el Estado nicaragüense me expresó explícitamente que tenían mi información personal y profesional en el radar.

Llegué al aeropuerto nicaragüense haciendo la teatralidad de que iba a viajar hacia Madrid por el funeral de mi abuela, me vestí de negro, llevé seis rosarios en mi mochila, y una foto impresa de una abuela sacada desde internet, maquillé mi rostro para dibujar en mí tristeza, mi rostro fingió duelo de abuela, hace varios años, mis dos abuelas murieron de vejez, les pedí a ambas prestado nuestro vínculo, debía salir y teatralizar justificadamente mi salida.

Al estar en la ventanilla el oficial de migración me detuvo antes de abordar, me quitó el pasaporte, me entrevistó, me hizo muchas preguntas, todo lo negué, me comporté como una oficinista de ONG, abandoné mi identidad de activista, finalmente me preguntó si era defensora de derechos humanos, respondí que trabajaba con niños y niñas previniendo el abuso sexual infantil, eso no fue mentira, pero lo enfatiqué como parte de la teatralización que necesitaba para que me dejaran salir de mi propio país. Era casi diciembre y seguían los asesinatos, ahora eran selectivos y contra campesinos hombres.

Esta no fue ni la primera ni la peor experiencia ante migración. En noviembre del 2020 cuando ingresé a Nicaragua por frontera terrestre para hacer mi trabajo de campo doctoral, nuevamente me quitaron mi pasaporte, pero esta vez me entrevistaron en una sala pequeña pintada de un absoluto blanco, mientras estaba ahí me pregunté ¿Por qué estoy aquí y no en la ventanilla? ¿Por qué me han quitado mi pasaporte? Y ¿Por qué me entrevistan?

Recuerdo la sensación de estar en el radar y estaba dispuesta a mentir con tal de lograr ingresar. Todas las preguntas que me hicieron hablaban de mí, de la antropóloga, la feminista y activista. Me pidieron mi dirección en Chinandega: mentí, no quería que

supieran cuál sería mi residencia. Me preguntaron sobre mi vínculo con la ONG: les expliqué que para entonces yo era estudiante del CIESAS. La palabra “estudiante” los alteró, me recriminé y pensé que había fallado, que ser estudiante era una identidad que les alteraba, temía ser desaparecida, temía ser encarcelada, temía que no me dejaran entrar al país, pensaba que del otro lado estaba mi hijo que me esperaba.

Finalmente llegó la última pregunta “¿Es usted periodista?” Les respondí con un contundente “No”; sospeché que habían encontrado mis textos de denuncia que he publicado en distintos medios de comunicación, les insistí que mi nombre era muy común, pero que nunca he firmado un contrato con algún medio de comunicación, que vivía en México y que venía solamente a pasar las vacaciones de navidad y debía regresar en enero. Después de 40 minutos de una entrevista que legalmente nunca existió me dicen “Bienvenida a Nicaragua”.

Pocos meses después de esta experiencia, migración empezó a retirar pasaportes, a negar el ingreso o salida de personas que habían sido identificadas como participantes de las movilizaciones sociales o como opositores.

Sin embargo, ninguna teatralidad ha sido garantía para escapar de los tentáculos que tiene el Estado para intentar controlar el orden que desea mantener, hacer investigaciones en estos tipos de espacio pasa por reconocer la vulnerabilidad de la que somos parte quienes investigamos y que ha sido registrada mayoritariamente por investigadoras mujeres. Una idea que fue especialmente notoria para el desarrollo de esta investigación es que no es una ofrenda a Nicaragua, y, por tanto, poner el cuerpo en primera línea sucede porque el conflicto es latente y no porque sea intencionalmente, investigar lo que sucede en estos espacios en conflicto no es una militancia ciega, más bien versa sobre el estudio de una realidad compartida, la de sobrevivir a la violencia de Estado.

He explicado antes algunas de las expresiones en cómo el Estado persiguió a activistas a través de Migración, pero las modalidades de violencias a través de instituciones fueron diversas:

elaborar campañas de desprestigio utilizando nuestros nombres, direcciones y rostros, asaltar casas de habitación para avisarte que sabían dónde vivías, marcar las casas con frases del partido o perseguir a las familias. En mi caso, al menos dos de mis hermanas fueron acosadas, violentadas y hasta despojadas de sus negocios como consecuencia de nuestro vínculo fraterno.

Y, aunque en muchos casos “Se espera de las antropólogas activistas que participan en actos de valentía solitarios para arrojar luz sobre las luchas de otros con relativamente menor privilegio” (Berry et al., 2017: 547), las medidas de seguridad, las renunciadas a observar ciertos lugares paramilitarizados, la imposibilidad de usar los nombres reales de quienes participen, la clandestinidad de las entrevistas, las teatralidades realizadas para pasar desapercibidas es parte de reconocer que la investigación no fue una ofrenda, sino una acción consciente, madura, comprometida y reflexiva en donde el cuerpo propio es una fuente de conocimiento para acercarme a entender los sentidos sociales que los grupos nicaragüenses construyen sobre la resistencia ante la violencia del Estado.

Sobrevivir a experiencias de violencias, sobre todo aquellas que como evento social son límites y que se registran como nuevos en el inventario social (Das, 2008) implica procesos dolorosos, el dolor más allá del hecho biológico es también una producción social humana. El antropólogo David Le Breton encuentra que “(...) La relación íntima con el dolor depende del significado que éste revista en el momento en que afecta al individuo (...) el dolor es, en primer lugar, un hecho situacional” (Le Breton, 1999: 9) depende del lugar que cada sujeto está ocupando dentro del conflicto, las redes a las que pertenece, las memorias sociales que ha ido construyendo y que le permiten ser un marco de interpretación de la violencia, el dolor como producción humana está suscrito a un cuerpo desde donde se producen distintas significaciones que van construyendo y modificando las realidades y creando comunidades.

Llegar a una experiencia reconociendo que de ella se parte es una posición epistemológica para entender que hay todo un tejido humano que comparte la construcción social de ese dolor.

Al interpelar a mi psicoterapeuta y decirle que no quiero que la etnografía sea una ofrenda, me posiciono como un sujeto que nombra con palabras lo vivido, los vínculos que sostengo, las tensiones con ese país, las memorias que explican el presente, y que, además, siendo parte experimenta la construcción del dolor colectivo.

La antropóloga Das (2008) plantea que hay experiencias del dolor que se instalan en el cuerpo y que el lenguaje (oral tradicional) a veces no logra poder exteriorizar. Ahí es donde se vuelve necesario reflexionar desde la antropología semiótica para entender las modalidades del lenguaje que los humanos utilizan para exteriorizar el dolor y la violencia que han vivido y, más aún, qué nos dicen estos vínculos. Cualquier manifestación del lenguaje permite comunicar algo a otros, a veces, el lenguaje formal recurre a otras formas para dar cuenta de las experiencias, recurrimos a metáforas, a teatralidades, gestos, imágenes para poder darle un lugar a lo vivido.

Ésta ha sido una etnografía en un espacio en conflicto, la existencia de paramilitares y el control que éstos hacen a nivel comunitario y barrial explica el éxodo de nicaragüenses que habiendo participado de las movilizaciones fueron registrados como terroristas dentro de sus propios barrios o comunidades, y debieron salir del país para poder seguir vivos y en libertad.

Conocer los dispositivos que el Estado utiliza para ejercer la violencia y para buscar un retorno a la legitimidad de su existencia, es también tarea del antropólogo "(...) desde esta perspectiva, la tarea del antropólogo consiste en percibir primero las instancias del estado tal como existen a nivel local para luego analizar dichas manifestaciones locales (...)", (Das y Poole, 2008: 21), en la frontera experimenté en mi cuerpo la autoridad del Estado para regular quién es un ciudadano ejemplar y quién no lo es.

Las fronteras terrestres y aéreas —como discurso— del Estado cobran una importancia para la investigación, pues, en calidad de nicaragüense que por manifestarse estuvo en su radar, logré darme cuenta que el espacio de la frontera se volvió el límite sobre el que

la figura del Estado puede o no actuar sobre un cuerpo. En mis dos experiencias ante Migración, el dispositivo migratorio se presentó como concededor de mis acciones y si tales acciones son percibidas por el funcionario como parte del desorden que deben controlar, el Estado aparece como una figura que ejerce violencia material o simbólica para recordar su propia autoridad, el retener —por momentos— el pasaporte, es un discurso que debe considerarse para entender el poder de movilidad o inmovilidad que ante sus ciudadanos el Estado pretende adjudicarse.

Mientras estuve haciendo la investigación en el territorio nicaragüense tuve miedo de ser capturada. Ahí el control experimentado versa sobre los cuerpos, como dice Das "(...) Después de todo, el poder soberano ejercido por el estado no es ejercido sólo sobre el territorio, sino que también es ejercido sobre los cuerpos". (Das y Poole, 2008: 25), el Estado con sus dispositivos es capaz de construir miedos, al viajar hacia Nicaragua, la teatralidad frente al Estado fue una experiencia ciudadana para escapar del radar, tanto el duelo de abuela como el hecho de intentar convencer en la frontera terrestre de que solamente era una estudiante, como si esta identidad fuese menor a la de ser antropóloga, en el segundo de los casos la identidad de investigadora me colocaría ante la pregunta del funcionario ¿Qué está investigando? Una pregunta en cuyo caso de haberla respondido hubiese tenido nuevas marcas sobre mi activismo.

La genealogía de las memorias, vivir el dolor desde lo colectivo, y las estrategias asumidas para resistir frente al conflicto y frente a la pandemia, son los múltiples ojos que utilicé para aprender de la realidad estudiada, pero también son los ojos con que los otros —que participaron de la investigación— me observaron, así la relación del "yo" dentro de los "otros", no fue una relación dada, ni estable, incluso reconociendo que mi "yo" antropológico es parte de "los otros" a los que estudié, esta posición me demandó un proceso de reflexibilidad permanente, Lila Abu-Lughod (Abu-Lughod, 2012) sobre los antropólogos que estudian a sus propias sociedades reflexiona que (...) Estudiar la

sociedad de uno supuestamente presenta un problema: ganar suficiente distancia. (...) el Otro es, en cierto modo, el yo, se dice que el peligro de identificación y de fácil desliz hacia la subjetividad (...) (134). Hacer ciencia antropológica desde el conocimiento situado pasa por entender, como lo plantea Abu-Lughod, que “el yo exterior no siempre permanece afuera” (135), sino más bien se trata de “una posición específica en relación con la comunidad estudiada”, (135). Reconociendo esto, la reflexibilidad además de punto epistemológico, también se expresó en la forma como se fue armando el tejido teórico y metodológico, reflexión que procedo a desarrollar en el siguiente capítulo.

### CAPÍTULO III

## Antropología semiótica para entender la violencia de Estado y la resistencia

El modo en que esta investigación orientó la búsqueda del conocimiento sobre los discursos de violencia de Estado y de resistencia manifestados por grupos organizados, en el contexto de la Rebelión de abril, sólo pudo ser desde un paradigma que comprende lo complejo de los universos comunicacionales que el ser humano desarrolla, crea, transforma y vuelve a asumir.

La teoría para interpretar los hallazgos fue concebida como un tejido que reunió, dialogó, y entrecruzó a varios exponentes del postestructuralismo, quienes han teorizado sobre lenguaje, sociedad y sentidos. Concretamente puse a dialogar a autores para acercarnos a la comprensión teórica de qué está diciendo una sociedad cuando de forma organizada unos grupos despliegan prácticas de violencia y otros grupos resisten a la violencia extrema de un Estado.

Reconociendo que es un proceso complejo, la investigación se posicionó desde la antropología semiótica, entendida como una propuesta multidisciplinaria que construye y reúne las herramientas teóricas y metodológicas capaces de explicar la cultura en su totalidad como un acto comunicacional y cómo es posible comprender esta cultura gracias a los discursos y los sujetos que los producen. Se propone una comprensión articulada del lenguaje, sociedad y sentidos, para lo cual utiliza múltiples posicionamientos teóricos que podríamos resumir en tres grupos: la antropología y sus distintas escuelas teóricas, la lingüística/la filosofía del lenguaje y las teorías de la complejidad y la semiótica social.

La investigación también se apoyó en la antropología política, particularmente los estudios etnográficos que refieren a los Estados como una construcción a partir de las prácticas sociales y sentidos culturales que las personas le van dando. Esto es importante situar si consideramos que el objeto de estudio de esta investigación refiere a la forma en cómo actúa un Estado frente a la demanda social, una actuación que tiene significaciones distintas para los nicaragüenses mestizos, los afros, los indígenas, las mujeres, los hombres y jóvenes o adultos.

El objetivo de esta investigación fue conocer, a través de los discursos, las prácticas de resistencia que ciudadanos organizados en grupos de oposición a la violencia de Estado, han manifestado como forma de enfrentarse a los abusos de poder, para comprender los sentidos sociales que, en la cultura nicaragüense, construyen dichas prácticas, implica reflexionar sobre la significación y la explicación que, sobre cultura, poder, violencia, resistencia e identidad hace la sociedad nicaragüense.

### **Cultura desde el lenguaje: los discursos y complejos ideológicos**

¿Qué hacía el presidente de Nicaragua cuando en mayo del 2018, recién iniciado el conflicto sociopolítico en Nicaragua afirmó que “aquí [en Nicaragua] lo que ha sucedido en este momento es un intento de golpe de Estado [...] los golpistas son las fuerzas alimentadas financiadas por los Estados Unidos de Norteamérica...”?<sup>19</sup> Con la elección de sus palabras, Ortega generó un hecho discursivo de naturaleza singular: se posicionó en su condición de mandatario en un contexto político muy particular, definió a sus adversarios, las palabras en uso tuvieron la intencionalidad de significar el mundo, el mundo fue nombrado,

---

<sup>19</sup> (Entrevista realizada por la periodista Carolina Chimoy para DW Español, mayo del 2018), disponible en <https://www.facebook.com/dw.espanol/videos/1940860679342327>

las cosas fueron reconocidas y los códigos compartidos, sus declaraciones están ancladas a una cultura muy concreta, aquella cultura latinoamericana que reconoce el papel que ha jugado Estados Unidos como fuerza de poder geopolítico.

Tanto el poder, las violencias, las resistencias y las identidades son unidades culturales vividas desde distintas significaciones, de ahí que para analizar tales unidades seguí el espíritu semiótico de la investigación y retomé, para comprender la cultura la propuesta de Clifford Geertz:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

(Geertz, 2003: 20).

La idea sobre cultura de Geertz es compartida por otros autores como Umberto Eco, quien invita a comprender la cultura como procesos de comunicación, es decir de semiosis: "La cultura por entero debería estudiarse como fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación [...] sólo estudiándola de este modo pueden esclarecer sus mecanismos fundamentales" (Eco, 2018: 47), las ideas cercanas de Geertz y de Eco aproximan la cultura a la trama de significados.

La cultura, en consecuencia, se comprende como un completo y complejo acto de semiosis, por tanto, la observación e interpretación debe acercarse a la mayor cantidad de redes de signos que la están constituyendo y desde este entramado de significaciones definimos el significado como una de las partes de los actos de sentidos. [...] el significado no es "una cosa", sino una representación psíquica de la "cosa" ...puede definirse tan sólo en el seno del proceso de significación, de forma cuasi-tautológica: es ese "algo" que aquel que emplea el signo entiende por él..." el

significado semiológico puede remitirse a los signos de la lengua” (Barthes, 1971: 46).

Los procesos de semiosis terminan siendo el conocimiento que nos explica todo lo que humanamente nos rodea. En ese aspecto el lenguaje es una herramienta para la producción de sentidos, pues a través de procesos comunicacionales el ser humano logra transmitir a otros los conocimientos ideológicos que ha venido construyendo en sus propios procesos de significación.

Los procesos de producción de sentidos son procesos de interrelación del mundo que explica el sentido de un fenómeno que da orden a las cosas y todo lo que en la semiosfera (Lotman, 2019) nos rodea, los procesos de producción de sentido actúan por y desde los universos conocidos como entramados de significado o lo que llamamos la realidad, la que es socialmente construida con las herramientas del lenguaje.

En este sentido, Berger y Luckmann, en su obra sobre *La construcción social de la realidad* (1968), afirman que la vida cotidiana es todo un mundo configurado por significados compartidos por una comunidad. Los autores asumen como definición de realidad “...una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición...”; y por conocimiento “...la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger y Luckmann, 1968: 68).

En la argumentación, los autores llegan a la conclusión de que la sociedad es un producto humano y por tanto debe ser estudiada y comprendida desde los procesos en que dicho producto construye realidades; la investigación sobre las prácticas de violencia de Estado y resistencia entiende que la realidad construida socialmente tiene un entramado de sentidos compartidos y al mismo tiempo diferenciados entre los grupos y las personas dentro de los propios grupos. Seguimos el planteamiento de Berger y Luckmann cuando afirman que, ya que existe la sociedad como realidad objetiva y subjetiva, ambos aspectos deben considerarse para un análisis teórico, entendiendo que este proceso comprende tres momentos, la externalización, objetivación e internalización, los que suceden

de forma dialéctica en la sociedad, pero en el caso del individuo sucede como proceso, yo agregaría procesos que están vinculados a relaciones de poder.

Volviendo al enunciado del presidente Ortega, vemos cómo la elección de las palabras tiene significaciones conocidas: “golpe de Estado” “golpistas” y “Estados Unidos de Norteamérica”: ahí la cultura, sentidos sociales, historia e ideología tienen como punto de reunión la instancia discursiva creada por el presidente.

John Austin (Austin, 2018) plantea que decir algo es hacer algo, es decir que hay actos de habla que cuando se enuncian están haciendo algo, Teun van Dijk lo explica de la siguiente forma:

Lo mismo es verdad para muchos de los actos de nivel superior que realizamos mediante el habla o la escritura: afirmar o preguntar algo, acusar a alguien, prometer algo, evitar dar una respuesta, contar una historia, defendernos a nosotros mismos, ser corteses o persuadir a un auditorio están entre las muchas cosas que “hacemos con palabras” y que usualmente realizamos más o menos intencionalmente con un propósito determinado (van Dijk, 2008: 29).

Cuando hacemos algo con el lenguaje buscamos intervenir en la realidad. Para M.A.K Halliday “Usamos el lenguaje para representar nuestra experiencia de los procesos, personas, objetos, abstracciones cualidades, estados y relaciones del mundo que nos rodea y de nuestro mundo interior” (Halliday, 1975:150), de ahí que justifico la importancia de considerar en esta investigación como principal método el análisis de los discursos que se han producido, para adentrarnos a los sentidos sociales que han circulado sobre las prácticas de resistencia frente a la violencia de Estado.

El lenguaje que las personas ponen en circulación es una de las manifestaciones culturales desde donde se puede conocer el pensamiento, tanto del individuo como el pensamiento más compartido, es decir, el pensamiento social o lo que en esta investigación llamamos sentidos sociales. Por tanto, con las prácticas de poder tanto de violencia como de resistencias, buscamos

entender los sentidos sociales que se van desplegando durante el conflicto estudiado. Analizar la cultura a través de sus discursos implica un acto semiótico en tanto hablamos de la significación y la explicación que, sobre poder, violencias, resistencia e identidad, hace la sociedad nicaragüense a través de la puesta en circulación de discursos.

Eva Salgado (2019) define discurso desde una perspectiva que reúne el vínculo de lenguaje, pensamiento y cultura; plantea que “Discurso es un término polisémico con el cual se nombran todas las modalidades del lenguaje puesto en acto, por medio de las cuales las personas y los grupos interactúan entre sí; valoran, construyen, perciben, se representan o preservan la realidad y las experiencias colectivas; construyen identidades, o establecen relaciones de poder” (pág. 11). Esta definición permite acercarnos a todo recurso semiótico posible para conocer los distintos sentidos –los que se mantienen, los que han cambiado y los que se han resignificado–, y aquellas tensiones que disputan la realidad, lo expresado por el presidente sobre el “intento de golpe de Estado” ha sido refutado por distintos grupos sociales que plantean que tal intento de golpe de Estado no existió, sino más bien, nombran como “movilización autoconvocada” como expresión de ciudadanía que rechazó inicialmente la modificación de una norma jurídica y más tarde la destitución de las autoridades, pero estas formas tan distintas y contradictorias de nombrar la realidad son las que se van disputando desde el discurso. Por eso, en esta investigación pongo especial énfasis en los discursos como instancias de poder, porque es a través de los discursos como las personas nombran y disputan la realidad en la que están sumergidas.

Hodge y Kress reflexionan sobre cómo opera el elemento ideológico como forma de controlar y nombrar la realidad, los grupos se disputan las formas de nombrar la realidad. A esta forma contradictoria le llaman complejos ideológicos, los que son entendidos como “un conjunto funcionalmente relacionado de versiones contradictorias de los mundos, impuestas coercitivamente

por un grupo social sobre otro grupo social en un intento de resistencia en sus propios intereses...” (Hodge y Kress,1988: 2).

Precisamente como la semiótica social da cuenta de los sentidos, y éstos como procesos comunicacionales son construcciones sociales que tienen de fondo una estructura de pensamiento, es importante situar la dimensión de lo que se comprende por “ideológico”, la ideología comprendida como una forma de representación del mundo a través de la defensa de los propios intereses, la ideología como las ideas dominadoras como de los dominados.

Sobre la ideología y lenguaje se sabe en reflexión de Salgado que este último posibilita la trasmisión y el aprendizaje de las ideas: “Por medio del lenguaje las ideologías se producen, se reproducen y se hacen observables; por lo tanto, el análisis del lenguaje puesto en acto es parte necesaria de toda tentativa de estudiar los procesos ideológicos” (Salgado, 2019:21). La investigación se acercó a entender cuáles son estos complejos ideológicos, los códigos culturales con los que se construyen, los sistemas de significación que van surgiendo y los actores que están detrás de la producción de estas formas contrarias de entender el conflicto.

Analizar los complejos ideológicos tiene mucho que ver con las identidades bajo las que se presentan los emisores y sus experiencias en relación con las prácticas de poder y resistencia, retomemos el ejemplo del enunciado del presidente Ortega, cuando afirma que quienes hicieron el intento de golpe de Estado eran “golpistas” y que éstos “son las fuerzas alimentadas financiadas por Estados Unidos...” El presidente a través del discurso da cuenta de una identidad “los golpistas” y le adjudica cualidades de origen “fuerzas alimentadas financiadas por Estados Unidos”. Esta demarcación detallada habla de un sujeto nicaragüense bien particular, uno que de cara a la lealtad básica (quién alimenta) responde a un proyecto que al mismo sujeto le sobrepasa, pero ésta no es la única identidad que ha aparecido en la crisis.

La investigación tiene como centro a grupos diversos que han sido nombrados como oposición o como parte o aliados; por

ende dentro de estos grupos hay identidades como la sandinista, los militantes históricos, la juventud sandinista, los golpistas, la monimboseña, la azul y blanca, el autoconvocado, el opositor, la feminista, la campesina, la costeña, la universitaria, las madres; que van surgiendo como formas de decir “quién soy respecto al otro”, cada una de estas identidades al nombrarse buscan totalizar la forma en cómo se ve el mundo dentro del conflicto.

La producción de las identidades está aliada con la producción sobre el otro, “soy aquello que el otro no es” o “el otro es lo que yo no soy”, posicionarse discursivamente desde las identidades busca homogeneizar a quienes la conforman. Para evitar la rigidez que trae consigo la homogenización, es fundamental desarrollar diálogos sobre teorías que explican la producción de identidad y alteridad y cómo estas se vinculan con aquello que les identifican.

Stuart Hall propone pensar en las conexiones que hacen posible las identidades; según este autor, podemos asumir que existen identidades porque hay procesos de identificación que logran aglutinar a las personas. Dicha identificación se da en un ámbito de lo compartido (hechos, memorias, característica, etc), pero las identificaciones son “construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2003: 17), por eso, entender qué dicen, cómo dicen y lo qué dicen los sujetos teniendo en consideración las identidades que profesan me parece valioso para acercarnos a los sentidos sociales desplegados en el conflicto estudiado.

Sin embargo, si entendemos a las identidades vinculadas con las prácticas discursivas que la delimitan, debemos reflexionar que, entonces, las identidades no son estables y que pueden vivir transformaciones en la medida en que se van modificando los discursos que hacen posible la identificación. Stuart Hall (2003) plantea que “...desde el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre “en proceso” (15).

La idea de pensar a las identidades desde las fronteras discursivas que utilizan las personas, permite también entender sus

márgenes, las periferias y aquellas partes que la misma identidad busca oscurecer. Tanto Stuart Hall (Hall, 2003) como Roland Barthes (Barthes, 2010) plantean el desafío de pensar las fronteras y las borraduras en las que se van construyendo las identidades; así, debemos pensar la identidad como una identificación y esta a su vez como "...un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción" (Hall, 2003: 15).

Si los grupos sociales albergan distintas identidades con distintas conexiones, propongo fijar la mirada en la cuestión generacional, porque es en esta unidad donde se crean y se transmiten memorias sociales que manifestadas a través de discursos van creando identificaciones. Sobre la generación, recurro entonces a dialogar con dos ideas, primero; es importante acercarnos a entender generación en un sentido doble y articulado, como lo plantea Karl Mannheim (1993), como la identificación de personas que comparten periodos de nacimiento y grupos de individuos que comparten o viven un mismo proceso histórico; segundo, la generación es también un lugar de la memoria (Nora, 2015), que, como protagonista de supranarrativas, construyen discursos que se presentan como fundantes de la realidad y lo transmiten a otras generaciones creando conexiones entre las personas y formando así distintas genealogías de memorias sociales entre distintas generaciones.

### **La generación como lugar de memoria**

En el conflicto estudiado coexisten distintas generaciones contemporáneas. La primera es una generación primordialmente mestiza que tomó el poder mediante el uso de las armas en 1979, cuyos miembros en ese momento tenían entre quince y veinticinco años (nacidos entre 1950 y 1965). A continuación, existe otra generación que, siendo muy joven, participó (ya sea de manera voluntaria u obligada legalmente) en la guerra civil, tanto del bando revolucionario como del contrarrevolucionario, compuesta por mestizos, indígenas y afrocaribeños nacidos entre 1965 y 1975.

Luego sigue una tercera generación, también de mestizos, indígenas y afrocaribeños, que nació entre los eventos de los años 80 y 90. Estos jóvenes, que eran adolescentes en este período, se encontraron en medio de las narrativas de las generaciones anteriores, siendo los primeros hijos e hijas de la generación revolucionaria y contrarrevolucionaria (nacidos entre 1975 y 1985). Finalmente, están los que se conocen como “los nietos de Sandino” (nacidos entre 1985 y 2000), la generación de jóvenes entre 20 y 35 años que se organizaron para enfrentarse al poder de Ortega y Murillo en 2018.

Pensar sólo en el criterio de la edad no resuelve la comprensión de los sentidos sociales desplegados en la manifestación de los complejos ideológicos, porque entonces estaríamos creyendo que un joven plantea un discurso distinto al de un adulto por la condición de edad. Mannheim sostiene que la interpretación del concepto “generación” como referente biológico es insuficiente para nombrar las implicaciones políticas de las generaciones; plantea que no se trata de nacer y morir y que otro le sustituya, para constituir finalmente otra generación.

A la hora de remitirnos al concepto de generación en el caso de Nicaragua, debemos asumir la resistencia de la Costa Caribe por la autonomía regional (desde 1900 y hasta la actualidad), el ejército de Sandino (1933), la dictadura Somocista (1936-1979), la Revolución Popular Sandinista (1979), la transición electoral de los años 90 y la Rebelión de abril (2018) como los eventos sociales sobre los cuales se han producido, circulado y transmitido memorias sociales que han generado conexiones generacionales, pero estas conexiones no deben leerse como homogéneas respecto a cómo se vivió el evento social, ni sobre la identidad. El propio Mannheim reflexiona que “...en el ámbito de la misma conexión generacional pueden formarse varias unidades generacionales que luchen entre sí desde posiciones polarmente opuestas” (Mannheim,1993:225), de manera que, en la investigación, asumo generación en su doble sentido: como edad y como historia compartida.

A partir de los eventos de abril del 2018 las generaciones que coexisten en Nicaragua están poniendo en la palestra pública distintas memorias sociales. En la investigación se emplea el concepto de “memorias sociales” a partir de distintas definiciones. En primer lugar, Elizabeth Jelin las refiere como “[...] los recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2012:51). Esta autora suscribe dichos recuerdos y olvidos a eventos que afectan a un grupo social en un tiempo determinado, en un espacio marcado.

Estos eventos suelen estar en un pasado calendárico (lejano o reciente) que enuncian desde un presente. Siguiendo esta idea, Lelya Troncoso e Isabel Piper plantean que las memorias sociales “[...] constituye una acción social de interpretación del pasado que se realiza de manera continua en el presente y que tiene efectos concretos en la construcción de realidades.” (Troncoso y Piper, 2015: 67). Esa interpretación del pasado está vinculada con la figura de Augusto C. Sandino y los gobiernos de la familia Somoza, a la gesta revolucionaria de la década de los 70, al gobierno revolucionario y la guerra civil de la década de los 80, a la histórica resistencia de la región del Caribe en defensa de su autonomía regional y más recientemente a la Rebelión de Abril del 2018.

Estos eventos, de acuerdo con su naturaleza (dictadura, Autonomía Regional, revolución, guerra, rebelión), se han constituido en eventos límites que por un lado se presentan como polarizantes sociales y por el otro se constituyen en supranarrativas de la vida social.

Pierre Nora, autor del concepto de “lugar de memoria” para referirse a aquellos lugares (materiales, funcionales o simbólicos) cuya “razón de ser fundamental (...) es detener el tiempo...” (Nora, 2008: 34) y considerando que una de las características del género de lugar de memoria es que corresponden “...al culto a los muertos, lo relacionado con el patrimonio, todo lo que administra la presencia del pasado en el presente”, desarrolla a las generaciones como un lugar desde donde se producen memorias.

Nora nos dice que una generación se construye como espacio de la memoria cuando sobre ella se construyen narrativas excepcionales posteriores al momento de los “acontecimientos” de los que fueron partícipes; así estas generaciones se vuelven una especie de “sacrosanta” que marca y determina la “edificación de una memoria y la autoafirmación de una generación... como las dos caras de un mismo fenómeno” (Nora, 2008: 1) para el caso nicaragüense, hubo una conjunción entre el acontecimiento revolucionario y la dimensión generacional, al punto de que es esta la generación que se adjudicó las formas de representar no sólo al acontecimiento mismo sino cómo debía recordado en las décadas siguientes.

En la investigación realizada entre 2012 y 2014 (Díaz Reyes, 2014) encontré que la generación de la década de los 70 y 80 logró hacer de la Revolución Popular Sandinista el evento que más memorias sociales producía sobre la familia, el poder, los derechos humanos. Esta generación transmitió las memorias sociales a través de vehículos discursivos que habían sido institucionalizados (legal o culturalmente), dentro de estos vehículos estaban: el arte, la religión, academia y la producción de narrativas emocionales.

Esta generación revolucionaria/contrarrevolucionaria logró sintetizar y organizar su experiencia en la búsqueda de su legitimidad sobre el evento. Las memorias sociales fueron socializadas en códigos de identidades en oposición: revolucionarios y contrarrevolucionarios, verdades y no verdades de la historia reciente, los buenos y los malos del evento, héroes y villanos, vida y muerte.

La muerte como experiencia humana es también un evento discursivo de quienes están vivos. La generación revolucionaria/contrarrevolucionaria convirtió la muerte en una especie de culto heroico que facilitó la legitimidad de aquella época bélica. La religión católica, a través de algunas de sus creencias como el martirio, el perdón, la redención, etc., jugó un papel vehiculizante para transformar la experiencia de la muerte en el proceso de la guerra interna.

Berger y Luckmann (1968), en sus reflexiones sobre las formas en cómo se construye la realidad socialmente, incluyen como eje para legitimar una realidad, el elemento de la muerte:

Puede advertirse fácilmente que una legitimación semejante resulta ardua de conseguir, como no sea integrando el fenómeno de la muerte dentro de un universo simbólico. Dicha legitimación provee, pues, al individuo de una receta "muerte correcta". En el mejor de los casos, esta receta conservará su admisibilidad cuando su propia muerte sea inminente y en verdad lo permitirá "morir correctamente". (Berger y Luckmann, 1968: 129).

La muerte ha sido y sigue siendo algo a lo que se recurre para legitimar procesos, personas, ideas, y como se verá más adelante disputar a los "muertos" es también disputar la legitimidad por la verdad. La muerte es también un posibilitador para generar validez sobre algunas memorias, por eso, la generación que mediante el uso de las armas tomó el poder político en 1979 y que en 1980 se encontró en combate con otra parte de la misma generación, produjo memorias sociales sobre ella misma dentro del evento y así marcó una forma hegemónica de recordar el pasado.

### **Genealogía de las memorias**

A partir del análisis anterior que he planteado sobre evento social, generaciones, memorias e identidades propongo dialogar sobre las genealogías de las memorias nicaragüenses. Entiendo por genealogía de las memorias al conjunto de memorias sociales que confluyen entre los distintos grupos y cuya conexión reúne a personas bajo algunas identidades. El análisis de la genealogía se basa en la circulación discursiva de los sentidos sociales de las memorias sociales. Argumento esta mirada, porque un mismo evento social es recordado, nombrado y percibido de múltiples formas por múltiples grupos, de distintas generaciones.

## a) Génesis de las memorias sociales de la historia reciente de la nación mestiza. Sandino: héroe y bandolero

Augusto C. Sandino, el nicaragüense que organizó un ejército para enfrentar a los nacionales que privilegiaban las políticas intervencionistas de Estados Unidos (E.U), liberó una batalla entre su ejército y soldados de E.U. El gobierno de E.U. creó, entrenó y financió lo que sería la Guardia Nacional y puso al frente de la misma al general Anastasio Somoza García, quien, a traición, ordenó asesinar a Sandino por órdenes de la embajada norteamericana.

El periodo gobernado por la familia Somoza data desde el año 1937 hasta 1979, en este periodo se observa una intencionada forma de borrar la memoria de la lucha de resistencia de Sandino y de quienes conformaban su ejército de liberación, a través de la creación de un discurso político que transformaba la resistencia en delincuencia.

Borrar la memoria ha sido una estrategia para sostener la cultura política predominante en las sociedades. El caso de Nicaragua no ha sido diferente: Se han producido distintos discursos estatales, sociales y familiares que han buscado construir sentidos sociales sobre quién es el enemigo, sobre callar a la otredad, nulificar al que representa el peligro, discursos llenos de sentidos sociales que buscan ocultar los sucesos, todo para legitimar una parte de la sociedad y de su historia.

La intencionalidad de borrar en la nación mestiza las memorias sobre Sandino nos hace preguntarnos ¿qué es la lucha de los nicaragüenses mestizos en su resistencia ante la invasión de Estados Unidos, sin la figura y memoria de la lucha de Sandino? ¿Si Sandino quedaba registrado con la imagen de “bandolero”, implicaba que su ejército y por tanto su lucha era un delito?

El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), fundado en 1961, rescató el discurso de Augusto C. Sandino. A partir de cartas, comunicados y pronunciamientos que construyen su programa histórico.

La memoria sobre Sandino se constituyó como una contramemoria llevada a la periferia por parte del Estado. Esto cambió cuando el FSLN llegó al poder en 1979, y se rescató el pensamiento de Sandino y su figura pasó de ser la de un bandolero a ser nombrado héroe nacional. La Junta de Gobierno y el gobierno sandinista destacaron los símbolos, los colores y construyeron un discurso sobre Sandino como revolucionario, héroe, libertador. Los libros sobre Sandino pasaron de la clandestinidad a ser reproducidos por las imprentas del Estado.

En este período habría que reflexionar sobre las memorias de las mujeres somocistas (Kampwirth y González, 2001; González, 1998 y 2002; Santamaría) y preguntarnos por qué hay poco vínculo entre las luchas que estas tenían y lo que más tarde en la década de los 80 se constituiría como el Génesis del feminismo nicaragüense. Se priorizaron otras memorias, las que se enmarcaban en el evento revolucionario, la generación que participó activamente en el proceso revolucionario tomó el género literario para hacer un trabajo sobre sus propias memorias, el formato libro testimonial es el más utilizado, la enunciación en primera persona les ha permitido tomar distancia del balance histórico que se pueda hacer sobre el periodo, bajo el recurso de “así yo lo viví” se vuelve un relato incuestionable: encontramos textos tempranos como *Los primeros pasos: la Revolución Popular Sandinista*, de Tomas Borge, (Borge, 1981); *La montaña es más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas, (Cabezas, 1982); *Adiós muchachos*, de Sergio Ramírez (Ramírez, 2010); *El país bajo mi piel*, de Gioconda Belli (Belli, 2000); y más recientemente el libro de sus memorias de Juan Sobalvarro (2015) titulado *Perra vida; Banderas y harapos: Relatos de la revolución en Nicaragua* de Gabriela Selser, (Selser, 2016); *Polvo en el Viento*, de Nadine Lacayo (Lacayo, 2017).

Las primeras tensiones en relación con las memorias hegemónicas de Sandino, de la Revolución y de la generación revolucionaria vino de mujeres jóvenes que eran hijas de revolucionarios. Ésta es una generación de mujeres cineastas que han producido documentales sobre la Revolución, de forma íntima

exploran las memorias transgeneracionales que sus padres y madres les han transmitido, son documentales que se presentan desde la voz más íntima, este tipo de producciones ha permitido que los otros que conforman esta misma generación se acerquen a nombrar las múltiples experiencias de lo que ha significado nacer o ser niño en época revolucionaria y contrarrevolucionaria. *Palabras mágicas para romper un encantamiento*, de Mercedes Moncada (Moncada, 2012); *Heredera del viento*, de Gloria Carrión, (Carrión, 2017); y *Exiliada; el testimonio de Zoilamerica*, de Leonor Zúniga (Zúniga, 2019) son memorias individuales audiovisuales desde donde es posible empezar a ver las rupturas, acercamientos y tensiones generacionales sobre cómo se ha comprendido el acontecimiento.

## **b) Memorias de la contrarrevolución; la construcción de un villano**

Para la década de los 80 surgieron nuevos personajes considerados como bandoleros o enemigos del pueblo; particularmente el Ejército de Resistencia Nicaragüense, conocido dentro del mundo revolucionario como los contrarrevolucionarios o Contras.

Las memorias sociales contrahegemónicas empezaron a ser exploradas desde la academia. Existen seis estudios que me parecen importantes de situar, cuyos autores dedicaron muchos años en el trabajo antropológico para desentrañar las memorias de la época revolucionaria; el primero el libro *Ventanas en la memoria*, de Fernanda Soto Joya, (Soto Joya, 2011) que es producto de la tesis doctoral *¿Nosotros? Sandinistas. Recuerdos de Revolución en la Frontera Agrícola de Nicaragua (2009)*, el segundo trabajo y que es colectivo de Sandra Davis, Jorge Matamoros, Grünberg Georg, Johannes Kranz, A Ana Jorleny Zamora y Gerhild Trübswasser titulado “*Wangki Awala: nuestra memoria de la guerra para vivir en paz.*” (Davis et al., 2012) es un acercamiento a entender las afectaciones de la guerra en la Costa Caribe de Nicaragua, una reflexión desde la antropología y la psicología, el tercer trabajo es el de Verónica Rueda quien hace una recapitulación de las voces de aquellos grupos que bajo motivaciones históricas y materiales

tomaron la decisión de integrarse a la Contra, el libro titulado *Recompas, Recontras, Revueltos y Rearmados*, (Rueda, 2015).

La cuarta obra, titulada *Crónica sobre una guerrilla*, cuyo autor es de Gilles Bataillon (2015), se hace preguntas sobre las motivaciones que tuvieron grupos miskitos para organizarse como guerrilla contrarrevolucionaria. Se presenta a los miskitos como grupos protagonistas de esa época y los aleja de la mirada utilitaria que mucha literatura de los años 80 intentó darle a este grupo como subordinados del gobierno de Estados Unidos.

La quinta obra proviene de una tesis que ha circulado como libro, *Discursos e imágenes sobre/desde La Contra, Nicaragua 1979-1989*, de Irene Agudelo (2017) y más recientemente, el libro de la historiadora Margarita Vannini (2020) titulado *Política y memoria en Nicaragua. Resignificaciones y borraduras en el espacio público*. Estos estudios explican las contramemorias que hasta entonces habían estado ausentes del debate nacional, en este caso las memorias de los miskitos, campesinos, contras, textos y que, aunque valiosos en sus aportes, han circulado muy poco en Nicaragua.

### **c) Memorias de la paz. La paz por decreto y la estigmatización de los revolucionarios**

La guerra concluyó en 1990, como parte de los esfuerzos de acuerdos de paz en Centroamérica. Este proceso de pacificación permitió desmovilizar a la Contra, suspender indefinidamente el servicio militar obligatorio y supeditar el Ejército al poder civil (Cajina, 2008). En el proceso electoral como proceso legítimo de transición a la democracia, resultó electa presidenta la señora Violeta Barrios, como parte de la UNO. Los tres gobiernos liberales (Barrios, Alemán, Bolaños) mostraron hostilidad hacia la memoria de quienes habían participado en la revolución y nuevamente la figura de Sandino fue colocada en un segundo plano, pues traía consigo la memoria de la guerra.

Las y los revolucionarios y sus hijos fueron llamados revoltosos, problemáticos, conflictivos. En este periodo se intentó anular los

conflictos no resueltos del pasado reciente, se instaló la política del silencio y se pretendió continuar sin justicia transicional en aras de la paz y la democracia. La antropóloga Fernanda Soto (2011) reflexiona que:

En ese contexto, la palabra memoria implicó continuar defendiendo la Revolución sandinista y las ideas que dieron forma a ese proyecto. Esa defensa era también autodefensa. Para la derecha, borrar la Revolución no era sólo destruir las evidencias físicas, sino deslegitimar como negativos, incluso malvados, a ese proyecto político y a quienes lo apoyaron. Pero no fue solamente la determinación de la derecha. En muchos casos, no fueron sólo las presiones del nuevo gobierno, sino las decepciones, las frustraciones de muchos sandinistas y la fuerza ideológica del proyecto neoliberal, las que silenciaron la Revolución, relegando esos años de la historia al rincón de los errores, a ese lugar donde se guarda lo que hay que olvidar, sea por vergüenza o sea por temor. (Soto Joya, 2011: 6).

Soto plantea que en la década de los 90 y considerando la fuerza del Estado y las condiciones sociales y económicas de la sociedad nicaragüense “la memoria revolucionaria era una memoria contra-hegemónica”. Lo que plantea la autora nos permite ver que las memorias sociales no han sido estables respecto a su posicionamiento en la vida nacional y que el contexto va determinando cuáles sobreviven, cambian, desaparecen o cuáles van surgiendo.

#### **d) Las memorias sociales del nuevo FSLN: Borrar y negar la propia memoria**

El FSLN fue oposición hasta el año 2006. Llegó nuevamente al poder como “(...) consecuencia de la reforma constitucional sellada en un pacto de impunidad con el ex-presidente Arnoldo Alemán” (Torres-Rivas, 2007: 4). Diversos autores destacan que, para el regreso al poder, el FSLN tuvo que realizar cambios internos que

le hicieron llegar a convertirse en otro FSLN. Edelberto Torres-Rivas (2007) lo llamó un sandinismo transfigurado, Salvador Martí Puig (2009) habló de un FSLN que mutó, los calificativos “transfigurado y mutaciones” implica nombrar a un Frente Sandinista que para retomar el poder renunció a algo de sí mismo.

Para el 2006 la organización interna del partido, sus discursos, sus políticas públicas y hasta sus símbolos habían mutado al punto de negar a quienes hicieron posible la revolución, crearon nuevas versiones de la historia acompañados de nuevos símbolos. El Frente Sandinista en este periodo creó una memoria que evadió su propio pasado, un claro ejemplo de este proceso de borradura en su propia memoria es el cambio en sus símbolos históricos: pasar del rojo y negro y figura de Sandino a colores estridentes.

Rosario Murillo es la creadora de la maquinaria gráfica que distingue al FSLN a partir del año 2006. La nueva imagen responde al objetivo estratégico del FSLN de colocar a “los jóvenes en un primerísimo lugar para el FSLN” según se constata en la estrategia política 2002-2006. Su línea gráfica es el rosado fucsia, la figura de Sandino ya aparece en segundo plano. Se pasó de usar la imagen del sol representa una frase famosa de Sandino “hasta el sol de la victoria” a utilizar una línea gráfica que imposibilita a las nuevas generaciones el reconocimiento histórico del elemento visual.

Es en este entramado de memorias, generaciones e identidades que se dan las prácticas de violencia de Estado y resistencia que esta investigación estudia. Por ello, es importante situar la comprensión que aquí se hace sobre poder, violencia y resistencia.

### **Poder, violencia y resistencia para comprender la actual Nicaragua**

Habiendo reflexionado que los sujetos que participan en la investigación son parte de generaciones, que tienen conexiones a través de la genealogía de las memorias y que albergan múltiples identidades, es necesario ahora reflexionar sobre las relaciones de poder en las que están sumergidos.

Los filósofos Hannah Arendt (2018), Michel Foucault (1988, 2019a 2019b) y Judith Butler (2018, 2020b, 2021) han reflexionado sobre poder, violencia y resistencias. Aunque en la investigación se hace énfasis en la observación de las prácticas de resistencias, éstas no pueden ser entendidas sin el ejercicio de violencia (o uso de la fuerza) que se despliega desde una manifestación de poder, en este caso el poder ejercido por el Estado.

Foucault (1988) reconoce dos formas patológicas en que se manifestó el poder, el fascismo y el estalinismo. Para Arendt el poder debe ser reflexionado como una cosa distinta de la fuerza; para ella el poder es el consenso social que logra que un pueblo otorgue apoyo a instituciones de un país. Yo sigo en esta investigación las ideas de Arendt y entiendo que lo patológico de lo que habla Foucault es justamente cuando este apoyo es retirado y las instituciones (más correctamente quienes las administran) utilizan instrumentos para desplegar la fuerza generando expresiones extremas de violencia.

Sin embargo, hay algo de la propuesta de Foucault que es valioso retomar, la idea de que las formas en las que se presenta el poder (o el uso de la violencia desde la perspectiva de Arendt) deben ser analizadas desde la racionalidad política. El autor insiste en los mecanismos de la racionalidad política y los lleva al reconocimiento de que este poder –patológico– utiliza en sus mecanismos hechos triviales e invita a poner atención precisamente en este campo, para tratar de descubrir qué problemas específicos están conectados con estos hechos. Arendt también lo plantea desde otra mirada, ella dice “[...] la violencia...necesita siempre de instrumentos” (pág.12). Tanto la racionalidad política como los instrumentos pueden ser estudiados desde la instancia discursiva pues el lenguaje como elemento cultural reúne a los interlocutores y construye desde ahí narrativas de sus adversarios.

Así entendemos la violencia y la resistencia como algo distinto al poder. El poder lo comprendemos como el apoyo consensuado que reciben las instituciones; en este caso, el poder radica en las instituciones del Estado nicaragüense, en tanto aún conserva el apoyo de una parte de la población, pero también vemos cómo se

expresa en las instituciones que se le resisten. El uso de la violencia y de la resistencia se entienden como las manifestaciones de las complejas relaciones de poder que se presentan. Entendemos resistencia como lo plantea la filósofa Judith Butler como “una fuerza movilizadora potencialmente efectiva en las movilizaciones políticas” (Butler, 2018: 28), pero esta resistencia se da porque antes ha existido una situación vulnerable generada por una violencia. Siguiendo a Arendt, la manifestación extrema de la violencia es “Uno contra Todos” (pág. 57), la violencia ejercida desde el Estado nicaragüense generó expresiones de resistencia ciudadana.

Michel Foucault plantea que no hay relaciones de poder que triunfen por completo y cuya dominación sea imposible de eludir.” (Foucault, 2019a: 77) “estas situaciones extremas de poder, “[...] provoca como contragolpe un movimiento de resistencia” (pág. 46). Foucault nombra de distintas formas a esta resistencia, a ratos las llama antagonismos al poder, otras oposiciones y también luchas antiautoritarias, todas estas maneras de nombrar son formas de oposición frente a tres grandes grupos: de dominación, de explotación y de sujeción. (Foucault, 1988).

Judith Butler (2018) plantea que la resistencia necesariamente implica nombrar los cuerpos que resisten, el cuerpo material de las personas que resisten a la violencia no puede ser dissociadas de las condiciones infraestructurales y ambientales de su existencia, yo comprendo que al atender a los cuerpos o identidades de quienes resisten es también entender las manifestaciones de la racionalidad política o los instrumentos bajo los que opera la violencia del Estado, sobre todo, si mantenemos en el centro de que en el conflicto estudiado organismos de derechos humanos han registrado a más de 360 asesinados y 100,000 exiliados, esto son cuerpos asesinados, cuerpos expulsados.

Vemos así que la producción de discursos expresa uno de los mecanismos mediante el que se presenta y por tanto se puede estudiar y comprender el poder, la violencia y la resistencia. El objeto de estudio nos remite a la búsqueda de discursos de

resistencia frente a la violencia que se ejerce desde el poder estatal. Así es necesario comprender la teoría del poder alejándose de las definiciones que igualan poder con elementos negativos, pues, como afirma Foucault, el poder es relacional y se da en todos los niveles –es decir del ciudadano y el Estado, entre las mismas generaciones, entre los grupos afines, etcétera–, por tanto es necesario buscar la articulación de los hechos discursivos con los mecanismos del poder. En esta investigación se aborda *poder* en su compleja naturaleza:

El poder se construye y funciona a partir de poderes, de múltiples cuestiones y efectos de poder. Lo que hay que estudiar es ese dominio complejo. Esto no quiere decir que sea independiente y que pueda descifrárselo al margen del proceso económico y de las relaciones de producción. (Foucault, 2019b: 184).

Es fundamental entender la resistencia como una expresión del poder, sin negar que dicho poder puede manifestarse de formas totalitarias, como los crímenes de lesa humanidad que generan la resistencia social. En este sentido, el poder no es intrínsecamente bueno ni malo; es una forma de relación social que se debe estudiar a partir de las resistencias que se manifiestan en los discursos de los grupos y desde la violencia ejercida por el Estado.

Al concebir el poder como algo relacional, puesto en circulación y que debe ser estudiado en su racionalidad, la resistencia también debe ser abordada de manera similar, ya que esta construye vínculos, crea dispositivos, agrupa oposición y elabora narrativas que ofrecen una perspectiva sobre la naturaleza de lo que se opone. No toda expresión de resistencia necesariamente busca modificar las relaciones de poder. Por ello, en esta investigación, se pone atención a las prácticas que se presentan como resistencias a través de los discursos. Al enfocar la atención en algunas de estas prácticas, podremos acercarnos a las resistencias que quedan en los márgenes. Se entiende por “margen” los bordes discursivos, es decir, aquellos discursos que provienen de grupos sociales que,

aun siendo de oposición, presentan disidencias frente a los grupos oficialmente reconocidos como tales.

### **Pensar la ideología dentro de los discursos**

Los discursos de violencia de Estado y de resistencia social disputan las formas de nombrar la realidad, lo que Hodge y Kress (1995:3) han denominado complejos ideológicos. Esta contradicción se expresa en el despliegue de una ideología que busca tanto dominar como liberarse. En este sentido, diversos autores contemporáneos coinciden en la importancia de analizar la ideología en los discursos para comprender las dinámicas del poder.

La investigación asume por ideología como lo plantea John Thompson (1990:89), como "las maneras en que el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostenerlas relaciones de dominación...". El autor se refiere por formas simbólicas a los distintos géneros discursivos (orales, visuales, escritos, etc) que los oradores despliegan para dominar a otros grupos. Thompson asume que tales formas simbólicas buscan más allá de sólo tener una dominación de clase, busca otras formas de dominación que demarcan la forma de entender la realidad.

Thompson refuerza que, para comprender la ideología desplegada y sus intencionalidades, es necesario entender la forma en cómo se moviliza el significado en el mundo social (pág.85). Siguiendo esta perspectiva, autores como Stuart Hall (1986) y Teun A. Van Dijk (1999) plantean la ideología como marcos mentales o representaciones que se exteriorizan para: entender, digerir, definir lo que van entendiendo como realidad, de ahí que "necesitamos observar detalladamente sus *manifestaciones discursivas*" (Van Dijk, 1999:19).

Por ello, en esta investigación ha sido fundamental reconocer en las estrategias discursivas las formas de dominación que el poder intenta ejercer sobre los grupos, así como las maneras en que estos grupos comprenden el poder que busca dominarlos.

Esto se vuelve indispensable para reflexionar críticamente sobre la intencionalidad de los sentidos sociales que se despliegan.

Sigo la perspectiva de estos autores al afirmar que la ideología puede ser estudiada en múltiples prácticas sociales. Analizarla desde los discursos permite vislumbrar los cimientos sobre los que se sustentan los procesos culturales que explican tanto las formas de poder como las de resistencia. Asimismo, este enfoque ayuda a entender cómo se entrelazan las identidades y la lucha por el presente.

### **Interlocutores y sus emociones**

Ha sido intencional al colocar al final la reflexión sobre el papel que juegan las emociones en los discursos y los interlocutores. Las emociones han emergido como recursos clave para explicar mis motivaciones al investigar lo que ha sucedido en Nicaragua. Reconocer la nostalgia por la vida que tenía antes de 2018 me permitió conectar con los exiliados nicaragüenses que entrevisté en la Ciudad de México. Por otro lado, al entrevistar a las 23 personas que participaron en la investigación, éstas manifestaron múltiples emociones vividas en respuesta a la violencia de Estado que sobrevivieron, tales como la rabia, el dolor y la angustia. También surgieron emociones relacionadas con la resistencia colectiva, como la alegría y la esperanza. Finalmente, las emociones se han manifestado en los discursos de los oradores. Por ejemplo, un grupo de monimboseños se refiere al presidente Ortega desde la euforia, en tanto que el universitario Lesther Alemán desde el dolor expresa al presidente que paren de matarlos.

Sin embargo, las emociones en los discursos también pueden tener la función de convencernos de algo. Los discursos orales de la vicepresidenta Rosario Murillo están repletos de emotividad; en este caso, las emociones buscan crear una comunidad a su favor. En contraste, cuando el presidente habla, las emociones parecen estar totalmente ausentes.

Por eso, no me detengo a reflexionar sobre lo que vamos a entender por emociones sino más bien al igual que Sara Ahmed (2015:24) me pregunto ¿Qué hacen las emociones?, retomo esta pregunta de Ahmed para plantear en la investigación ¿Qué hacen con las emociones los oradores?, de ahí que una primera idea a plantear es que la investigación no polemiza entre las especificidades entre afecto, emociones, sentimientos, principalmente porque asumimos las emociones como prácticas culturales que comparten un grupo social (Ahmed, 2015, Le Breton, 1999).

La segunda idea es que las emociones se comparten con otros y otras, y al transmitirlos, lo hacen a través de la multimodalidad de la vida misma: de manera oral, visual, auditiva y corporal, utilizando la proxemia e incluso expresándose a través de silencios o llantos.

Por ello, en la investigación y siguiendo el modelo de análisis propuesto, puse atención a las emociones expresadas para seguir entendiendo los sentidos sociales en torno a la violencia y la resistencia. El llanto de los hombres monimboseños que entrevisté, así como su silencio al narrar el horror, revela sentimientos que proporcionan pistas sobre quiénes son y sobre la experiencia que vivieron, más allá de la construcción discursiva que otros hacen sobre el heroísmo de Monimbó. En el llanto, el silencio, la evocación del recuerdo, la rabia, la indignación y la tristeza, las personas construyen un objeto social para nombrar el mundo que habitan.

Para David Le Breton (1999:12) "Los sentimientos o las emociones participan por lo tanto de un sistema de sentidos y valores propios de un grupo social, cuyo carácter bien fundado confirman, así como los principios que organizan el vínculo social". Sigo la idea de Ahmed cuando plantea que lo que circula no es tanto la emoción sino los objetos que la emoción recrea, de manera que la expresión de tristeza tiene un sentido para Rosario Murillo distinta a la expresada por Susana López.

Dado que no es que los sentimientos compartidos impliquen sentir el mismo sentimiento, o sentir-en-común, sugiero que lo que circula son los objetos de la emoción, y no tanto la emoción como

tal. Mi argumento explora cómo es que las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven “pegajosos”, o saturados de afectos, como sitios de tensión personal y social (Ahmed, 2015: 35).

Tanto Ahmed como Le Breton invitan a centrarnos no tanto en la emoción sino en el proceso de producción que la sociedad tiene y en donde el individuo es impregnado en primera persona y desde donde vemos que la emoción es puesta en circulación a través de multimodalidades. Para Le Breton (2013) la emoción “Es por lo tanto, una emanación social relacionada con circunstancias morales precisas y con la sensibilidad particular de lo individual, no es espontánea, sino ritualmente organizada en sí misma y con significado para los demás; moviliza un vocabulario, un discurso, gestos, expresiones faciales...” (pág. 68).

La investigación se centra en las emociones que acompañan las construcciones discursivas que hacen los oradores. Como plantea Silvia Gutiérrez (2016), buscamos poner “en evidencia los mecanismos de intencionalidad de un sujeto: aquellos de la interacción social y la manera como se constituyen en las creencias, las actitudes y las representaciones sociales...” (pág. 403). Así, en los discursos y reflexionando sobre qué emociones y para qué las usan, nos acercamos a los sentidos sociales que emanan de sus discursos.

## CAPÍTULO IV

### Un comandante llamado Caperucita Roja

La primera joya semiótica es el discurso generado por un grupo de monimboseños, conocido popularmente como “Discurso del comandante Caperucita Roja”, es un discurso multimodal, transmitido de forma oral. En el video se logra apreciar la puesta en escena para transmitirlo. Fue grabado en una de las calles de Monimbó por un grupo de hombres que estaban organizando la barricada de su cuadra, se desconoce quién es la persona que sostiene la cámara, pero frente al ojo del aparato audiovisual se encuentran al menos 20 hombres más (ver fotograma 1), de los cuales uno —el comandante Caperucita Roja— es el orador principal, el discurso tiene una duración total de dos minutos con nueve segundos.



Fotograma 1: Momento en que el monimboseño conocido como Caperucita Roja le dice a Daniel Ortega que no van a permitir que convierta a Nicaragua en otra Venezuela.

La identidad del orador principal se conoció días después de haber sido emitido el discurso. Se trató de Fernando Gaitán, hombre monimboseño que entonces tenía 34 años y provenía de una familia sandinista cuyo patriarca fue guerrillero sandinista. Gaitán es padre soltero de dos niños, su actividad laboral consistía en atender un negocio pequeño donde venden alimentos varios (en México se le conoce a este comercio como “tienda” y en Nicaragua como “distribuidora” o “pulpería”). Vivía con sus dos hijos, su madre, sus hermanos y sobrinos, la familia Gaitán habita en una casa construida con tablas de madera y techo de zinc en el centro de Monimbó. Fue posible obtener estos datos gracias a la única entrevista periodística<sup>20</sup> que dio antes de pasar a la clandestinidad. Al igual que más de cien mil nicaragüenses, Gaitán está exiliado en algún país de Centroamérica.

El discurso del comandante Caperucita Roja<sup>21</sup> puede ser revisado siguiendo el enlace del código QR. La identidad como “comandante Caperucita Roja” surge y se viraliza a través de redes sociodigitales; por una parte, alude a la camisa roja que cubría gran parte del rostro del orador principal (ver fotograma 1), una camisa convertida en una especie de capucha; por otra parte, se reflexiona desde la intertextualidad el sentido social de llamarlo “comandante”.



## **A Monimbó la violencia llegó el 21 de abril de 2018**

El 21 de abril del 2018 muchas ciudades se encontraban en plenas protestas, ya no sólo por la reforma al seguro social<sup>22</sup>, sino

<sup>20</sup> Entrevista disponible en: <https://www.laprensani.com/2018/05/02/nacionales/2412685-fernando-gaitan-el-hombre-detras-del-comandante-monimbo>

<sup>21</sup> El discurso está disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=TnSn4lpWkU8&t=2s>

<sup>22</sup> La reforma al seguro social está descrita en el capítulo 2, particularmente en la subparte 2.1

principalmente por la violencia exacerbada por parte del Estado. Surgió ese día un discurso producido por un grupo de hombres de Monimbó, el cual fue transmitido a través de redes sociodigitales y rápidamente se volvió viral, motivando un aumento en la intensidad de las resistencias populares organizadas en todo el territorio nacional. Este evento hizo reaparecer en la memoria social el Monimbó que se recuerda como un líder de las luchas sociales.

En el contexto histórico de las luchas sociales que se han desarrollado en Nicaragua, así como del papel que ha desempeñado la organización comunitaria en Monimbó, encontramos el valor de este discurso en un momento en que la sociedad civil era atacada por sujetos armados provenientes del Estado. Recuerdo la sensación que experimenté al escuchar y ver el discurso de Caperucita a través de mi Facebook; sentí que era posible derrocar a las fuerzas paramilitares desde la resistencia pacífica y comunitaria. Cuando el mensaje provenía de la comunidad de Monimbó, me parecía factible, ya que crecí escuchando y aprendiendo sobre un Monimbó aguerrido, indígena, fuerte, organizado y con un peso simbólico muy significativo en las luchas sociales del país.

Lo que conocíamos de Monimbó provenía de productos culturales que la Revolución Sandinista había creado para posicionarlo como pueblo héroe, indígena y cultural, pero el acceso a tecnologías como el celular e internet permitió que Monimbó tuviese su propia voz. Las redes sociodigitales facilitaron que los propios monimboseños transmitieran su mensaje sin interlocutores; bastó con un celular, datos de internet y subir el video a las redes sociodigitales para que en Nicaragua y otras partes del mundo se pudiera escuchar su planteamiento. Ésa es la fuerza que han tenido en estas movilizaciones el uso de las redes sociodigitales, para organizar la resistencia, pero también para organizar los ataques.

En términos de propósito social, el discurso despliega una escena comunicativa desde la oralidad —que incluye como complemento la corporalidad— donde se autoconstruyen y construyen a sus interlocutores y a sus adversarios. El contexto de enunciación resulta ser la agresión estatal hacia civiles. El contexto

de producción es la memoria social que se tiene sobre un Monimbó insurreccional ante el poder formal del Estado, una memoria social a la que, como se podrá ver en el análisis, ellos mismos recurren para justificar sus actos de habla.

En consecuencia, con la identificación del valor histórico que tiene la comunidad monimboseña, y la propagación viral que tuvo el discurso gracias a las redes sociodigitales, el discurso del comandante Caperucita Roja es entendido aquí como una instancia discursiva donde convergen fuerzas históricas, políticas y sociales.

La conciencia que tiene o no el emisor sobre sus propias palabras será puesta a reflexión cuando se analice, desde la multimodalidad del discurso, los sentidos sociales construidos desde las prácticas de resistencia de Monimbó a la violencia de Estado.

Al ser un discurso emitido de forma oral, para el presente análisis (y los discursos orales siguientes) se recurrió a un proceso de transcripción siguiendo las pautas sugeridas por Antonio Briz (2000), Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (2018) y Teun A. Van Dijk (2000), para quienes la transcripción es también una elección metodológica. En este caso la transcripción intenta seguir algunas convenciones de transcripción que se apegan en primer lugar a las elecciones fonéticas de los oradores (incluyendo los silencios), pero también se consideran otras manifestaciones multimodales como la proxemia, las emociones (como la euforia) y los cambios de turno de habla. Todas las transcripciones de los discursos pueden ser consultadas en la sección de Anexos de la tesis doctoral (Díaz Reyes, 2023).

El discurso emitido por el comandante Caperucita Roja está vinculado con otras producciones discursivas que aluden a la resistencia de Monimbó, en el acervo de la investigación encontramos desde reportajes fotográficos, ilustraciones, pintas en paredes, canciones, poemas, etcétera. De este amplio acervo se han retomado para el análisis cuatro discursos vinculados directamente con la resistencia enunciada por el comandante Caperucita Roja: la canción "Monimbó siempre con vos", la canción "Vivirás Monimbó",

la fotografía de un tranque en Nicaragua y extractos de entrevistas con hombres y mujeres de Monimbó.



Figura 4: Discursos analizados sobre la comunidad indígena de Monimbó (elaboración propia).

**Canción “Monimbó siempre con vos”** <sup>23</sup>: su autor es el reconocido músico de la época revolucionaria de los años 80 Carlos Mejía Godoy. La grabación del video se desarrolló mientras ocurrían ataques dentro de Monimbó (junio del 2018), las escenas de atrincheramiento que acompañan el video



no son recreadas sino capturadas mientras Monimbó estaba atrincherado, lo que nos permite entender que, al dejar entrar cámaras para tal fin, Monimbó era conocedor de las intenciones del artista. En la visita etnográfica y en entrevistas realizadas con monimboseñas dan cuenta de este momento y de la disposición incluso de tocar y bailar la Danza Negra que es pieza nuclear del video (La canción puede ser reproducida con el QR que aquí se muestra).

<sup>23</sup> El video musical está disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rFWNXBFeEvU>

Si bien ésta no es la única canción que se produjo para Monimbó o en pro de la resistencia social, se le eligió para este análisis porque hace alusión a los mismos elementos históricos, políticos y sociales de los que habla el monimboseño Caperucita Roja. Como discurso intertextual vinculado con “Monimbó siempre con vos”, analizamos la canción “Vivirás Monimbó”, una obra escrita a finales de la década de 1970, escrita por el mismo autor y dedicada a Monimbó.

**Fotografía de tranque en Nicaragua**, los tranques fueron el dispositivo que utilizaron las y los ciudadanos autoorganizados en todo el territorio nacional. Una vez que se desplegaron las fuerzas parapoliciales en cada territorio, se organizaron tranques en las principales calles para evitar así el ingreso de policías y parapolicías. Los tranques colocados en la carretera panamericana permitieron paralizar el comercio internacional que pasaba por Nicaragua vía terrestre, y ésta fue la razón por la que el gobierno nicaragüense finalmente llamó a un diálogo nacional.

Sobre los tranques se han desplegado distintos sentidos sociales: la identidad “tranquera” que se ha manifestado en el discurso del Estado; el tranque como espacio de resistencia; el tranque como expresión de memoria social, y hasta el tranque como una expresión de irracionalidad, adjetivo que le dio el presidente Ortega en la sesión del Diálogo Nacional. Por ello, retomo una fotografía de un tranque urbano tomada por el fotoperiodista Javier Bauluz, quien titula a su colección de 27 fotos de tranques como “7. BARRICADA: La rebelión de los nietos del sandinismo”<sup>24</sup> y en su descripción plantea que:

En algunas ciudades de Nicaragua, como Masaya, los tranques protegen a los pobladores, sus comercios y casas de los saqueos e

---

<sup>24</sup> La colección de fotos del fotoperiodista Javier Bauluz puede ser consultada en <https://www.univision.com/noticias/america-latina/7-barricada-la-rebelion-de-los-nietos-del-sandinismo-fotos>

incendios perpetrados con nocturnidad por seguidores del gobierno con el fin de crear caos y miedo. Esta era la situación en esa ciudad aledaña a Managua a mediados de junio cuando estaba protegida por cientos de barreras fabricadas por los propios vecinos con adoquines de las calles.



Fotografía 1: Titulo de la colección "7. BARRICADA: La rebelión de los nietos del sandinismo". Autor Javier Bauluz.

Finalmente, como discursos complementarios al del comandante Caperucita Roja se retoman extractos de las entrevistas realizadas con hombres y mujeres monimboseñas, estos testimonios permiten entender no sólo lo que sucedió en Nicaragua en aquel evento, sino también, escuchar la voz de los monimboseños en relación consigo mismos. Los entrevistados fueron tres hombres entre 25 y 32 años, profesionales graduados de universidades; las mujeres eran dos adultas profesionales de la producción de artesanías textiles. Las edades y profesiones no fueron una elección metodológica, se fueron dando por contactos de confianza que accedían a colaborar con la investigación.

La figura 4 ilustra la conexión entre estos primeros discursos y da cuenta de cómo se avanza para formar el caleidoscopio discursivo que ha dado sustento metodológico a esta investigación.

## a) Monimbó en la memoria social nicaragüense

Nansome, joven monimboseño al que entrevisté, me contaba que al inicio del conflicto estaba seguro de que los policías y parapolicías no se iban a atrever a ingresar a territorio monimboseño y sí, atacaron Monimbó. El despliegue de violencia estatal contra esta comunidad indígena está fuertemente vinculado con las estrategias de resistencia que desarrollaron frente a la fuerza de policías y parapolicías. Para acercarnos a comprender no sólo la resistencia y la violencia desplegada en este grupo, sino también por qué los discursos que emanan desde Monimbó se vuelven joyas semióticas, es necesario ubicar las condiciones históricas de Monimbó.

"...Recuerdo que ese día, el 19 de abril (...) se habían hecho ciertas marchas con jubilados, universitarios, salieron tres marchas si no me equivoco ...y comenzó la represión (...) en eso que comenzaba la represión, ya estaban varios jubilados anunciando que ya los habían reprimido, recuerdo que un amigo mío que estaba cortándose el cabello en el centro de Masaya me llama y él me dijo—estoy encerrado, esto esta feo me dice, yo creo que van a entrar a Monimbó—, y yo le digo no creo, si entran a Monimbó aquí se joden estos."

Entrevista realizada en el 2021 con Nansome (seudónimo), joven doctor monimboseño.

La palabra Monimbó significa "cerca del agua", es el barrio más grande del departamento de Masaya, ubicado junto a una laguna que los monimboseños llaman Lenderí, oficialmente reconocida como Laguna de Masaya, a 26 kilómetros de la capital Managua, Nicaragua. Monimbó es de los grupos poblacionales del Pacífico de Nicaragua que actualmente se autoidentifican como indígenas. Quienes han estudiado los orígenes de la población nicaragüense dan cuenta de que los pobladores indígenas de Masaya provenían del México prehispánico:

Los antiguos pobladores de la región actual del departamento de Masaya eran de origen chorotegano, de la emigración mejicana que, viajando hacia el sur del Continente Americano, se detuvo en su primer peregrinaje en la cuenca del actual Golfo de Fonseca, al que habían dado el nombre de Chorotega, palabra que en su idioma significaba “lugar de huida o de refugio” que se adoptó para su descendencia con carácter de nombre gentilicio. Años después de su arribo a la región occidental de Nicaragua, los primitivos choroteganos tornaron los nombres de Nagrandanos y Dirianes, por la topografía de las regiones en que se establecieron. (Guerrero y Soriano, 1965:8)

Un pueblo importante de la región de los dirianes fue Monimbó, entre otros. La lengua materna fue el náhuatl, de la región nahua o nahoa de México de donde procedían, los que se instalan en la región de Masaya, luego de siglos de permanencia, fueron transformando la lengua “[...] el idioma náhuatl que hablaban los choroteganos de Nicaragua, perdió en el curso de los siglos su pureza...” (Guerrero y Soriano, 1965:10). En un reciente estudio académico sobre la vitalidad léxica del sustrato náhuatl en los hablantes del barrio Monimbó, los autores concluyen que existe vitalidad del sustrato náhuatl en los hablantes de Monimbó (Martínez, 2017:10).

Desde sus orígenes, Masaya, y por consiguiente Monimbó, ha sido un pueblo agrícola, productor de cerámica vidriada, escultura, pintura, artesanías en cabuyería (uso de cuerdas y nudos), productos de textil, cuero, palma y madera, con algunas variantes propias del cambio de época. Estas expresiones culturales y comerciales siguen siendo parte de la identidad de los masayas. Son de hecho estas características culturales —comerciales más su ubicación geográfica (frente a la laguna)— las que hicieron de este territorio un centro de interés para la colonia española. Desde Masaya salían distintos tributos al imperio español y/o sus representantes.

El mestizaje hizo que el territorio perdiera su lengua y se añadieran otras formas de cultura, de organización y de comercio. Sin embargo, en Masaya y concretamente en Monimbó sobreviven expresiones muy fuertes de sus prácticas indígenas mezcladas con

las integradas españolas. Durante la visita que hice a la comunidad en mayo del 2021 y en las entrevistas realizadas logré conocer a familias que enseñaban a sus propias generaciones cómo tejer, cómo fabricar zapatos (en textil y cuero), cómo hacer sombreros de materiales naturales, como hilar hamacas y la producción de pólvora. Estas profesiones siguen siendo enseñadas en principio en las propias familias, pero también con otros maestros de la misma comunidad.

La comunidad de Monimbó es reconocida en la sociedad nicaragüense como un pueblo insurreccional debido al registro de su participación en al menos tres grandes enfrentamientos con el poder formal que representa el Estado:

Monimbó se enfrentó entre 1856 y 1857 a la intervención militar del estadounidense William Walker, quien se instaló como presidente nacional entre 1856-57. El 12 de julio de 1856, Walker se proclamó presidente de Nicaragua a través de unas elecciones amañadas. La presidencia de Walker duró un año, gracias a las fuerzas centroamericanas que se unieron bajo el temor de que Walker conquistara mediante la fuerza otros países de América Central. En el año de gobierno, Walker insistió gobernar mediante el uso de las armas, surge ahí una de las principales batallas locales contra Walker, en Monimbó:

Un día de octubre de 1856, las tropas invasoras comandadas por el norteamericano William Walker se presentaron a las puertas de Masaya con la intención de tomar la plaza...decidió iniciar la ofensiva por el sur, por el lado de Monimbó...desmoralizado y diezmado, el ejército invasor se vio obligado a emprender una humillante retirada al día siguiente. (Arias, 1981:77).

Si bien el país logró recuperar el poder político gracias a los aliados centroamericanos Estados Unidos continuó asediando al país, llegando a apoyar la dictadura familiar de los Somoza que por 42 años gobernó cruelmente el país (1937-1979), hasta que el último de esa familia fue derrocado por el Frente Sandinista de Liberación

Nacional –en adelante FSLN–, y se produce en 1979 la Revolución Popular Sandinista. Como se ha detallado en el Capítulo 2 de este libro, no es posible pensar la Revolución sin la insurrección popular y autoorganizada de Monimbó en febrero del año 1978.

La insurrección de Monimbó consistió en la organización de sus integrantes frente a los abusos económicos, sociales, los recurrentes asesinatos de ciudadanos monimboseños por parte de la Guardia y el asesinato del periodista Pedro Joaquín Chamorro, quien tenía afinidad muy fuerte con el pueblo. Así lo expresa uno de sus máximos líderes, Humberto Ortega, a Marta Harnecker en el libro *Pueblos en armas*:

Lo importante es que en el caso nuestro pasamos por esa experiencia a pesar de la vanguardia. Esta estaba clara de que eso iba hacia un revés, pero, a la vez, un revés transitorio, porque la decisión de Monimbó contribuyó en la moral y los esfuerzos del resto del pueblo para ir a la insurrección.

(Entrevista con Humberto Ortega, Harnecker, 1983:15).

Estas condiciones motivaron a que este pueblo indígena se organizara en cada cuadra. Levantaron barricadas y tomaron el control de sus puntos estratégicos. Con su experiencia ancestral en el uso de la pólvora, los monimboseños fabricaron e incluso inventaron armas artesanales para defenderse de los ataques de la Guardia. El comandante revolucionario Carlos Núñez Téllez conoció de cerca la insurrección de Monimbó, la cual describió como uno de los centros de lucha más beligerantes contra el somocismo (Entrevista con Núñez Téllez, Harnecker, 1983:37). Además, Núñez señala que en Monimbó se crearon armas caseras, que hasta entonces eran novedosas y cuya principal característica era estar basadas en el saber ancestral.

Las memorias de la participación de Monimbó en la Revolución Sandinista están muy presentes. Al entrevistar a Ñiorongue, de 29 años, él se construye recurrentemente a sí mismo como parte de un

“nosotros” que vivió la revolución de 1979 y lo que él denomina la “Revolución de Abril” (2018).

...en dos etapas nos ha salvado la identidad indígena, en dos etapas, la Revolución Sandinista y la Revolución de Abril porque pues mal que bien lo acepten. Yo te digo yo tengo mi visión sobre los hechos y todo fue una revolución, porque desde el que hubo levantamiento de un pueblo desde ahí, pues ya hay un cambio entonces, dos cosas han marcado a Monimbó, esas dos revoluciones, pero eso solo lo recordamos los más jóvenes. Los más viejos recuerdan los hechos de la resistencia contra la invasión de William Walker con Ñiorongue a la cabeza, conocido como Cañón... Entrevista Ñiorongue (seudónimo), monimboseño, 29 años.

En la reflexión de Ñiorongue, parece ser que la identidad juega un papel importante, ya que el hecho de haber sido “salvados” lo condiciona a su identidad indígena. De hecho, el propio joven monimboseño elige como seudónimo el de Vital Ñiorongue, alcalde de Vara de la mitad del siglo XIX. Las identidades monimboseñas han emergido en todas las etapas de la investigación.

Ñiorongue está convencido de que los hechos de abril del 2018 se igualan a los de la Revolución Sandinista en tanto en ambos eventos hubo un levantamiento de un pueblo los iguala desde la perspectiva del actuar del pueblo, sin embargo, pese a que Ñiorongue en la entrevista me dice que en el año 2021 está por cumplir 30 años —es decir nació en el año 1991— él se plantea desde el recuerdo para evocar y comparar los hechos de 1979 con los del 2018. Parece que Ñiorongue ha estado como testigo de ambos momentos.

El recuerdo como representación mental de algo que ha ocurrido y del que hemos sido de alguna forma testigos, bajo la lógica de la fecha de nacimiento se vuelve un recuerdo imposible, aquí opera algo más para que Ñiorongue traiga a su mente en calidad de recuerdo algo que pasó y que no vivió en términos de experiencia corporal.

La enunciación de recuerdos no vividos es una recurrencia en los discursos de las y los monimboseños, y una de las búsquedas de esta investigación ha sido develar qué hay detrás de sus usos.

## **b) Monimbó en las movilizaciones sociales de abril del 2018**

Lo que Ñiorongue nombra Revolución de Abril también ha sido conocido como “revuelta” “movilizaciones” “rebelión”, familias de palabras que aluden a la organización y movilización social. En abril del 2018 reaparece en el imaginario colectivo mestizo un Monimbó organizado. En las entrevistas realizadas con los hombres y mujeres de Monimbó les pregunté por qué se levantó Monimbó en el 2018. Las razones dadas llevan a la misma explicación: en abril del 2018 el Estado nicaragüense anunció la modificación de una ley que perjudicaba a trabajadores y jubilados, decenas de jóvenes fueron desproporcionadamente atacados por fuerzas policiales y parapoliciales. Cuando surgen los primeros asesinados, Monimbó y Masaya organizan su defensa barrial que consistía en el levantamiento de barricadas para impedir el ingreso a su territorio de las fuerzas armadas que representaban al Estado nicaragüense.

Una barricada es el levantamiento de muros en las calles que se construyen utilizando principalmente adoquines y otros materiales secundarios como llantas, fierros, palos, etc. A las barricadas en Nicaragua se les conoce como “tranques”; la investigación refiere a la palabra “tranques” no sólo por ser la forma nicaragüense de llamar a las barricadas, sino porque dicha palabra ha suscitado expresiones discursivas cuyo análisis es de interés para la investigación.

Cuando los ataques contra Monimbó comenzaron, la organización de los tranques en cada cuadra surgió como parte de una histórica tradición de organización entre los hombres y mujeres monimboseños. Al preguntarles en las entrevistas cómo se organizó Monimbó tan rápidamente, las respuestas describen a un Monimbó que practica valores indígenas, lo que implica una organización colectiva y una protección hacia los demás. Para ellos y ellas, es muy

difícil tolerar que “toquen” a alguien de la comunidad. Ñiorongue me decía:

...para los acontecimientos de abril, el propio día 19 de abril que fueron cuando se realizaron la manifestaciones en Masaya, todo iba bien, es decir todo iba bien dentro de la situación a como ya nos habíamos acostumbrado a vivir, todo fue que entraran a Monimbó, todo fue que en Monimbó golpearan a los jóvenes todo fue que en Monimbó hicieran cosas, porque las estaban haciendo en el centro y en el centro nadie salió, en el centro nadie defendió a nadie, todo fue y te lo puedo asegurar, pasando de un punto geográfico que nosotros conocemos como la calle el Mono o la calle de Olinto Valle, entonces todo fue pasando de la calle de Olinto Valle y tocando a la comunidad y que la comunidad vio que a la gente la estaban golpeando, que la gente la estaban afectando que venía a la guardia y que venía la policía tirando a matar, o sea, tirando sin percatar que habían ancianos, habían niños, entonces fue cuando la misma gente del barrio salió y yo te lo digo yo miré eso y yo sé a veces hablo con mis amistades y yo les digo fue el error más grave que cometió al entrar a Monimbó, la guardia golpeando a la gente, entonces ahí volvemos al mismo sentido comunitario, la gente no permitió que golpearan al otro...

Entrevista Ñiorongue (seudónimo), monimboseño, 29 años.

Para la comunidad de Monimbó, el “otro” es una persona muy cercana que habita en la propia comunidad; es un vínculo íntimo donde comparten un espacio comunitario. El “otro” es, para ellos, un espejo en el que se reflejan. En contraste, están los “del centro”, que son los habitantes de Masaya cuyas casas se encuentran en lo que se denomina el centro de la ciudad. La frontera que determina quiénes son los “otros” y los del “centro” es, en esencia, la vida misma de la comunidad. Las y los monimboseños se refieren a Monimbó como “la comunidad”, mientras que las otras expresiones geográficas se denominan “barrios”. Esto es importante para entender cómo Monimbó va construyendo su propia identidad.

El antropólogo Javier Bresó (1993) señala en su investigación sobre Monimbó que la unidad lograda entre los miembros de Monimbó tiene vínculos con la marginalidad histórica que han experimentado. Aunque la marginalización es una de las explicaciones, al reflexionar sobre cómo construyen la unidad y cómo definen a su “otro”, encuentro que esto está profundamente relacionado con la dinámica familiar en la vida indígena de esta comunidad.

Yo provengo de la sociedad mestiza que no se identifica con lo indígena, donde el barrio es la unidad geográfica más pequeña, donde cada familia es una unidad que sobrevive por cuenta propia. Cuando estuve en la visita etnográfica en la comunidad monimboseña yo les contaba sobre la investigación que estaba haciendo, me dejaron entrar a sus casas y me presentaron a los miembros de la familia uno a uno, me presentaron también los espacios “aquí hacemos un receso después de comer y nos quedamos chileando”<sup>25</sup> me contaba una mujer monimboseña adulta, que voy a identificar a petición suya como “la tía de Nansome”.

Observé que las casas tienen algo marcadamente distintas de lo que yo conocía como casas de familias mestizas. En Monimbó las casas son espacios que funcionan como colectividad y tienen amplios solares donde se pueden seguir construyendo otros espacios. Les pido que me cuenten sobre cada espacio, lo recorro junto a las mujeres, quienes sonríen como quien me presenta su más íntimo secreto, las mujeres adultas ven a Nansome y lo ven con orgullo, cuentan que en ese espacio donde se encuentran para relajarse los niños y niñas hacen la tarea y todos, todas ayudan, aquí todos sabemos de todo, hemos hecho varias veces la primaria y hasta somos médicos me cuenta la mamá de Nansome. Lo de ser médicos es en alusión a que Nansome ahí hacía las tareas que le dejaban mientras era estudiante de Odontología.

---

<sup>25</sup> Chileando es una expresión que significa bromeando.

Antes de los ataques Ñiorongue y Nansome no creían posible que los paramilitares y policías ingresaran a territorio monimboseño, porque viven con un supuesto de que ingresar a atacar a Monimbó significa la reactivación de la defensa comunitaria. Esta organización y defensa para ellos y ellas está directamente vinculada a su vida comunitaria y no tanto a la afinidad con grupos externos. En las entrevistas la defensa comunitaria nunca es narrada como un acto de heroísmo, sino como una necesidad explícita de sobrevivir y lleva de por medio la colaboración de todas, todos, con distinción de roles tanto para hombres y mujeres, de adultos y jóvenes. La memoria social juega un papel fundamental para saber qué hacer, cómo hacerlo y a quién buscar.

La generación de jóvenes como Nansome, Ñiorongue, Caperucita, Karlita quienes participaron en la Rebelión de abril, tuvo por abuelos y abuelas a monimboseñas que desarrollaban y transmitían con orgullo las prácticas indígenas, reconocen que sus abuelos y abuelas, quienes vivieron en primera persona la Revolución, fueron impregnados por proyectos revolucionarios para hacer “progresar a Monimbó”. Para ellos y ellas tal progreso no necesariamente era lo que la comunidad entendía como su desarrollo, por el contrario, entienden que tal progreso tenía por sustento la estigmatización hacia lo indígena.

Ñiorongue y Nansome plantean una tensión en la identidad de Monimbó que yo misma percibo y he buscado comprender, hacia fuera la idea de Monimbó es vivido como un pueblo aguerrido, pero también como un pueblo indio, sobre el que se instalan prejuicios, estigmatizaciones y prácticas de racismo.

...Mis abuelos se criaron en un ambiente todavía muy enchapado a la antigua, es decir, primeramente, vivieron a cómo vivían nuestros antepasados, mis padres ya fueron cambiando un poco por la revolución. Monimbó siempre fue estigmatizado por su comunidad indígena y por poco progreso de la visión de la gente del centro del, de los de los ciudadanos entonces en este caso, pues la gente que eran de aborigen de familias de apellidos, como ellos se autodenominaban

del centro de Masaya, siempre tenían ese estigma hacia Monimbó...  
Entrevista Ñiorongue (seudónimo), monimboseño, 29 años.

La tensión entre las identidades de pueblo héroe y pueblo indígena es algo que los monimboseños viven. En su narrativa identitaria no se ubican desde el heroísmo sino desde la resistencia organizada ante violencias provocadas por el Estado y sus afines. Aunque sienten orgullo de sus raíces indígenas, resienten que desde afuera esta última identidad sea vista con racismo.

Nansome me cuenta que de niño sobrevivió a experiencias de discriminación por su origen monimboseño, la sociedad más próxima que los monimboseños llaman “los del centro” son una representación de la dualidad con que es percibida la comunidad monimboseña: un pueblo héroe “pero” indígena. Se celebra al héroe, pero se intenta modificar lo indígena.

...Yo de pequeño siempre recibí como esos comentarios que crees vos que no hacen nada, pero que al final sí calan en uno, como por ejemplo “monimboseño”, “los que son de Monimbó” o cosas, así pues, comentarios algo despectivos y yo estudié en un colegio público, pero que la mayoría de gente que llega son gente del centro, San Juan, San Carlos, lugares muy parte del centro y algunos éramos de Monimbó también. (...) con esto me refiero, por ejemplo “tenés cara de artesanía” que a la vez me parece muy grotesco, “el indio monimboseño” que no está mal, pero no somos indios, somos indígenas, de hecho llega a un punto donde socialmente tratás de afrentarte de tus raíces y es una de las cosas que desgraciadamente mi familia jamás se dio cuenta, pero mi abuela materna siempre decía que no tenían gracia los cheles<sup>26</sup>, sin calzones dice, entonces de alguna manera ahí he venido analizando y siempre he escuchado cosas como “Monimbó un pueblo aguerrido”, sin embargo yo no me tomaba el tiempo de averiguar o de por qué dicen eso de Monimbó, entonces por ahí anda, más que todo eran comentarios racistas por

---

<sup>26</sup> Una persona chela significa una persona de piel blanca.

así decirlo, donde te decían por tu pelo, por tu color de tez y esas cosas....

Entrevista Nansome, joven doctor monimboseño.

La identidad de Monimbó ocupó gran parte de las entrevistas y esto no fue sido una elección metodológica, sino porque para ellas y ellos se volvía una necesidad contar sobre sí mismos, me explicaron que la vida comunitaria es la razón de por qué reaccionaron organizadamente ante las injusticias que el poder ejerce sobre ellos, ellas, aquí también en el ámbito de la identidad indígena explican la rapidez de la organización social y los roles que van jugando.

Exploré la tensión identitaria de “pueblo héroe” y “pueblo indígena” a partir de la producción musical popular que se ha hecho sobre Monimbó, así como también sometí a análisis semiótico la fotografía de un tranque monimboseño tomada por el fotoperiodista Javier Bauluz (fotografía 1), en la foto aparecen cuatro hombres monimboseños que claramente están defendiendo su propio espacio.

El primer acercamiento del análisis generó reflexiones sobre cómo a partir de la producción musical se han creado sentidos identitarios alrededor de Monimbó.

### **La construcción discursiva de un pueblo heroico**

La generación que nacimos a mitad de los 80 e inicios de los 90 crecimos escuchando las canciones revolucionarias que hablaban sobre la Nicaragua de las décadas de 1970 y 1980. La producción musical de Carlos Mejía Godoy y Los de Palacagüina, su hermano, Luis Enrique Mejía Godoy, el grupo Pancasan, entre otros y sólo como ejemplos, marcaron mucho de mis gustos musicales. Estos discursos líricos entraron a mi cerebro y volvieron la experiencia revolucionaria una experiencia íntima. Cuando viajaba fuera de Nicaragua y los otros se enteraban de que yo era nicaragüense me preguntaban por la Misa Campesina y claro, yo terminaba cantando “El Cristo de Palacagüina” y “Credo”. Incluso, ya viviendo

en México mi profesor de esgrima una vez me preguntó ¿Cómo eran los buñuelos de Guadalupe? a la primera yo no entendí la pregunta y creí que hablaba de alguna de las obsesiones mexicanas de nombrar todo como “Guadalupe”, al ver mi confusión sonrió y tarareo el siguiente verso musical:



*La gente para mirarlo se re juntaron en un molote  
El indio Joaquín le trajo, quesillo en trenza de Nagarote  
En vez de oro, incienso y mirra  
Le regalaron, según yo supe  
Cajetita de Diriomo y hasta buñuelos de Guadalupe*

El verso es parte de la canción “Cristo de Palacagüina”<sup>27</sup>, escuchar que lo cantaba mi entrenador de esgrima honestamente me conmovió mucho. La canción narra a un Jesús que nace en un pueblo de Nicaragua, a través de familias de palabras de uso popular Mejía Godoy logra convencernos de que Jesús es muy humano y que sueña con ser guerrillero.

La anécdota de mi profesor de esgrima me parece bonita, pero también he tenido otras donde la música popular es traída como conectora de identidad. En una estancia en Santiago de Chile un profesor me preguntó sobre qué música emblemática tenía Nicaragua; como sabía que el académico venía de la experiencia comunista le dije “La Misa Campesina”, se sorprendió, frunció el ceño y me dijo ¿Pero esa música no es facha? Nunca sentí, como en ese momento, el ego-patrio herido, algo en mi nicaraguanidad se retorció y le dije “nooo, no y no”.

Una de las canciones más queridas de Carlos Mejía Godoy y los de Palacagüina es “Vivirás Monimbó”<sup>28</sup> Monimbó es retratado como un pueblo indígena y héroe que promueve la liberación de un pueblo.

<sup>27</sup> La canción Cristo de Palacagüina puede ser reproducida siguiendo el siguiente enlace: [\(102\) El Cristo de Palacaguina: Carlos Mejía Godoy - YouTube](#)

<sup>28</sup> La canción “Vivirás Monimbó” puede ser reproducida en el siguiente enlace: [\(102\) Carlos Mejía Godoy - “Vivirás Monimbo” - YouTube](#)



*América está mirando  
Tu coraje y tu hidalguía  
Tu corazón de obsidiana  
Aterró a la tiranía  
Ni tanques ni batallones  
Demolerán tu conciencia  
Tu milenaria presencia  
Mi querido Monimbó.*

Traigo esta reflexión sobre mis encuentros con estas canciones para introducir que las producciones de arte –particularmente me centro en la música– son discursos que pueden jugar el papel de vehículo del lenguaje para reafirmar identidades, modificarlas o crearlas.

En septiembre del 2018, cuando ya había decenas de asesinados, decidimos hacer una exposición fotográfica de los eventos que habían sucedido en los barrios de mi ciudad. Pedimos material a personas que sabíamos habían retratado los ataques y la exposición se montó de forma clandestina.

En esa ocasión me visitaba una compañera y cineasta nicaragüense que ha vivido entre México y España. Mientras recorríamos el salón sonó la canción “Héroes de abril”<sup>29</sup> de Jandir Rodríguez, joven músico que compuso la canción que es casi una plegaria por los estudiantes asesinados y por el pueblo de Monimbó.



*Gloria eterna a nuestros héroes  
Gloria eterna a su valor  
Hoy son ejemplo de lucha, de valía y convicción  
Nunca serán olvidados su legado es el amor  
La victoria de la patria se vislumbra entre el horror  
La penumbra no ha vencido al gigante Monimbó...*

Los que estábamos ahí nos miramos, la canción comprometía nuestras emociones más viscerales vinculadas al duelo, el llanto, la rabia y la tristeza. Mi colega de un tajón me ve, da la vuelta y me

<sup>29</sup> La canción “Héroes de abril” puede ser escuchada en el siguiente enlace ([102](#)) [Héroes de abril - Jandir Rodríguez - YouTube](#)

susurró “No me vuelvo a enganchar”, le pregunté qué significaba aquella expresión, ella me dijo que las canciones de los años 80 la habían marcado, que no le iba a volver a pasar. Para mí ya era muy tarde, aun escucho “Héroes de Abril” y el corazón se me estruja.

El autor de la canción, Jandir, me contó que la compuso el 17 de mayo del 2018, al día siguiente la grabó con la cámara de su celular y a partir de ahí se viralizó por Facebook. Reconociendo la experiencia corporal que vivo cuando escucho esta canción y confirmándolo en las entrevistas que hice, entiendo que para nicaragüenses que están en el exilio o que aún resisten desde el país al escuchar la canción lloran y lo hacen por los muertos en el conflicto y por las emociones que les despierta recordar el momento de las movilizaciones.

Pero las canciones como expresión de arte no son propiedades o cualidades exclusivas de un grupo. Los nicaragüenses afines al FSLN también hicieron sus producciones musicales para dar cuenta de cómo percibían el momento; una de las más virales es la canción titulada “El comandante se queda”<sup>30</sup>, el título y composición musical es una clara contestación a la demanda que provenía de las movilizaciones de que Daniel Ortega abandonará el poder en el Estado.



*“¡Aunque te duela!  
¡Aunque te duela! el comandante aquí se queda.  
Daniel, Daniel, el pueblo está con él”  
Daniel, Daniel, el pueblo está con él.  
Boaco está con él.  
Matagalpa está con él  
Estelí está con él  
León está con él  
Managua está con él  
Toda Nicaragua está con él.*

<sup>30</sup> La canción Daniel se queda puede ser escuchada en el siguiente enlace: [\(102\) Mariachi Azucena junto al Comandante Daniel Ortega interpreta el tema Daniel Se Queda - YouTube](#)

La existencia de redes sociales generó un público masivo sobre este arte que llegó a ser nombrado como “arte vandálico”, en alusión a un adjetivo calificativo que usó Rosario Murillo el 19 de abril del 2018, día en que iniciaron las protestas juveniles, ese día ella llamó “vandálicos” a toda persona que participara en las protestas, los y las jóvenes asumieron este calificativo y lo resignificaron como un distintivo de ellos.

Las canciones, como expresión artística, son también un vehículo transmisor de ideas. Por esta razón, considero necesario estudiar, desde la pragmática, las distintas construcciones discursivas que reflejan la identidad de Monimbó en estas dos canciones.

Los enunciados elegidos por el autor como título son metáforas ontológicas que logran la personificación de Monimbó. Este tipo de metáforas (Lakoff y Johnson, 2021: 67) no sólo ofrece una manera muy específica de entender a la comunidad monimboseña, sino que también construye múltiples formas de actuar sobre la “persona Monimbó”. Al considerar a la comunidad de Monimbó como una persona, se la puede concebir como un aliado, un luchador social, un héroe, entre otros.

Siguiendo la elección de los títulos en “Vivirás Monimbó”, observamos que contiene un verbo conjugado en futuro perfecto acompañado de un sujeto. La canción es una alegoría de la vida, entendida como una contraposición a la muerte. Esto cobra sentido si consideramos que Mejía Godoy escribió la canción después de la masacre en Monimbó en 1978, cuando este pueblo resistió ante la Guardia de Somoza, y que, de hecho, la resistencia monimboseña fue sofocada con el apoyo que Somoza envió desde Managua. “Vivirás Monimbó” es un título que expresa el deseo de perpetuar la vida de Monimbó a través del tiempo.

La segunda canción, “Monimbó siempre con vos” le acompaña un video musical que contiene imágenes que fueron grabadas justamente cuando Monimbó estaba cerrado con sus propios

tranques para resguardarse de los ataques. Las imágenes grabadas contaron con la colaboración de mujeres monimboseñas que se encargaron de gestionar los espacios y a los artistas. En el video la mayoría tiene el rostro cubierto con máscaras tradicionales para resguardar su identidad; esta acción de protección deliberada provino de las mujeres monimboseñas, algunas de ellas entrevistadas en la etnografía.

El título “Monimbó siempre con vos” presenta un título conformado por un sujeto y una expresión de frecuencia temporal. Se trata de una oración unimembre, en la que el verbo estar queda implícito; podría interpretarse como “Monimbó siempre estoy/ estamos con vos”. Este es un acto de habla expresivo que remite a la voz interior del autor, su compromiso de manifestar que, después de 40 años (desde la creación de “Vivirás Monimbó”), él sigue estando del lado de Monimbó. Esto se observa en el uso de la preposición “con” después del adverbio de tiempo “siempre”, que nos presenta a un autor que permanece junto a la comunidad de Monimbó.

“Vivirás Monimbó” contiene seis estrofas y un coro que se repite tres veces, mientras que “Monimbó siempre con vos” incluye tres estrofas y un coro que se repite dos veces. Las estrofas de ambas canciones desarrollan una trama, y el uso de los verbos que el autor presenta se caracteriza por tiempos narrativos desdoblados. El desdoblamiento verbal, como plantea Paul Ricoeur, es un privilegio que “...consiste en la importante propiedad que tiene la narración de poder desdoblarse en enunciación y enunciado” (Ricoeur, 1995: 469). Y si consideramos que el discurso lírico de ambas canciones es una obra simbiótica entre narración histórica y folclor, podríamos comprender por qué el autor hace en ambas canciones juegos con los tiempos. Nos está narrando desde su presente la histórica participación de Monimbó.

En los tiempos verbales usados en ambas canciones vemos un desdoblamiento, la deixis temporal (Martínez, 2000) da cuenta de referencias hechas en un momento diferente de la enunciación, vamos a analizar solamente tres tiempos; presente, pasado y futuro.

## Deixis temporal

Presente	<p>En “Vivirás Monimbó”, los verbos <i>veo</i> y <i>oigo</i> sitúan al autor de la obra en el tiempo presente de enunciación, —ahora mismo yo veo a Monimbó, ahora mismo yo oigo su corazón—, los usos de ambos verbos en presente son la única vez donde el autor se coloca como parte de la narración, utiliza dos de los cinco sentidos humanos como recurso para evidenciar su vínculo íntimo con Monimbó.</p> <p>En “Monimbó siempre con vos”, se ven verbos en presente condicionado “<i>si yo me encuentro a tu lado, estoy arropado...me siento blindado con tu corazón</i>”, el autor utiliza este tiempo verbal para exteriorizar la sensación de protección que siente si se encuentra cerca de Monimbó.</p> <p>Deducimos así, que el uso del tiempo presente es usado mayoritariamente para hablar del vínculo que el autor tiene con Monimbó.</p>
Pasado	<p>En ambas canciones el uso de los tiempos verbales en pasado da cuenta de una narración histórica en la que Monimbó —personificado— es el protagonista, es el vencedor y del que el autor no es participante, pero logra dar cuenta de los hechos. Los versos “<i>Donde el indio cayó, floreció el granadillo, para hacer las marimbas, que toquen los sones de liberación</i>”, hacen referencia a la masacre monimboseña de 1978 donde murieron cientos de pobladores.</p> <p>Por otra parte, la conjugación verbal en pasado en “Monimbó siempre con vos”, aluden a la participación de Monimbó en la revolución de 1979 “<i>En tiempos del despotismo, el tirano se convenció, que el coraje de nuestros indios es llama fecunda de Revolución</i>”.</p>
Futuro	<p>Los tiempos verbales en futuro aluden a la siempre existencia heroica de Monimbó “<i>Vivirás Monimbó</i>” “<i>Ni tanques ni batallones, demolerán tu conciencia</i>” y “<i>nadie detendrá jamás, esa fuerza incontenible, de valor y dignidad</i>”.</p>

La deixis temporal permite comprender que los tiempos del enunciado y los de la enunciación tienen doble propósito, por un lado, el autor separa sus emociones y vínculos con Monimbó de los hechos históricos enunciados, al respecto Ricoeur reflexiona, “...la enunciación histórica caracteriza la narración de los acontecimientos”...en esta definición, el término “pasado” es tan importante como los de “narración” y “acontecimiento”: designan “hechos sucedidos en cierto momento del tiempo, sin ninguna intención del hablante en la narración” (Ricoeur, 1995: 473). Así, Mejía Godoy es un espectador y admirador del heroísmo

de Monimbó, pero los sentimientos se fundan en una realidad enunciada que el autor observa en la línea del tiempo de la historia nicaragüense, por eso vemos que los vínculos personales se ven enunciados desde el presente, los hechos desde el pasado.

Para analizar la construcción discursiva de Monimbó como pueblo heroico debemos coincidir en que nombrar el mundo y calificarlo es sin duda una forma de darle sentido o de ordenar la realidad que percibimos. Para analizar las canciones y comprender la forma de construir o clasificar a Monimbó recurrí a aportaciones lingüísticas como las de determinadores y clasificadores, conceptos léxicos de John Lyons (1978), al revisar los clasificadores y determinantes que ordenan una parte de la identidad de Monimbó vemos como la personificación del adversario y de la comunidad de Monimbó es sostenida en ambas canciones; con recursos metafóricos, el autor humaniza a ambos. En los artículos definidos la (tiranía) y el (tirano), el autor remite a dos de las expresiones de poder a las que Monimbó ha enfrentado, dos gobiernos caracterizados como tiranías, así se retratan ambos enemigos. Sobre la forma de clasificar o nombrar a Monimbó vemos que en ambas canciones aparecen formas poéticas de calificarlo.

Contrario a la forma de nombrar al enemigo de Monimbó, el autor clasifica a Monimbó como parte esencial de Nicaragua, al nombrarlo como "llama pura del pueblo" implica por una parte "llama" como sinónimo de luz, energía, fuerza y el adjetivo "pura" que implica honestidad, limpieza, es decir, Monimbó es retratado como la luz que guía a Nicaragua.

Destacan en ambas canciones el sustantivo *corazón*, que le designa a Monimbó una función nuclear de vida para el pueblo nicaragüense, la misma que ocupa el corazón en el cuerpo humano; la de impulsor de la circulación de la sangre, de ahí que el lema "Monimbó es el corazón de Nicaragua", nos supone que desde Monimbó se impulsan o circulan los ánimos de las luchas sociales.

Una de las formas de calificar a Monimbó y que quizás sea lo más evidente de las canciones, es Monimbó como pueblo heroico. Toda la estrofa seis en "Vivirás Monimbó" presenta a un Monimbó

capaz de infundir terror en el ejército más fuerte perteneciente a la dictadura de los Somoza, es una forma poética de elevarlo a héroe liberador de la tiranía. El autor apela a figuras poéticas como corazón y conciencia como principales armas para combatir. La estrofa en mención hace una narración poética de la insurrección de Monimbó en febrero de 1978.

Monimbó fue derrotado por la Guardia de Somoza, pero la insurrección en sí misma implicó la existencia de la primera de muchas insurrecciones en toda Nicaragua. Entre la insurrección de Monimbó que tuvo lugar en febrero de 1978 y junio de 1979 se dieron varias batallas, incluyendo insurrecciones de Matagalpa, Estelí, León, entre otras.

A partir de la insurrección del 78 Monimbó se coloca como pueblo ejemplo para toda Nicaragua. De este episodio se acuña el lema "Monimbó es Nicaragua". Esta idea buscaba generar la misma acción insurreccional en todo el país, retrata la idea de que lo que había sucedido en Monimbó era el deseo popular del retiro de la Dictadura. Esta insurrección es retratada y circulada en libros, novelas, canciones, versos, testimonios y lemas.

Las estrofas uno, dos y tres de "Monimbó siempre con vos", retratan la resistencia que se organizó desde Monimbó en la Rebelión de Abril del 2018, lo que el autor narra como "Cuando suena la Danza Negra, en el Barrio de Monimbó, es el audaz "santo y seña" de la movilización", el llamado de Monimbó a insurreccionarse motivó a aumentar la intensidad de las resistencias populares organizadas en todo el territorio nacional. Reapareció un Monimbó como pueblo líder y organizado.

### **a) Monimbó a través de figuras retóricas**

En Nicaragua los diferentes discursos que circulan sobre Monimbó hablan de una identidad bastante particular. Nicaragua tiene múltiples culturas producto de sus orígenes y de los dos procesos de colonización que vivió: la española y la inglesa. Esto ha generado distintos procesos de mestizaje, solamente grupos étnicos de la

Costa Caribe conservan sus lenguas y, según ley autonómica, son dueños colectivos de las tierras y organizan sus propios procesos políticos de gobierno. Sin embargo, Monimbó es parte de la sociedad del Pacífico, se encuentra a 20 kilómetros de la capital Managua, y es de los pocos grupos del Pacífico que se identifican fuertemente como indígena.

Esto es importante de señalar para comprender los tres signos identificadores de la identidad de Monimbó: un pueblo de ascendencia indígena, con raíces culturales muy fuertes y con participación heroica en luchas insurreccionales. Estos marcadores culturales son presentados en los discursos líricos de ambas canciones a partir de la construcción de figuras retóricas. La metáfora, la personificación y la comparación símil son recursos reiteradamente usados por el autor para ampliar la significación de Monimbó.

El autor construye un concepto metafórico de Monimbó, la metáfora como lo plantea Ricoeur "es el resultado de la tensión entre los dos términos en una expresión metafórica" (Ricoeur, 1995: 63). Ricoeur no cree que la metáfora sea simplemente un accidente o un desplazamiento en la significación de las palabras, para él la "metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra" (pág. 63) de ahí que el conjunto semántico es lo que constituye la metáfora.

Así en ambas canciones Mejía Godoy elabora grandes metáforas de Monimbó que capitalizan la imagen como pueblo indígena-cultural-heroico, construye rasgos que le distinguen de otros grupos poblacionales de Nicaragua, al respecto Francisco Tapia ha reflexionado sobre identidad y cultura:

En esta capitalización de la imagen sobre las costumbres y las formas de visibilizar las perspectivas sobre la realidad, se crean juegos de relaciones que llegan a configurar patrones sistémicos de establecimiento de reglas de convivencia. Estos sistemas interétnicos, están guiados por las formas en que los actores sociales perciben tales juegos de construcciones de identidades y alteridades, por

lo que se exteriorizan por medio de la construcción de relaciones de reciprocidades que marcan el sentido de "lo mismo" y de "lo diferente". (Tapia, 2011)

Ambas canciones capitalizan la imagen tripolar de la identidad de pueblo indígena-cultural-heróico:

En "Vivirás Monimbó" el autor a través de la prosopopeya o personificación les da facultades humanas a las aves, como parte del coro que repite una consigna a partir de la colocación léxicas "tronaron" y "tremolaron" de atabales y marimbas, la consigna referida es a la del partido FSLN. La bandera roja y negra, era el símbolo de quienes estaban organizados o afines al FSLN, Camilo Ortega era un líder del FSLN, que murió en la insurrección de Monimbó, es hermano de Daniel Ortega, como veremos en el capítulo 5 la muerte de Camilo es usada por Ortega para justificar sus decisiones sobre la Operación Limpieza.

En "Vivirás Monimbó" vemos también la fusión de lo indígena (atabales), con lo cultural (marimbas). Se usa la metáfora de enarbolar o abanderar marimbas para gritar las consignas de rebelión. Lázaro García fue un artesano de Monimbó, en la insurrección del 78, usó el seudónimo de Julián y a él y su hermano se les atribuye la invención de las bombas de mecate.

En "Monimbó siempre con vos" se presentan elementos culturales propios de Monimbó como: Danza Negra, tambores, marimbas, matracas, pitos, jucos, Torovenado, estos son la antesala para anunciar que Monimbó volvió a insurreccionarse: Las Cuatro Esquina, es una referencia geográfica del barrio, la Danza Negra es un baile muy típico de las fiestas de Masaya, el Torovenado es una figura de sincretismo religioso y en el pueblo se dice que es el espíritu de Monimbó. Más adelante explico más ampliamente el simbolismo de esta figura.

La construcción de las metáforas de héroe circulando a través de distintos géneros discursivos, exagera una de las identidades del pueblo, pero al mismo tiempo oscurece otras, el retrato de Monimbó héroe oculta el sufrimiento que implica ser héroe.

En “Vivirás Monimbó” cuando se plantea que el indio cayó, está refiriéndose a monimboseños que murieron masacrados por la guardia de los Somoza, pero esta muerte es llevada al ámbito de lo simbólico, morir por luchar es un acto heroico que deja por fuera el duelo de las familias y el colectivo, cuando se habla de batallones y tanques, son elementos de la guerra puestos dentro de Monimbó y en “Monimbó siempre con vos”, el Torovenado es la forma simbólica de hablar de y sobre los monimboseños, y este es señalado como el que se insurrecciona, cuando el autor de la lírica plantea “adelante Monimbó” es un acto de habla expresivo que invita a Monimbó a insurreccionarse, a seguir.

La muerte, el duelo, las pérdidas no han sido parte de los discursos circulados sobre Monimbó, tampoco el acceso a la justicia por las masacres cometidas en ese pueblo por parte del Estado en 1978 y en el 2018. En las entrevistas poco se nombran a sí mismos como “héroes”, ellos y ellas hablan de la organización comunitaria que responde a una agresión, la memoria social de los jóvenes que participaron en los eventos del 2018 están cargados de los reconocimientos de los muertos del pasado y ahora los del presente.

Entrevisté a un joven del centro de Masaya, quien en Twitter es conocido como *Los Motivos del Lobo*<sup>31</sup> (en adelante *El Lobo 1*), seguí sus tuits aproximadamente por un año desde el 2019 y hasta el 2020. Al encontrarnos, el Lobo 1 no me muestra su cara, me pide sostener el seudónimo a lo largo de la investigación, estuvo participando en la organización de los tranques en Masaya y tuvo vínculos cercanos con los de Monimbó.

Le pido al Lobo que me narre sobre su nacimiento y su familia, por dos horas me cuenta algo de su familia, hace hincapié al vínculo paternal, me dice su padre fue un guerrillero, y que, en la Rebelión de abril, su papá seguía apoyando al gobierno.

---

<sup>31</sup> Los Motivos del Lobo es el título de un poema de Rubén Darío.

"...O sea, mi papá todos mis tíos, mi abuelo, los hermanos de mi abuelo, o sea, todos fueron guerrilleros para lo del 79, la mayoría de mis tíos están muertos...él no sé si en realidad tuvo un trauma de cuando estuvo en la guerra, pero él sí fue o sea eh siempre fue como que bastante violento nunca, nunca pues como que, que agredió a mi mamá nunca hubo un incendio familiar, ni nada de eso, sino que él más bien, o sea, nosotros sentíamos que él cargaba con un trauma con una rabia, pues de guerra..."

Entrevista Lobo 1 (seudónimo), monimboseño, 27 años.

Los muertos, los asesinados, los atacados, los exiliados siempre aparecen en las narraciones de las y los monimboseños y los de Masaya. Hay una muerte que al Lobo 1 le pesa mucho, la muerte de Chabelo. El Lobo 1 compartió por Twitter:

"Ese mismo día (junio 19) vi caer a un grande que con hulera en mano había resistido, ese día cayó mi hermano, Marcelo Mayorga de un tiro en la sien, por parte de un francotirador. Una noche antes entre risas y tomando café, había estado con Marcelo, compartiendo anécdotas y planeando estrategias..."

Fragmento del testimonio compartido por Twitter del Lobo 1 el 24 de julio del 2019.

Marcelo Mayorga de 40 años fue uno de los asesinados más emblemáticos de Masaya, según testimonio<sup>32</sup> de su familia, Marcelo fue asesinado por una bala en la cabeza, una que provenía de un arma AK47, misma que usaban los paramilitares que hostigaban en todos los tranques del país. A Marcelo lo dejaron tirado en una de las calles, su esposa, Auxiliadora Cardoze, fue a levantar el cuerpo que sólo tenía entre sus manos una honda<sup>33</sup> (ver fotografía 2), como

---

<sup>32</sup> El testimonio del asesinato de Marcelo Mayorga puede ser revisado en el siguiente enlace: [Vida y muerte de Marcelo Tiradora - Magazine - La Prensa Nicaragua](#)

<sup>33</sup> Una honda también es conocida como tirachinas, tirapiedras, tiralilas, resortera, hondita, hondilla, tirador, tiragomas, guindalera, estiladera, tiraflecha, tiradera, hulera, o simplemente tiradora.

veremos en la fotografía del tranque y en el discurso de Caperucita Roja, el uso de la honda como arma de defensa fue muy común en las movilizaciones, pero la honda es también un aparato que las infancias en Nicaragua utilizan para jugar.



Fotografía 2: Una honda como protagonista central de los eventos del 2018.  
Autor Carlos Herrera.

En las entrevistas que le hice a los hombres monimboseños todos se conmovían cuando hablaban de los muertos, me contaron que algunos de los que salen en el discurso del Comandante Caperucita después de esa emisión fueron cazados, algunos capturados, otros asesinados. Plantean que ese grupo, el del Comandante Caperucita, es muy representativo de la forma como estaban organizados. Para ellos Caperucita no es un héroe sino un monimboseño, la actitud, la forma de presentar las ideas, de cómo se organizan en el discurso pudo ser una escena de cualquier tranque en Monimbó.

---

<sup>34</sup> La canción dedicada a Marcelo Mayorga puede ser revisada en el siguiente enlace: [\(102\) Garcín - La Ráfaga - YouTube](#)

La fotografía 1<sup>35</sup> tomada por Javier Bauluz que es parte de su colección titulada *BARRICADA: La rebelión de los nietos del sandinismo*, nos presenta a una de los tantos tranques que se organizaron en Monimbó, algunos de estos que estuvieron ahí no regresaron a sus casas con vida. Una sobreviviente al ataque de Masaya narra en un testimonio que ha sido publicado en revista sobre acceso a la justicia “Ese día mi vecina me partió el alma porque retornaron todos del ataque, pero no regresaban sus hijos, y yo estaba preocupada”, cuenta Rubí Alondra en testimonio dado a Dolores Figueroa (Figueroa, 2020).

Los monimboseños jóvenes y adultos se organizaron y resistieron desde los tranques, las mujeres sumadas a todo el proceso organizaron la resistencia desde una logística de los cuidados, ellas producían los alimentos y los llevaban de tranque en tranque, ellas también estuvieron incorporadas a las brigadas médicas. Tanto en las entrevistas como en la visita etnográfica el papel que jugaron las mujeres es relevante, aunque no sea su participación algo fotografiable, ellas consideran que no necesitan que se hable de lo que ellas hicieron, porque el valor queda en la propia comunidad y los “chavalos saben qué cosa hizo cada una y eso es suficiente” me dijo tajantemente la tía de Nansome. Karlita en cambio me describió con detalle todo lo que tuvo que organizar, las tensiones que vivió con el consejo de ancianos, los riesgos que corrió y por las que fue apresada, para más tarde lograr la libertad. Las mujeres me pidieron hacer las entrevistas personalmente, ninguna de ellas quiso hablar por zoom.

La fuerza y la claridad con que ellas enuncian las acciones de resistencia que desarrollaron me deja en claro que la propia comunidad lo sabe y que los roles de género no sólo se diluyen, también los resignifican, los jóvenes varones mencionan que sin los cuidados y la logística los tranques no hubiesen sido posible sostenerlos todo el tiempo.

---

<sup>35</sup> <https://www.univision.com/noticias/america-latina/7-barricada-la-rebelion-de-los-nietos-del-sandinismo-fotos>, foto 9/27

La foto de Bauluz retrata a cuatro monimboseños, todos con el rostro cubierto, se ve cómo sus manos sostienen el arma hechiza conocida como mortero, también se ve en la escena un celular y cómo en dos manos sostienen dos adoquines que pretenden ser instalados para fortalecer la muralla que ya han levantado.

Los tranques fueron un espacio de resistencia, pero también un espacio de encuentro para hacer memoria sobre las luchas que se han sostenido desde Monimbó, los monimboseños me cuentan que ahí se divertían conversando, riéndose de ellos mismos y del enemigo, pero también, desde estos tranques, soñaron con que era posible vencer a los paramilitares y policías a punta de hondas y armas hechizas.

Como investigadora pasé mucho tiempo observando la foto, pensaba en cómo la antropología semiótica podía hacer procesos de transcripción de discursos que son enteramente fotográficos como este. A razón de esa reflexión intenté imitar uno a uno las posiciones que cada uno de los cuatro monimboseños tienen mientras Bauluz los retrataba, incluso llegué a buscar el ángulo y la posición que el propio fotógrafo debió tener para hacer el retrato.

Emular las posiciones de los cinco actores de la foto me permitió entender que el cuerpo fue la principal herramienta de defensa con la que ellos contaban, el doblar de sus piernas, lo encorvado de la espalda y el uso de las manos buscaban resguardar la vida. Los monimboseños me lo dejan claro en las entrevistas, morir no era una opción para ellos, dar la vida tampoco, creerse héroes por defender su territorio no es algo con lo que se sienten identificados.

Cuando entrevisté a las mujeres adultas de Monimbó, me narraban cómo éstas lloraban cuando veían que atacaban a los muchachos de la comunidad, ellas les pedían a ellos que huyeran de la comunidad para resguardar la vida, la mamá y la tía de Nansome describían la angustia de pensar que sus muchachos fueron asesinados, ellas pusieron el cuerpo para evitar que fueron capturados y asesinados.

La población mestiza de Nicaragua a través de diversos géneros discursivos ha construido a Monimbó como un mito que le da sentido a las formas de resistir a los abusos extremos del poder político, Barthes citado por Francisco Tapia plantea que “los signos pueden ser en un principio una asociación entre significados y significantes, pero sobre esa asociación inicial se construyen nuevas unidades de sentido”. El nuevo signo, ya creado, puede ser, por medio de la connotación, la base significativa para crear un nuevo signo con un nuevo significado, lo que en sus palabras constituye un “sistema semiológico segundo” (Barthes, 1997: 205). Tales procesos pueden repetirse indefinidamente dentro del juego del habla, que es aquellos a lo cual Barthes hace alusión cuando habla de mitos. (Tapia, 2011).

Las repetidas acciones organizadas de Monimbó frente al poder, sus fuertes prácticas culturales, el orgullo manifestado de su ascendencia indígena y la suma de prácticas artesanales, han sido registradas como signos que gracias a los discursos puestos en circulación son resignificados socialmente por la población mestiza nicaragüense, hasta construir un mito sobre Monimbó.

Es mediante los discursos que se logra modificar o seleccionar el sentido semántico de los hechos en los que Monimbó ha participado. El filósofo Mijaíl Bajtín en su libro *Yo también soy*, plantea que “Es imposible cambiar el aspecto fáctico y objetual del pasado, pero el aspecto semántico, expresivo, parlante puede ser cambiado, puesto que es inacabado y no coincide consigo mismo (es libre)” (Bajtín, 2015). Esto es posible según el autor por la naturaleza misma de la memoria social que es una forma cognitiva de ver el pasado. Las memorias sociales sobre Monimbó circulan y se van resignificando con otros signos, el Torovenado es otro ejemplo de cómo circula esta resignificación para crear el mito.

La asociación de la figura del Torovenado como el espíritu de resistencia monimboseña es usado para personificar al monimboseño que se organiza frente al poder. El verso “el Torovenado se insurreccionó”, es uno de los elementos más potentes

para presentar al mito creado. El Torovenado es un festival suscrito en el marco de las fiestas populares y religiosas de la población de Masaya, en celebración a San Jerónimo.

Su origen se asocia a los procesos de sincretismo mítico-religioso, el toro como la figura del español (altivo y fuerte) y al venado como el poder mítico indígena (sagaz, listo, inteligente, difícil de atrapar), la fusión es una forma de presentar ambas culturas. Su celebración es a finales de octubre, quienes participan usan máscaras de animales y otros personajes, es un momento para burlarse de toda manifestación de poder.

El Torovenado es considerado el espíritu insurrecto del pueblo monimboseño, el especialista en estudios culturales Erick Blandón ha expresado en un documental corto elaborado por la periodista Tania Ortega "El Torovenado es un monumento vivo de resistencia cultural del nicaragüense frente a la opresión" (Ortega, 2020). En el festival se hacen presentes muchos elementos culturales de Monimbó, por eso Mejía Godoy transfiere la habilidad humana de avisar a estos instrumentos musicales "el vibrar de las marimbas, inunda de ñámbar a mi población, se oyen matracas y pitos, y hasta los jucos antiguos", los que al sonar son una señal de "que el Torovenado se insurreccionó", es decir Monimbó está organizado para resistir al poder.

Con el análisis anterior, vemos cómo los discursos líricos contribuyen a circular memorias, a crear de hechos históricos, mitos que circulan a modo de grandes metáforas para hacer de un pueblo organizado una referencia de lucha social.

Explorando las canciones sobre Monimbó como discursos que alimentan la identidad de la comunidad, reflexiono que ésta se construye desde la capitalización de la imagen de pueblo indígena-cultural y heroico, una imagen que, puesta en circulación a través del tiempo y de distintos géneros discursivos, también se construye desde los ojos de quienes lo ven, lo producen y lo reproducen, pero no necesariamente es la mirada que Monimbó construye de sí mismo:

"Fíjate que esas frases son acuñadas del tiempo la revolución cuando Carlos Mejía Godoy y su grupo dedicaron "Vivirás Monimbó", en el verso "llama pura del pueblo, oigo tu corazón atabal guerrillero", si vos te fijas resalta mucho los elementos particulares de que nosotros utilizamos, eso creo que llevó a crear frases, a crear eslogan porque como todo movimiento político el Frente (Sandinista) se aprovechó y te lo voy a decir así, el Frente se sigue aprovechando del sentir comunitario o del vivir comunitario no solo de la comunidad de Monimbó, sino también de muchas comunidades."

Entrevista Ñiorongue, monimboseño, 29 años.

Aquí las producciones discursivas de las metáforas en las canciones estudiadas son vistas como vehículos transmisores de una identidad reforzando la creación de Monimbó como mito de resistencia, vemos cómo la circulación de estas identidades a través del género musical construye unas identidades bajo una intencionalidad, asentar a Monimbó como héroe, bien podría haberse circulado una imagen como "pueblo mártir" donde se demande justicia por las barbaridades que se han cometido aquí pero la Nicaragua mestiza circula a un Monimbó bajo sus propias necesidades de identidad nacional: un pueblo que resiste.

La construcción de toda identidad es un viaje donde necesariamente uno se enfrenta a la mirada de otro, Bajtín creía que "[...] Sólo al revelarme ante el otro, por medio del otro y con la ayuda del otro, tomo conciencia de mí mismo, me convierto en mí mismo" (pág. 163), esto implica que la identidad de Monimbó pasa también por la conciencia que "el otro" —en este caso lo no monimboseño—, tiene sobre Monimbó.

Cuando pregunté a los monimboseños sobre la forma heroica en cómo los no monimboseños se refieren a la comunidad, reclaman que esta mirada beneficia a quien la construye, no necesariamente a la comunidad. Construir mitos, héroes es una demanda de una sociedad que carece de su propia fuerza organizada:

"¿A mí no me hace sentido por qué? Porque creo yo que hasta eso va a sonar fuerte, Monimbó no es el corazón de Nicaragua, ¿por

qué?, porque nosotros no necesitamos ser el corazón o el sentir de nadie, porque nosotros tenemos nuestra propia comunidad. Nosotros tenemos nuestra propia visión y nuestro propio sentir...pero vos te quedas sorprendido cuando un eslogan como todos los que aparecieron por ejemplo “En Monimbó sí hay huevos” o “En Masaya ya no hay flores, pero sí hay huevos” esos son eslogan que llegaron a la población más joven... esos eslogan fueron de gente que no era de la comunidad, pero que se les dio posada en la comunidad y ellos usaron esos slogan para agradecer el esfuerzo que nosotros como comunidad estábamos brindando a ellos.”

Entrevista Ñiorongue, monimboseño, 29 años.

Después de reflexionar sobre las identidades de Monimbó, regreso a la voz de ellos para entender ¿qué otros mecanismos de resistencia además del comunitario, del cuidado y del tranque han usado?. Me doy cuenta de que en esta rebelión las redes sociodigitales jugaron un papel fundamental para escucharlos a ellos y ellas directamente sin intermediarios. Los monimboseños y los masayas usaron la tecnología para comunicarse, organizarse y para transmitir su mensaje. A diferencia de los años 70 y 80 que los discursos de Monimbó fueron transmitidos por políticos, revolucionarios, académicos, poetas, músicos y antropólogos, en esta ocasión ellos tomaron un celular con acceso a internet y hablaron.

### **El discurso de un monimboseño llamado Caperucita Roja**

¿Qué tiene el discurso del comandante Caperucita Roja para haberse viralizado tanto y de forma inmediata una vez que fue transmitido por redes sociodigitales? Quizás la respuesta es que en sí mismo el discurso reclama el derecho a hablar. Un derecho que el 21 de abril del 2018 estaba siendo arrebatado por grupos paramilitares al mando del FSLN. Calsamiglia y Tusón (2018: 43) plantean que “Hablar o decir algo no es la misma acción humana siempre en las sociedades con regímenes totalitarios el derecho a la palabra, a la discusión pública y abierta se convierte en una reivindicación (o en un delito, su ejercicio)”.

La flexibilidad que se genera desde la modalidad de la oralidad, sobre todo cuando son registros más coloquiales, permite que los hablantes constantemente estén negociando los turnos de habla y los temas a abordar, así es como justamente inicia Caperucita, el discurso se convierte en una instancia que organiza los roles que cada hablante tendrá y el orden de las enunciaciones.

En el discurso de Caperucita Roja primero analizamos quién habla, a quién se dirige y sobre qué habla. A partir de la expresión de euforia el discurso ha sido dividido en tres partes, la euforia es el momento emocional que es utilizado por el orador principal para finalizar e iniciar otra idea.

A partir de los momentos de euforia y de la revisión de las partes del discurso entendemos que la joya semiótica tiene tres grandes momentos (ver figura 5), en la introducción hay una disputa por quién será el orador, en la parte dos expresan lo que no quieren y explican sus razones y en la última y tercera parte expresan cuáles son las acciones que piensan tomar ante la violencia.

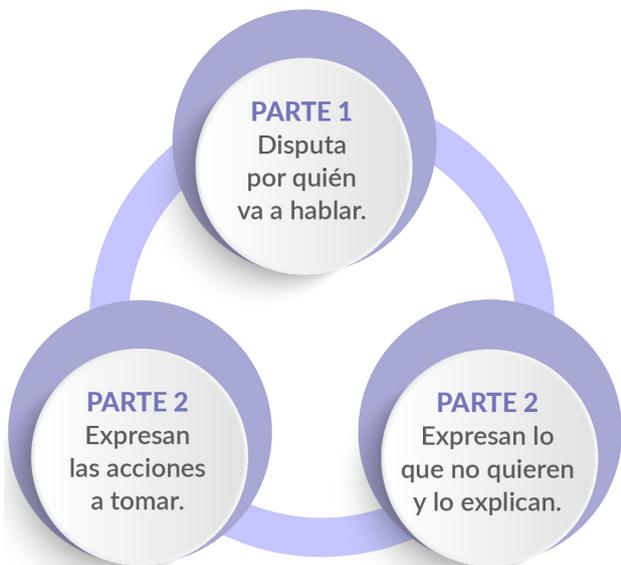


Figura 5: Partes del discurso del monimboseño Caperucita Roja (elaboración propia).

En el discurso aparecen nueve interlocutores, de los cuales siete enuncian oralmente y dos lo hacen corporalmente. Nombramos como "H" al orador que juega el rol de moderador, éste usa su cuerpo para dar o retirar el uso de la palabra, del tiempo y el espacio. Quién está grabando inicia preguntando sobre quién de todos ellos será el orador, aparece Caperucita Roja adjudicándose como el "hablador".

Aunque el camarógrafo nunca aparece en escena se vuelve un personaje fundamental para transmitir el mensaje, es éste el que abre el discurso, el haber encendido la cámara lo habilita como iniciador del discurso, frente a él se encuentran al menos 20 hombres monimboseños, de los cuales, según testimonio posterior de Caperucita, cuatro de ellos fueron asesinados días después por parte de paramilitares.

La formación que tienen es frente a la cámara, forman filas, unos tras otros, los que se encuentran en la parte de adelante colocan sus brazos hacia abajo, y los de atrás sostienen sus brazos arriba mostrando tres objetos representativos de las estrategias de respuesta y resistencia: un arma artesanal conocida como mortero, una honda (conocidas en otros lugares de Nicaragua como "tiradora" o "hulera") y una bomba molotov. Más adelante volveremos a los objetos que son puestos en escena.

Cuando el camarógrafo hace la pregunta "Listo ¿Quién va a hablar? // ¿Quién va a hablar? ¿Quién va a hablar?" estamos ante una pregunta que representa un banderazo de inicio del discurso. Para cuando la pregunta se da, vemos cómo ya está organizada la escena discursiva.

Caperucita Roja en el centro responde "Yo voy a hablar", éste es el orador que ocupa la centralidad del espacio físico desde el inicio y hasta el final. La respuesta de Caperucita como orador principal no es una auto adjudicación, el acuerdo sobre su participación es expresado desde un acto comunicacional que sucede en el ámbito de lo corporal.

Uno de los monimboseños observa a los ojos a Caperucita y lo toca dos veces, escuchar la pregunta, observar el rostro y tocar con

la mano a Caperucita es una forma de responder “vos sos el que va a hablar”.

Así apreciamos cómo el hecho de que Caperucita esté en el centro y se nombre como el que hablará y cuente con la aceptación previa de los demás miembros, nos presenta a un grupo de monimboseños que antes de haber encendido la cámara ya tenían acuerdos establecidos. Así, lo que hasta ahora se conoce como un discurso espontáneo de los monimboseños, debe ser visto como un discurso con coherencia global, ordenado, y con previos acuerdos establecidos. Pero los acuerdos previos no aseguran que la instancia discursiva sea armoniosa, ni que la vocería sea exclusiva de uno de ellos, los primeros 42 segundos son ocupados para ordenarse-disputarse y volver al orden establecido.

Caperucita inicia diciendo que él será quien hable, sin embargo, aparece muy pronto un nuevo orador para decir algo que aparentemente no estaba acordado en la forma o en los modos. Seis participantes se percatan de que aparece un orador no autorizado e intentan callarlo y devolverle el uso de la palabra a Caperucita. Pero la disputa por quién debe hablar se vuelve un duelo oral y corporal entre Caperucita y el nuevo orador.

La disputa por quién va a hablar sólo nos recuerda que estamos ante un momento donde hablar se vuelve un acto reivindicativo y un acto de parresía, por eso es lógico que se tenga la urgencia de hablar, incluso si esto significa hablar simultáneamente al orador asignado.

La parresía o discurso valiente que muestran estos monimboseños debe ser leído en el contexto que están viviendo, ya hay cientos de heridos y varios asesinados en todo el país, el acto de hablar bajo estas circunstancias, como lo han expresado autores como Judith Butler (2020b) o Michel Foucault (2017) se contraponen a la adulación, estrategia que hasta entonces habían tenido los cercanos al presidente.

En esta ocasión, el grupo de monimboseños despliega un acto de parresía para nombrar lo que perciben como justo e injusto, para nombrar los lugares que los sujetos están ocupando y tratan de

restablecer el orden de lo social: quienes atacan y quiénes son los atacados. La parresía es un discurso vivo, encarnado, es una verdad que el orador siente que es imperante de decirse, Foucault plantea que la parresía "(...) quiere actuar sobre las almas" (2017:93) en el momento oportuno y para ello recurre a veces al quiebre de las formas sobre cómo es correcto expresarse.

El discurso de este grupo de monimboseños —que como se justifica más adelante debe entenderse como un discurso de parresía—es contrario a la retórica, principal estrategia discursiva que utiliza el presidente Ortega y que se aborda en el capítulo cinco, los monimboseños que lo enuncian saben que se la están jugando frente a un adversario que está lleno de poder. De ahí que, disputarse internamente entre los monimboseños sobre quién desplegará la palabra debe ser visto como un acto de valentía pues el portador de la palabra será el sujeto sobre el que el poder que representa Ortega pondrá su mirada. El discurso inicia con la disputa sobre quién será el portador del acto de parresía.

El nuevo orador plantea "Éste es el pueblo, el pueblo, este´s el pueblo...el pueblo quiere sus derechos" en primer lugar se está dirigiendo a los interlocutores que asume verán el discurso, en segundo lugar, construye una identidad sobre quienes están ahí.

Vemos cómo el nuevo hablante utiliza dos veces el pronombre demostrativo "éste" y cuatro veces "pueblo", para presentar a los que están frente a la cámara, es así como A quiere que el discurso inicie y por eso interrumpe al orador principal. "éste" es la manifestación de una deixis espacial que no necesariamente habla de una distancia medible, sino de una situación que hace referencia al espacio que ellos están ocupando. A utiliza el "éste" para indicar que su yo (él mismo) está muy cerca de ese grupo, así reduce la distancia entre su identidad individual y la colectiva.

Y aunque el nuevo hablante recibe la expresión de ¿"cho´mbre" que es una frase compuesta por la onomatopeya "cho" + hombre, en Nicaragua y Centroamérica esta frase se iguala al conocido "shh" que se socializa como "guardar silencio", así el "cho´mbre" es un mandato a callar.

El principal actor del discurso son los propios monimboseños que se enuncian a sí mismos como “Monimbó”, “Masaya”, “nosotros”, “estamos”, una vez utilizan la referencia de “pueblo” para referirse a sí mismos. En el discurso el comandante Caperucita Roja utiliza dos géneros de relaciones:

La primera relación como emisor de un mensaje colectivo, quién graba la pregunta ¿quién va a hablar?, una sola persona responde “Yo voy a hablar”, todos los miembros en el encuadre del video están de acuerdo y las expresiones corporales confirman al orador principal, esta es la única vez que se usa “yo”, singular de la primera persona. El sujeto “yo” pasa el resto del discurso a representar la voz del “nosotros”, así desaparece el singular de la primera persona y aparece con fuerza el plural de la primera persona doce (12) veces, la primera persona plural “nosotros” le habla directamente al singular de la segunda persona (“tu/vos”).

La segunda relación es quién le habla a quién, quién habla es un sujeto colectivo, a lo largo del discurso se deja muy claro que a quien le hablan es al singular de la segunda persona: Daniel Ortega, pero también la “policía corrupta” es otro interlocutor nombrado.

### **El “vos” construido como estrategia para retirar la investidura de autoridad**

El de monimboseños termina validando al orador principal, Caperucita Roja. Esta validación la vemos cuando muchos de los que están ahí en primera línea interrumpen al nuevo orador con actos de habla imperativos que le demandan callarse. También lo vemos en la proxemia organizada por el grupo, el centro siempre es ocupado por Caperucita y en los momentos de euforia que éste abandona el centro, es reincorporado por los demás miembros para que continúe la oratoria.

La distancia cercana entre los cuerpos de los monimboseños nos habla de una cercanía inalterable, de una complicidad e intimidad no sólo en la organización misma del discurso sino en la forma en cómo se va construyendo el discurso mismo.

El orador principal va anunciando los principales temas del discurso, pero esto es precedido por una cercanía corporal de otros miembros que se le acercan íntimamente para ir agregando o sumando ideas, ideas que son retomadas por Caperucita, de modo que, el uso del espacio, la cercanía corporal y la recurrente expresión de interrupción debe ser comprendida como un discurso que se construye colectivamente. Las ideas expuestas por Caperucita provienen de un cuerpo que se entiende a sí mismo como colectivo.

Bajtín (1986) plantea que en algunos actos de enunciación se pueden desplegar varias voces y no sólo una, a esto le llama polifonía que es importante porque las aparentes interrupciones que recibe Caperucita no se tienen que entender como el quiebre de una norma social del diálogo, sino como la construcción colectiva de un único discurso, donde cada uno va dando su perspectiva sobre lo que se debe transmitir. A través de actos de habla y de actos corporales (proxémicos y kinésicos) el orador recibe investidura para ser el transmisor principal del mensaje.

La estrategia discursiva de recurrir al “nosotros” como identidad colectiva permite a este grupo presentar sus ideas con respaldo colectivo, su uso no es para despersonalizar de quien lo emite; por el contrario, el orador se presenta comprometido con el colectivo. Así todos están asumiendo la responsabilidad de lo que están anunciando.

Al destinatario del mensaje, Daniel Ortega, se le identifica en singular de la segunda persona (“vos”):

El discurso es por tanto de un sujeto colectivo a un sujeto individual; de hombres del barrio indígena de Monimbó al presidente de la República, Daniel Ortega Saavedra, que en esta enunciación ocupa el lugar de la segunda persona; se le nombra directamente dos veces y trece veces en el uso del pronombre personal “vos” incluyendo la puesta en escena del *voseo* verbal.

La investidura simbólica y jurídica de Daniel Ortega es algo que la investigación atendió. Ortega fue uno de los nueve comandantes de la Revolución Sandinista (1979), lideró la Junta de Gobierno entre 1979-1984, fue presidente de Nicaragua entre 1984 y 1989,

fue secretario político ininterrumpidamente del partido FSLN desde 1990, ha sido el único candidato presidencial del partido sandinista desde 1984 hasta la llegada al retorno al poder en el 2006, tiene control absoluto del FSLN y de los cuatro poderes del Estado nicaragüense y es una figura clave en el universo simbólico de la Revolución.

¿Qué hace el grupo de hombres monimboseños al dirigirse al presidente? El filósofo John Langshaw Austin planteó que conociendo los actos de habla se podría conocer las acciones que se busca alcanzar en los otros (Austin, 2018), explorando desde los actos de habla vemos cómo los monimboseños se dirigen al presidente con el uso del “vos”. En la Nicaragua mestiza, sobre todo en la zona del Centro, Norte y Pacífico del país el *voseo* tiene privilegio lingüístico, el diccionario panhispánico de dudas explica que el *voseo* es “el empleo de la forma pronominal “vos” para dirigirse al interlocutor”. Así al dirigirse al presidente la elección es tratarlo de “vos” y en esas decisiones estos hombres monimboseños hacen uso de muchos recursos del *voseo*:

El *voseo* pronominal: vos cuando Caperucita dice “Daniel Ortega nosotros no queremos ni verga con vo, te vas a arrepentir o el *voseo* verbal cuando afirma “↑vo sos un hijulacienuputa que querés tener el país como Venezuela, como Nicolás Maduro hijueputa”

Según investigaciones realizada por alumnos de la UNAN-Managua (Amador, Brenda, Castro, Arlen y Loáisiga Ana: 2016) que han explorado los usos del vos en grupos mestizos de Nicaragua, el *voseo* se da en relaciones de pares donde la confianza está establecida y el registro discursivo se da en un ámbito informal, por el contrario, el uso de “usted” es utilizado para referencias de autoridades simbólicas o jurídicas (madres, padres, abuelos, pastores, sacerdotes, extraños) y su uso se da en registros formales o informales (Figuras 12 y 13). Francis Mendoza Morán encuentra que el uso del vos goza de privilegio lingüístico en Nicaragua, y que los niveles académicos, de géneros, estatus económico o edad no es un criterio para determinar su uso o no.

Al momento en que se enuncia el discurso el presidente tiene más de 70 años, posee una investidura simbólica dada por su participación en la revolución sandinista y además tiene una investidura jurídica de presidente que socialmente le adjudica una forma de tratamiento honorífica (Calsamiglia y Tusón, 2018: 176), sin embargo, vemos cómo en el discurso sólo existe una forma de tratamiento “Vos”.

La elección de esta estrategia se da en un momento de crisis social donde los monimboseños rompen con la norma social establecida y hacen del discurso una instancia desde donde le disputan todas las investiduras a Ortega y generan un vínculo de cercanía que pretende colocarlo en una relación de iguales (ver figura 6).



Figura 6: Uso del “vos” y del “usted” en las relaciones sociales en Nicaragua (elaboración propia).

Con el uso del “vos” los oradores construyen una cercanía que establece una relación de pares entre los hombres monimboseños y el presidente. Así, la idea de que el presidente no les representa una autoridad de respeto les permite construir el mensaje posible hacia él, en todo el discurso mantienen la línea de asumirlo como

un destinatario sobre el que se establecen actos amenazadores en un claro conflicto abierto.

Este es uno de los principales hallazgos de este discurso: el grupo de monimboseños apelando a la investidura colectiva retiran la investidura simbólica que hasta entonces tenían con Daniel Ortega. La figura de los comandantes tanto de la Revolución como de la Contrarrevolución por mucho tiempo fueron parte de los marcos para entender los liderazgos, fueron parte de esa generación que se constituyó a sí misma con un lugar de la memoria, son ellos —los comandantes— parte del orden social que se fue construyendo. La antropóloga Fernanda Soto (2013:107) reflexiona:

La memoria colectiva sandinista, trazada por los líderes del FSLN, fortalece la relación de la población sandinista con la revolución y este partido. Ella evoca los sentimientos que despertó aquel proyecto, los sueños que entonces se dibujaron y los vínculos que se construyeron, reproduciendo con nuevos tintes las historias con las que un sector de la población aprendió a verse y a ver a Nicaragua.

En los jóvenes monimboseños la revolución sandinista, sus liderazgos y la participación misma de la comunidad se expresa a través de una construcción social que es atravesada por los recuerdos de la época de los años 80. Este orden social construido, dado y transmitido se logra mediante la institucionalización del conocimiento creado alrededor de la Revolución, sus héroes y liderazgos, incluyendo el de Daniel Ortega como comandante.

Según Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1968:74) “La institucionalización aparece cada vez que hay una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores sociales” la tipificación trata sobre la clasificación en tipos o clases de una realidad o un conjunto de cosas, así el humano diferencia sobre el ambiente natural y el ambiente del comportamiento humano, de este último el mismo humano no tiene control ni estabilidad puesto que su comportamiento está determinado por los constantes cambios en el mundo.

Las tipificaciones de las acciones que han sido socializadas en Nicaragua constituyeron de la Revolución una especie de institución sacra sobre la que se despliegan múltiples memorias (memorias a favor o memorias que la deslegitiman), siempre y cuando sean de relevancia para el colectivo y para Monimbó, las acciones sobre la Revolución también les constituyen como parte de su histórica tradición de organización comunitaria a favor de la reivindicación de su propia población.

Monimbó al nombrar a Ortega desde el uso del “vos” hace un rompimiento hacia una parte de esa institucionalidad que él ha representado y, al mismo tiempo, Monimbó con esta estrategia discursiva rompe o nos deja ver el rompimiento a la sujeción identitaria sobre ser sandinista militante, una identidad que ha acompañado a esta comunidad. Para los no monimboseños no es posible pensar el heroísmo de Monimbó sin asociarlo a la lucha sandinista. Sin embargo, cómo se verá en la subparte sobre la identidad, la comunidad indígena centra muchos de sus recuerdos en la Revolución, pero no le adjudican a esta sustancia sobre su propia identidad.

Michel Foucault estipula que hay tres grandes resistencias: la Dominación (étnica, social, religiosa); la Explotación, donde se separa a los individuos de lo que producen, y la Sujeción, una forma de poder que se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo adhiere a su propia individualidad. Liga al individuo consigo mismo y lo somete a otros en esta forma.

Estas formas de resistencia tienen un objetivo principal: atacar no tanto “tal cual” institución de poder, grupo, élite o clase, sino, ante todo, una técnica y una forma de poder. Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le impone una ley de verdad que él debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él.

El autor sobre esta última forma de poder —la sujeción— plantea una idea que es nuclear, como este tipo de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, lo marca

por su propia individualidad, es justamente esta forma de poder que hace a los individuos sujetos. En nuestro análisis la sujeción de Monimbó a la identidad revolucionaria pasa por la legitimidad que le dan al universo simbólico de la revolución.

### **La advertencia de Monimbó**

En el discurso emitido por los hombres de Monimbó se observa cómo despliegan enunciados de significado explícito en la cultura nicaragüense, el enunciado “te vamos a volar verga hijueputa” es una declaración de combate que una vez dicha sólo puede expresar la intención de responder o de atacar a alguien, desde esta construcción discursiva los monimboseños están diciendo algo queriendo decir lo que están diciendo, John R. Searle (Searle, 2017: 66) plantea que:

“...decir algo queriendo decir lo que se dice, está conectado estrechamente con la producción de ciertos efectos en el oyente. Por la parte del oyente, comprender la emisión del hablante está conectado estrechamente con el reconocimiento de sus intenciones (del hablante). En el caso de las emisiones literales, el puente entre el lado del hablante y el lado del oyente lo proporciona el hecho de que ambos tengan un lenguaje común”.

Las voces sobre lo que están diciendo también es presentada desde otras y varias modalidades, por ejemplo, la corporal: ellos colocan los brazos formando una “X”, empuñando una mano y golpeando contra su otra mano, aprietan ambos labios y mantienen elevado armas hechizas y a la vista de quien los observa, estas formas de lenguaje corporal son también acciones de combate que Monimbó exterioriza para dar su mensaje.

La transmisión de este discurso por las redes sociodigitales facilitó que cientos de oyentes escucharan el mensaje y la recepción de los enunciados; “dejame hablar” “te vamos a volar verga”, así como el rostro de Caperucita y las armas hechizas conocidas como “morteros” fueron retomados masivamente y colocados en otras

modalidades. Sobre este discurso y sus protagonistas se hicieron canciones, camisetas, piñatas, arte gráfico, pintas, calcomanías, gorras, etc.

Para comprender los sentidos sociales desplegados en sus demandas, atendemos los tres enunciados más largos del discurso, estrechamente vinculados entre sí y solo los separa una pausa de euforia o pausa realizada por el orador principal. Son enunciados muy particulares no sólo por ser los más largos sino porque contienen una riqueza de referencias:

Los monimboseños reducen la distancia entre ellos y su interlocutor a través de la modalización, del uso del “vos” y de la fraseología de combate “hijueputa” (hijo de puta), que en la expresión popular de Nicaragua cobra las siguientes formas: Hijueputa, Juelacienputa, Hijuelacienputa, Hijuelagranputa, Hijelasetentamilputa.

Este tipo de expresiones son usadas en contextos de enunciación donde el vínculo de respeto no existe y bajo un alto estado de enojo. Como otras frases construidas para ofender al otro, el “hijo de puta” es una construcción que apela al sentido de ser hijo de una mujer que ofrece servicios sexuales, su enunciación es parte del conjunto global de lenguaje machista que denigra a las mujeres y a los hijos o hijas que éstas tienen, la cultura nicaragüense no escapa de este lenguaje patriarcal y por el contrario lo enfatiza cuando se pretende atacar a alguien bajo la experimentación del enojo.

Se acompañan estas estrategias discursivas del uso de verbos que denotan una acción combativa, verbos que no pueden ser comprendidos sin los enunciados donde están insertos: la negación oracional que antecede al verbo “no lo vamos a permitir” verbos +frase que expresan confrontación “te vamos a volar verga” “te vamos a derrocar”, verbos bélicos “comenzó la guerra”.

Por una parte, el orador utiliza el adverbio de negación “no” para establecer todo aquello que no quieren frente al destinatario: “Daniel Ortega nosotros no queremos ni verga con vo / en junio el repliegue de Managua a Masaya no te queremos ver ni en pintura, [H hace expresión con sus manos y dedos indicando una X] ni ni en ni

verga, ni a vo ni a la Chayo". Mar Garachana Camarero plantea que la función del adverbio de negación "no" que precede al verbo "es expresar contradicción respecto de lo afirmado por el sintagma verbal sobre el que incide" (Garachana Camarero, 2008). Así, entendemos que lo que están expresando los monimboseños es el deseo de no ver a Daniel Ortega, en todos los casos la negación es enfática pues está acompañada del "ni": "no te queremos ver **ni** en pintura". Esta negación en el nivel pragmático nos habla de monimboseños que en nombre de la comunidad que ha sido históricamente vinculada con la Revolución Sandinista se deslindan de Daniel Ortega en términos más que contundentes.

Es este momento donde la relación que históricamente se adjudicaba como cercana se da por finalizada. El uso de las deixis de lugar "aquí" y las de persona "nosotros" y "vos" son recursos que utilizan en la presentación del rechazo que tienen hacia Ortega. Otro adversario que en el discurso se reconoce es a Rosario Murillo. La asocian de forma directa con Daniel Ortega. Rosario es también una persona que no desean ver en Monimbó. El grupo la describe como un personaje que practica la brujería. Esto se vuelve interesante por que, como se verá más adelante en el capítulo seis, el tema de brujería/satánico es un recurso empleado tanto por monimboseños como por la propia Rosario Murillo..

Monimbó compara el proceder de Ortega con el proceder político de Nicolás Maduro y ésta es la razón por la que le advierten que va a ser derrocado de su cargo político como Presidente de Nicaragua, esta destitución la igualan a la de Anastasio Somoza Debayle, quien fue el tercer y último dictador de la familia Somoza en Nicaragua. Otro adversario enunciado es la institución Policial, enuncia que esta instancia procede con corrupción, el enunciado "a la verga", en Nicaragua se asocia a "irse, largarse, alejarse". Monimbó se distancia de la autoridad que representa la Policía Nacional.

Monimbó le advierte a su adversario principal que dará batalla para defender los derechos del pueblo. En Nicaragua la expresión "volar verga" se asocia a entrarle a algo con todo el entusiasmo, ya sea positivamente o para atacar.

Los monimboseños en su discurso explican las motivaciones para pretender derrocar a Ortega, ellos se posicionan desde un conocimiento que poseen, que no ponen en debate o en dudas y que comparten con el destinatario del mensaje sin que este compartir implique un convencimiento (Calsamiglia & Tusón, 2018:360), un conocimiento donde Monimbó como comunidad se nombran como fuente también, en el enunciado "Peor en Masaya, Monimbó que comenzó la guerra..." muestran el conocimiento que poseen y describe el contexto que justifica la acción que tomarán, la de "volar vega" a Daniel Ortega.

El contexto enunciado se puede dividir en tres partes; a) el histórico, que hace referencia a la guerra (1978) de la que se enuncian como participantes, el repliegue táctico a Masaya (1979), evento que sucedió en Monimbó, Masaya, y la caída de la dictadura de los Somoza (1979), b) el contexto internacional cuando se refiere a la situación de Venezuela y c) el contexto local en el que están sumergidos, que denominan la "insurrección".

Los monimboseños articulan hechos históricos de los que son parte como sociedad, hablan de su propia historia y sitúan su papel en la historia reciente. Al enunciar el discurso están construyendo un mapa mental de su posición en la historia reciente y en la actual circunstancia. Esta estrategia construye a un grupo de monimboseños con la legitimidad histórica para enunciar el rechazo hacia una figura como la que representa Daniel Ortega.

El vínculo entre la historia reciente y el contexto aparece en el discurso bajo el uso del adverbio relativo "como", esto les permite hacer conexiones directas de la experiencia que viven y entre los contextos. El uso del adverbio relativo "como" es usado como nexos que une historias, experiencias y contextos, en algunos de los casos el uso del "como" está precedido de la conjugación de la primera persona plural, es decir el mismo pueblo de Monimbó de 1979 es el mismo pueblo Monimbó del 2018, así en el análisis del discurso vemos cómo en el contexto del 2018 quien habla tiene el conocimiento de su propia participación en la historia reciente.

El evento histórico más emblemático del FSLN después del 19 de julio de cada año ha sido “El Repliegue táctico a Masaya”, este último evento se celebraba año tras año en la plaza de Monimbó. Desde la emisión de este discurso, el presidente Daniel Ortega no ha logrado ingresar nuevamente a territorio monimboseño. Sin embargo, el efecto que este discurso generó en su destinatario y en otros afines al presidente fue el despliegue desproporcionado de las fuerzas paramilitares que intentaron controlar a la comunidad. En la investigación podemos encontrar otros efectos directos. En testimonios de Caperucita y de las personas que entrevisté, después de circular viralmente este discurso por las redes sociodigitales, cuatro miembros de la escena discursiva fueron asesinados, y se conoce de la persecución feroz que vivió el orador principal, quien vive en el exilio y la clandestinidad.

## CAPÍTULO V

### El eufemismo del Diálogo Nacional

La segunda joya semiótica es la primera sesión del Diálogo Nacional, que tuvo lugar en Managua el 16 de mayo de 2018, un mes después de haber iniciado el conflicto social. El uso de las redes sociodigitales, la existencia de celulares con cámaras y con acceso a datos de internet jugaron un papel trascendental en la divulgación y denuncia de los ataques a civiles y posibilitaron que discursos como los del grupo de monimboseños se viralizaran. A un mes del primer asesinato existía registro de más de 60 personas que habían perdido la vida a manos de policías y parapolicías. De forma simultánea, miles de personas se enteraban de los ataques en todos los puntos del país.

Una de las estrategias para resistir a la violencia desplegada por las instituciones del Estado y por civiles afines fue la instalación de barricadas o tranques en cada barrio y en las entradas y salidas de la carretera Panamericana, que implicaron detener el comercio local e internacional. Los tranques tenían un propósito doble y articulado. Por una parte, buscaban proteger a la población civil desarmada y por el otro buscaban generar presión en el gobierno para su renuncia.

En este contexto, Daniel Ortega ideó el Diálogo Nacional como un encuentro donde se pondrían de acuerdo los distintos actores. Inicialmente su intención era dialogar con altos representantes de la empresa privada, pero al solicitar la intermediación de la Conferencia Episcopal ésta aceptó sólo si entre los dialogantes se incluían otros sectores demandantes; surgió así el espacio llamado Diálogo Nacional. En este capítulo se indagan las formas en que los

grupos sociales, particularmente los universitarios y el gobierno, nombraron los eventos de violencia y de resistencia social; asimismo nos preguntamos qué se buscaba con las estrategias discursivas desplegadas en el Diálogo Nacional.

Lo que sucedió en la primera sesión del diálogo permite entender los complejos ideológicos desplegados en el conflicto social. Fue esta la única ocasión donde el presidente y la vicepresidenta de la república y los representantes de la sociedad civil estuvieron en un mismo espacio donde intercambiaron discursos. Por ello la investigación entiende como joya semiótica el discurso del presidente Daniel Ortega emitido en la primera sesión del diálogo nacional y transmitido en cadena nacional.

Para analizar el discurso político de Daniel Ortega siendo que es oral se decidió hacer una transcripción directa, pues la oficial no registraba las riquezas propias del discurso oral, tales como las pausas, las interjecciones, etcétera. La transcripción se hizo siguiendo las pautas sugeridas por Antonio Briz (2000), Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (2018) y Teun A. Van Dijk (2000). Se analizaron además otros discursos estrechamente vinculados y que aluden de forma directa al Diálogo como instancia desde donde se disputa el poder (ver figura 7). Nos referimos a la fotografía panorámica de la sesión que tuvo lugar el 16 de mayo de 2020, reproducida en el portal del Canal 8 (propiedad de la familia Ortega y Murillo), y a los discursos pronunciados por los universitarios Lesther Alemán y Madeline Caracas.

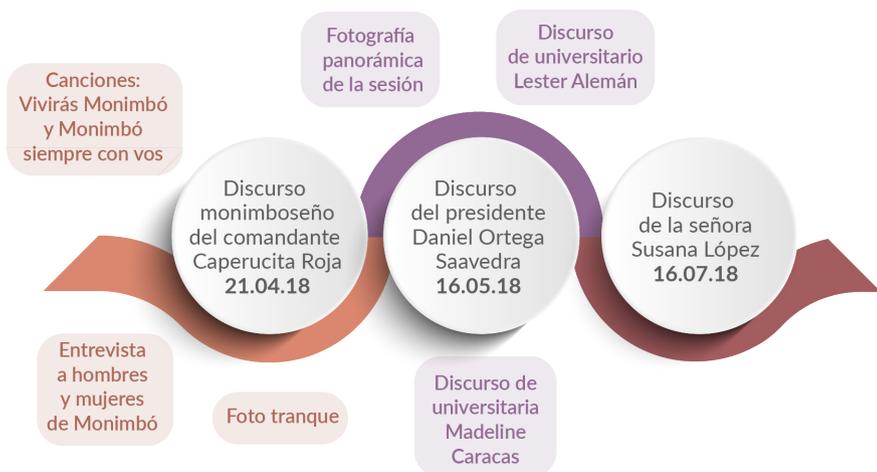


Figura 7: Discursos analizados en la sesión del Diálogo Nacional (elaboración propia).

### Fotografía panorámica de la primera sesión del Diálogo Nacional

La fotografía (Ver fotografía 3) seleccionada es parte de una noticia publicada desde el portal del Canal 8<sup>36</sup>. La nota tiene por título “Inicia Diálogo Nacional para la estabilidad en Nicaragua”, la nota se acompaña de un total de tres fotografías, dos de primer plano del presidente y esta tercera que, aunque panorámica, muestra al presidente en la toma de la palabra y muestra a los demás actores.

<sup>36</sup> La nota periodística y fotografía puede ser consultada en <https://tn8.tv/nacionales/450063-inicia-dialogo-nacional-estabilidad-nicaragua>



Fotografía 3: Mirada panorámica de la primera sesión Diálogo Nacional, foto propiedad de Canal 8.

### Discurso del estudiante Lesther Alemán

Al iniciar la primera sesión del diálogo, la Comisión de Mediación y Testigo anuncia y describe quiénes son las personas que están en la Mesa de Diálogo. Los únicos nombres explícitamente mencionados son los del presidente, vicepresidenta y autoridades de la Conferencia Episcopal, los otros son enunciados como parte de grupos sociales: sociedad civil, diplomáticos, etcétera.

Luego de un discurso religioso introductorio sobre lo que se entiende por escucha y respeto, el maestro de ceremonia anuncia que el primer turno de la palabra lo tiene el presidente Daniel Ortega. Antes de que éste tome el micrófono, un joven toma intempestivamente la palabra y por tres minutos se dirige de forma directa al presidente. Después se sabía que se trataba del universitario Lesther Alemán, quien a partir de este discurso se mantuvo en casas de seguridad hasta el 5 de julio del 2021

cuando fue sustraído de donde se encontraba. Este discurso se vuelve importante para la investigación porque es quizás el único donde un ciudadano interrumpe en público el turno de habla del presidente Ortega.

El Estado nicaragüense a través del Poder Judicial realizó un juicio al universitario Lester Alemán. La fiscalía lo acusó de “conspiración para cometer menoscabo de la integridad nacional”. Siete meses después de su captura, el 10 de febrero del 2022 la jueza Nadia Tardencilla lo condenó a 13 años de cárcel y 19 meses después de su captura las autoridades de Migración colocan a Lester y a otros 221 presos políticos en un avión. Los 222 ciudadanos nicaragüenses que mantenían la condición de presos políticos fueron desterrados y enviados a Estados Unidos de América.

La figura 8 resume cronológicamente los grandes acontecimientos que vivió el universitario, y sirve como referencia para conocer la ruta que han vivido cientos de opositores en Nicaragua.



Figura 8: Cronología de la persecución del Estado contra Lester Alemán (elaboración propia).

## Discurso de la estudiante Madeline Caracas

El discurso de Madeline Caracas ocurre casi al finalizar la sesión del Diálogo Nacional. Es un emotivo discurso oral, con la particularidad de iniciar con una sola oración con sintagma verbal, en tanto que en el resto del contenido se nombra a 59 personas reportadas como asesinadas entre el 18 de abril y el 16 de mayo del 2018. La intervención de Madeline se dirige al presidente Ortega, en alusión a una petición que éste realiza en su discurso: pasar la lista de los presos políticos o desaparecidos. Al igual que Lester, Madeline fue objeto de feroz persecución a partir de su intervención.

## La puesta en escena del Diálogo Nacional

El 16 de mayo del 2018 el gobierno de Nicaragua inició un proceso de diálogo nacional intermediado por la Conferencia Episcopal de Nicaragua y donde invitaron a integrantes de la sociedad que lideraba las demandas de salida del gobierno. Organismos de derechos



humanos para esa fecha contabilizaban 59 personas muertas en el conflicto y 200 tranques extendidos a lo largo del país. La sesión del diálogo puede ser visitada en el siguiente QR).

El Diálogo fue producto de un mes de negociación entre presidencia y la Conferencia Episcopal, el primer discurso del presidente donde hizo alusión al conflicto fue el 21 de abril, aquí el gran tema fue el “diálogo”, inició recordando que el diálogo había traído la paz en Nicaragua en la década de los años 80 y 90 del siglo XX, también utilizó el recurso del diálogo para explicar que las reformas a la ley de Seguro Social habían sido bajo el diálogo gobierno-empresa privada, y fue la primera vez que el presidente

planteó retomar el diálogo para salir del conflicto. En dicho discurso manifestaba<sup>37</sup>:

Ya anoche la Compañera Rosario daba a conocer que nosotr@s<sup>38</sup> estamos totalmente de acuerdo con retomar el Diálogo, el Diálogo para la Paz, para la Estabilidad, para la Seguridad, para el Trabajo, para que la gente en nuestro País no esté en medio del terror que está viviendo en estos momentos; las Familias nicaragüenses, aterrorizadas. (Ortega, 2018, 21 de abril).

La forma en que utiliza el verbo “retomar” es para referirse a la dinámica de diálogo que ya tenía con el gran capital y de hecho al cierre de ese discurso manifestó con mayor claridad a los interlocutores a los que se refería “Así es que, ya le hemos respondido al COSEP<sup>39</sup> desde anoche que sí, que van a estar listos nuestros Representantes, nuestros Delegados para ir a la Mesa del Diálogo” (Ortega, 2018, 21 de abril).

El día 22 de abril, Ortega pronuncia otro discurso<sup>40</sup> e inicia nuevamente aludiendo al diálogo como forma de solucionar los problemas en las familias y en el Estado. En esta ocasión, el presidente invita a la Conferencia Episcopal de Nicaragua (CEN) a participar del diálogo “como Garantes, como Testigos” (Ortega, 2018, 22 de abril); sin embargo, para este momento, lo que el presidente nombra como un diálogo “para restablecer la Seguridad, la Estabilidad y la Paz de las Familias nicaragüenses” (Ortega, 2018, 22 de abril), solamente convoca como interlocutor al gran capital y como garante o testigo a la Iglesia Católica.

---

<sup>37</sup> Los discursos oficiales del presidente Daniel Ortega pueden ser consultados en <https://www.canal4.com.ni/mensaje-presidente-comandante-daniel-pueblo-nicaraguense-21-abril-2018/>

<sup>38</sup>Se respeta la transcripción con la que han sido resguardados en fuentes oficiales, los discursos del presidente Ortega y la vicepresidenta Murillo.

<sup>39</sup> Consejo Superior De La Empresa Privada (COSEP), <https://cosep.org.ni/que-es-cosep/>

<sup>40</sup> El discurso puede ser consultado en <https://www.canal4.com.ni/mensaje-presidente-comandante-daniel-22-abril-2018/>

El 23 de abril la Conferencia Episcopal responde en un comunicado que sí acepta ser “mediadores y testigos” del diálogo y es cuando aparecen por primera vez nombrados los actores de la sociedad civil. La Conferencia organizó una comisión que denominó “Comisión de Mediación y Testigo” quien sería la responsable de determinar la logística del proceso.

Después de varios intercambios de aceptaciones de formas y actores, se dio a conocer que el diálogo iniciaría el 16 de mayo. Hubo dos partes convocadas; por un lado, estaría dialogando una alta representación del Estado, empresarios aliados del gobierno, y estudiantes universitarios que integraban las filas del FSLN; del otro lado estarían representantes del sector de sociedad civil, estudiantes, ejecutivos del gran capital, campesinos, académicos y delegados de organismos no gubernamentales (ONG); también estuvieron invitados, pero sólo como observadores, delegados del cuerpo diplomático presentes en Managua. Se dio a conocer la agenda y la Comisión de Mediación y Testigo y se informó que todas las sesiones del diálogo serían transmitidas por el canal de televisión de la Conferencia Episcopal a fin de que pudiera ser vista en tiempo real por la población nicaragüense. Esto permitió que gran parte de la sociedad nicaragüense con acceso a televisión o a internet fuese testigo sobre “quién dice qué”, lo cual se tornó importante pues nunca en Nicaragua había sucedido que un presidente estuviese sentado en procesos de negociación con sociedad civil y menos ser transmitido en vivo.

### **a) Contexto de la fotografía**

La fotografía que analizamos apareció junto a una noticia publicada desde el Canal 8 propiedad de la familia Ortega y Murillo, titulada “Inicia Diálogo Nacional para la estabilidad en Nicaragua”. Esta nota incluía tres fotografías, dos del presidente en primer plano y una tercera (que es la que analizamos) donde se muestra al presidente en la toma de la palabra. La nota periodística destaca solamente las intervenciones discursivas de sacerdotes, presidente y

vicepresidenta, y omite a los demás actores. En la figura 9 se pueden apreciar los principales elementos semióticos representados en la fotografía publicada en el portal.

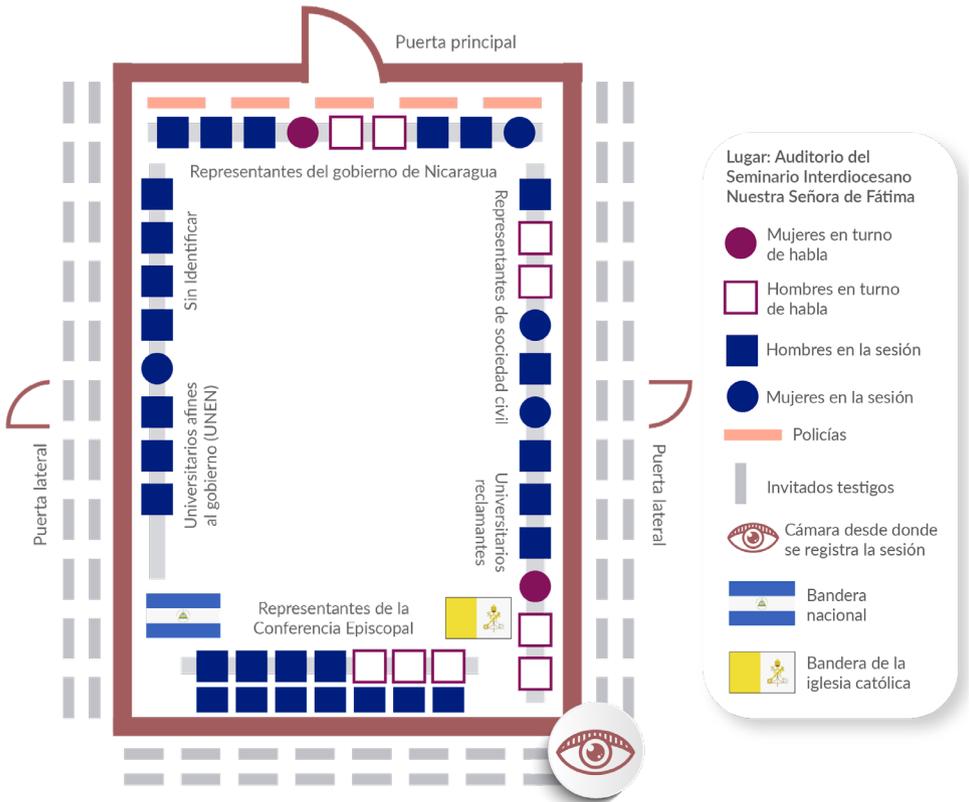


Figura 9: Recreación de la fotografía 3, panorámica de la primera sesión del Diálogo Nacional (elaboración propia).

Para Jordi Pericot (2002:35) el discurso visual es un macro acto comunicativo cuya coherencia debe buscarse en la producción comunicativa que logra quien provoca la imagen.

Nosotros nos detenemos ante esta fotografía tomada por un fotógrafo que es parte del equipo de comunicación del gobierno y reflexionamos sobre los sentidos sociales desplegados en este

discurso visual, para ello rastreamos las deixis visuales que se logran apreciar.

El primer referente es el lugar de enunciación: La Conferencia Episcopal es el mediador seleccionado por el gobierno sandinista para llevar a cabo el Diálogo Nacional. El auditorio que observamos se encuentra situado en el Seminario Interdiocesano Nuestra Señora de Fátima, propiedad de la Conferencia Episcopal. El auditorio tiene una forma rectangular, a partir de la cual se distribuye a los participantes.

## **b) Escenografía**

La disposición del auditorio cumple la función de separar a los grupos, en total en la fotografía se observan seis tipos de participantes:

- Representantes del Estado nicaragüense, incluidos el presidente y la vicepresidenta.
- Representantes de sociedad civil que confrontan al gobierno.
- Representantes de sociedad civil que apoyan al gobierno.
- Representantes de la Conferencia Episcopal.
- Invitados testigos compuesto por cuerpo diplomático con presencia en Managua.
- Medios de comunicación, oficialistas y de la Conferencia Episcopal.

*Descripción general:* La imagen fue captada desde una esquina que permite visualizar el mayor ángulo posible del auditorio, lo cual ofrece al espectador una visión amplia de la escena. La decoración del lugar es básica pero contundente: los colores azul y blanco de la bandera nacional acompañan las mesas del salón; desde el ángulo del espectador se logra ver con privilegio visual estos colores. El lugar que ocupan los sacerdotes, al ser los mediadores del evento, cumple la función de lugar presidium del evento.

*Símbolos:* el mayor símbolo presente en la escena es la bandera nacional. Para este momento la bandera (y sus colores) empezaba a ser una manifestación de protesta frente al gobierno por parte de ciudadanos y ciudadanas. Junto al espacio ocupado por los sacerdotes, además de la bandera nacional, se encuentra la de la iglesia católica.

*Disposición de los actores:* Se identifican seis grupos presentes en la imagen. En la figura 9 se puede observar que, frente a la mesa que preside, aunque con mucha distancia, se encuentran los representantes del Estado nicaragüense, encabezados por el presidente de la república y la vicepresidenta, situados a la derecha de los sacerdotes. Muy de cerca están los estudiantes universitarios, seguidos de los representantes de la sociedad civil que integran el grupo de demandantes. A la izquierda de los sacerdotes y también cerca, se encuentran universitarios que apoyan al gobierno.

*Proxemia:* El lugar de enunciación se concibe como un espacio formal. Esto implica que las distancias entre las personas están determinadas por la manera en que los organizadores han considerado necesario llevar a cabo el evento. Así, los espacios son ocupados de acuerdo con la disposición de los actores previamente descrita. Sin embargo, en la fotografía resalta como una proxemia marcada la distancia que ocupa la delegación estatal en relación con la puerta principal, que es la única habilitada para ingresar o salir del auditorio. El presidente, que se encuentra en el centro de la sección estatal, está muy cerca de cinco policías que nunca abandonaron su posición de resguardo, y muy cerca de la única puerta que indica ingreso y salida. También se encuentra a mucha distancia de los estudiantes universitarios.

La puesta en escena y sus referentes deícticos (de lugar, espacio y persona) permiten identificar las tensiones del evento. Los interlocutores principales mantienen una distancia pronunciada; el presidente y la vicepresidenta, a quienes los demandantes esperan dirigirse, se encuentran muy cerca de la puerta de ingreso/salida. Además, la presencia de los colores azul y blanco crea un escenario incómodo para los delegados del poder, ya que estos colores son

significantes de lucha y constituyen la principal marca visual del espacio. Por otra parte, la presencia de policías en el salón genera tensión entre los estudiantes universitarios, quienes denuncian a estos como parte de uno de los grupos armados responsables de los ataques.

### **Lesther: “nosotros hemos puesto a los muertos”**

La sesión del Diálogo Nacional como evento discursivo tiene una duración de una hora con veinticuatro minutos (01:24:00). Respecto al orden de los oradores, en total, 11 veces toma la palabra alguno de los sacerdotes de la Conferencia Episcopal que presidían el evento; dos veces lo hace el presidente Ortega, dos veces el universitario Lesther Alemán, una vez la universitaria Madeline Caracas, una vez el representante de la academia, Sr. Carlos Tünnermann, una vez el delegado del Movimiento Campesino Anticanal, Sr. Medardo Mairena, una vez la vicepresidenta Rosario Murillo y una vez un asesor de la presidencia, Bayardo Arce. La sociedad civil y los estudiantes afines al gobierno no toman la palabra en esta sesión.

El orador que más tiempo ocupó para su discurso fue Ortega. En su primer turno de intervención, su discurso duró 23 minutos, mientras que en el segundo turno ocupó 10 minutos. En promedio, los otros oradores (excluyendo a los sacerdotes) mantuvieron discursos de entre dos minutos y medio y tres minutos.

Al analizar el discurso del universitario Lesther Alemán y la respuesta que brinda el presidente, no sólo pretendo develar las estrategias que utilizó, sino también examinar la formulación ideológica que sustenta sus alocuciones.

Para la revisión del discurso de Lesther Alemán, seguí un esquema arbolado propuesto por Teun van Dijk (1978:158-160), quien plantea que la argumentación puede presentarse por parte del orador en diversos órdenes que no necesariamente sigue la lógica de “premisas \_\_ (argumentos)\_\_ conclusión”, sino más bien, el orador integra (o puede integrar) en su argumentación “suposiciones que confirmen y que hagan plausible (...) o de las que

se pueda deducir su aseveración”. Inicio el análisis con información sobre cada uno de estos elementos, para luego proceder con el análisis pragmático de la argumentación.

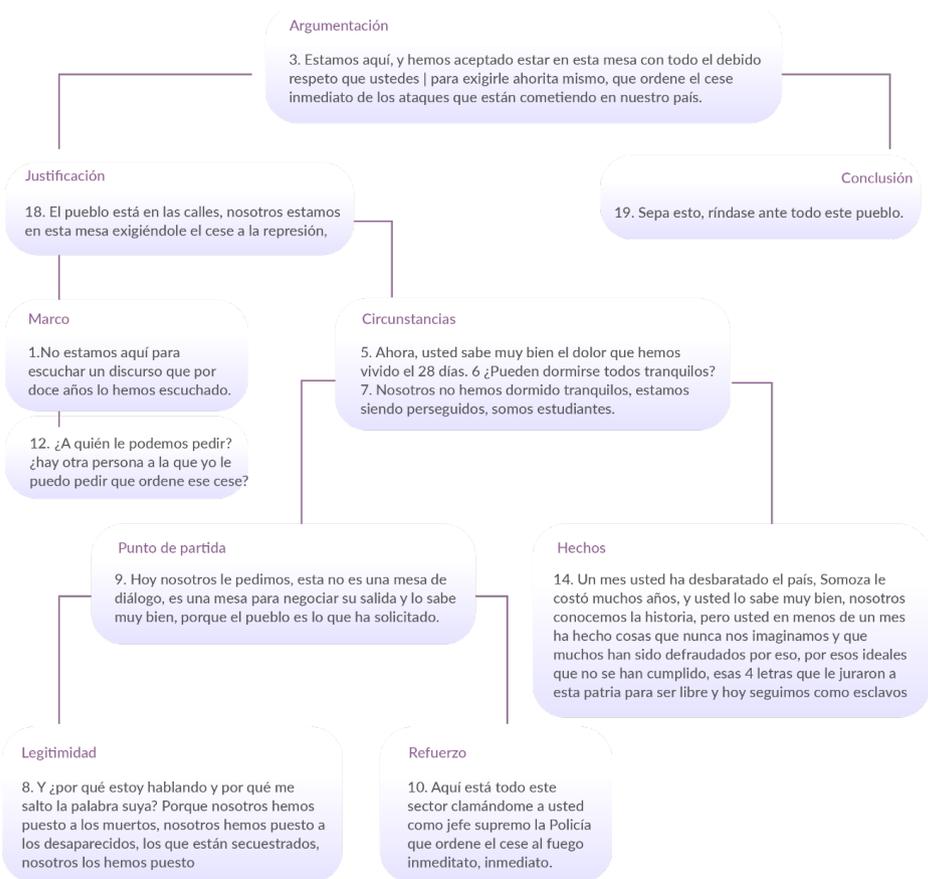
### **a) El orador y el destinatario**

El orador es un joven universitario llamado Lesther Alemán, quien para el momento de su discurso tenía 20 años y cursaba la carrera de Comunicación. En su intervención, se presenta utilizando el plural de la primera persona (“nosotros”) para exponer las ideas que demanda como colectivo de estudiantes. Sólo en dos ocasiones utiliza el “yo” para referirse a sí mismo y explicar la razón por la que se saltó el turno de habla. Estamos ante la presencia de un orador que se adjudica la representación de los estudiantes que se oponen al gobierno y que están presentes en la sesión del diálogo.

Hay dos destinatarios invocados: el primero y más nombrado es Daniel Ortega, en su condición de presidente, jefe de la Policía Nacional y miembro del FSLN. El segundo destinatario es Rosario Murillo, en su condición de vicepresidenta y madre.

### **b) El objeto construido**

El orador construye el concepto de ‘ataque’ como un objeto que designa y sobre el cual exige acciones concretas al presidente. Este ‘ataque’ es presentado como una experiencia que los presentes están viviendo en el mismo momento de la enunciación del discurso, proveniente de fuerzas que están bajo el control del presidente. Se describe este ataque mediante un conjunto de palabras asociadas que lo refuerzan, tales como: represión, asesinatos, paramilitares, turbas, cese al fuego, maltratados, dolor, presos políticos y genocidio. Siguiendo la propuesta de análisis de Van Dijk (1978: 160) sobre la esquematización arbolada y utilizando los enunciados como unidades de análisis, procederé a organizar dicha esquematización (ver figura 10) de la argumentación para, posteriormente, llevar a cabo su análisis.



**Figura 10: Esquema arbolado de la argumentación expuesta por Lester Alemán (elaboración propia).**

Lesther inicia y finaliza su discurso explicitando la petición: busca que su principal interlocutor (Daniel Ortega) se convenza de dar la orden de detener los ataques, partir del desarrollo del objeto construido elabora una secuencia de justificaciones donde destaca una serie de recursos lingüísticos para sostener la conclusión: el presidente debe rendirse ante el pueblo.

En el discurso, el orador organiza su argumentación en torno al centro deíctico: 'nosotros', 'aquí' y 'ahora'. Estos elementos son el punto de partida para argumentar su petición y para inscribir las coordenadas en las que se encuentra como orador y las de sus dos interlocutores. Émile Benveniste (1971: 163) plantea que en el acto de enunciación sólo hay tres personas: la primera es quien habla, la segunda es a quien se dirige el discurso, y la tercera es una persona ausente. Es el sujeto enunciativo del discurso quien va construyendo a los otros

La inscripción del "nosotros" como deixis de persona es utilizada por Lesther 28 veces (en pronombre o contenidos en los verbos) para dar cuenta de quién habla en nombre de quiénes. El uso al que refiere el "nosotros" es fuertemente asociado con la identidad de quiénes establecen la argumentación; sólo tres veces Lesther se refiere a sí mismo con el singular de la primera persona. Esta expresión busca que se reconozca que como individuo está hablando en nombre del colectivo de estudiantes.

Tanto en la enunciación de Lesther como de Caperucita Roja, vemos cómo el "nosotros" es usado como una marca de identidad, quienes están hablando se presentan como colectividades autorizadas bajo la voz de uno de sus miembros, no hay peticiones ni representaciones individuales, en ambos casos se trata de oradores que son mensajeros de colectividades.

El orador construye así la idea de "yo" Lesther hablando en nombre de "nosotros los estudiantes". Este "nosotros" está acompañado de la deixis de lugar "aquí" y de tiempo "ahorita mismo". Las deixis en las expresiones de negación ("No estamos aquí para escuchar un discurso que por doce años lo hemos escuchado") y de afirmación ("Estamos aquí, y hemos aceptado estar en esta mesa con todo el debido respeto que ustedes | para exigirle ahorita mismo, que ordene el cese inmediato de los ataques que están cometiendo en nuestro país".) constituyen el marco sobre el que el orador expresa la argumentación.

Con el uso de las deixis "aquí" y "ahora" el orador se sitúa en un tiempo que está sucediendo en el mismo momento de la

enunciación. Lesther sitúa la argumentación del cese al ataque como una petición que ocurre en la realidad física y concreta del acto de habla. Pero no sólo sitúa su petición, sino además pone en tensión lo que, hasta ese momento, se conocía como “Diálogo Nacional”, Lesther niega que en ese momento los estudiantes estén allí sentados en la mesa para negociar. Y ese es justamente el punto de partida: no están dialogando sino buscando que el presidente detenga los ataques que “allá” afuera de esa mesa de diálogo está sucediendo y, como petición final, la argumentación busca que el interlocutor se rinda ante el pueblo que se encuentra en las calles.

Cuando Lesther plantea como justificación de su petición el hecho de que “El pueblo está en las calles, nosotros estamos en esta mesa exigiéndole el cese a la represión”, es una construcción de que el “nosotros” que se encuentra en la mesa de diálogo (aquí) es una representación del pueblo que se encuentra en las calles (allá). Así se construye un “nosotros” amplio que trasciende al propio orador.

A través de la deixis de persona “nosotros” también se construye a un sujeto legítimo para enfatizar que la legitimidad que tiene para arrebatar el turno de habla del presidente y para solicitar el cese del ataque y, más aún, para solicitar su renuncia viene dado porque de este grupo de estudiantes provienen las víctimas directas que, en palabras de Lesther, son descritas como “Y ¿por qué estoy hablando y por qué me salto la palabra suya? Porque nosotros hemos puesto a los muertos, nosotros hemos puesto a los desaparecidos, los que están secuestrados, nosotros los hemos puesto”.

A diferencia de la validez histórica que manifestaba el discurso de Caperucita Roja que estaba vinculada a su participación directa en los eventos de la Revolución de 1979, la legitimidad reclamada por Lesther proviene de la cercanía que tiene en el presente con la muerte, el encarcelamiento y la desaparición de jóvenes estudiantes que fueron asesinados por “las fuerzas paramilitares, del [ve a sus

compañeros] paramilitar, de sus tropas, de las turbas adeptas al gobierno". A los autores de este ataque, el orador los coloca como fuerzas armadas que están bajo la tutela del presidente: "Aquí está todo este sector clamándole a usted como como jefe supremo de la Policía que ordene el cese al fuego inmediato, inmediato".

El centro deíctico que utiliza Lesther —"nosotros", "aquí", "ahora"— es un recurso que revela la urgencia de la petición. No hay otro momento, ni otro espacio, ni otros interlocutores que pudieran frenar la violencia que el orador transmite que están viviendo los estudiantes. Estos estudiantes son parte de la mesa y, al mismo tiempo, del pueblo que aún está en las calles. Para dirigirse a sus dos interlocutores, Lesther utiliza otras marcas deícticas, como la deixis de persona: presidente, vicepresidenta, madre. Estas deixis de persona se vinculan con marcas deícticas temporales que colocan a los interlocutores en un contexto temporal que antecede al evento discursivo. En el enunciado "No estamos aquí para escuchar un discurso que por doce años lo hemos escuchado. Presidente, conocemos la historia, no la queremos volver a repetir, usted sabe lo que es el pueblo, dónde radica el poder, en el pueblo" el orador utiliza la instancia discursiva para asociar en el presente a los adversarios con hechos del pasado.

La segunda deixis de persona que aparece es el uso del "usted" para referirse al presidente Daniel Ortega; el pronombre "usted" también aparece en las conjugaciones verbales. El uso del "usted" habla del reconocimiento a la autoridad que representa el presidente; sin embargo, la marca de respeto y del reconocimiento de la jerarquía es puesta en tensión en dos expresiones. La primera es cuando el orador construye un enunciado para dar cuenta del respeto que su interlocutor merece, pero el mismo orador se interrumpe a sí mismo con una pausa, la pausa nos muestra la dualidad del vínculo que vive el orador sobre el destinatario: reconoce a la autoridad pero este reconocimiento no le hace merecedor del respeto, "Estamos aquí,

y hemos aceptado estar en esta mesa con todo el debido respeto que ustedes | para exigirle ahorita mismo, que ordene el cese inmediato de los ataques que están cometiendo en nuestro país". La pausa le permite a Lesther poner en duda si merecen o no sus interlocutores el respeto de los estudiantes, con la pausa logra retomar la petición a modo de exigencia. Lesther usa el adverbio "ahora" (dos veces) y "ahorita mismo" (tres veces) para reflejar realidades distintas.

Con el uso del "ahora" Lesther marca una coordinación adversativa con el que establece una duda sobre lo antes afirmado, "Estamos aquí, y hemos aceptado estar en esta mesa con todo el debido respeto que ustedes | para exigirle ahorita mismo, que ordene el cese inmediato de los ataques que están cometiendo en nuestro país. Ahora, si aquí hubiese un ministro de gobernación se lo pediríamos a él, pero usted es el jefe supremo de la Policía Nacional y del Ejército de Nicaragua..." Lesther pone en duda si Ortega es o no la persona que puede dar la orden del cese de la violencia.

El uso del "ahorita" como diminutivo de "ahora" refleja una realidad distinta, no lo usa para dar por sentado algo o para adversar una idea, sino para demandar imperativamente que algo suceda. El uso del "ahorita" en el habla hispana es variable, casos como México o República Dominicana el uso de "ahorita" es impreciso para saber o determinar cuándo estará sucediendo la acción, pero en regiones como Centroamérica, su uso marca en un tiempo mucho más breve que "ahora". En Nicaragua el "ahorita" implica algo que recién acaba de suceder o deberá suceder cercano al instante en que se enuncia (ver figura 11).

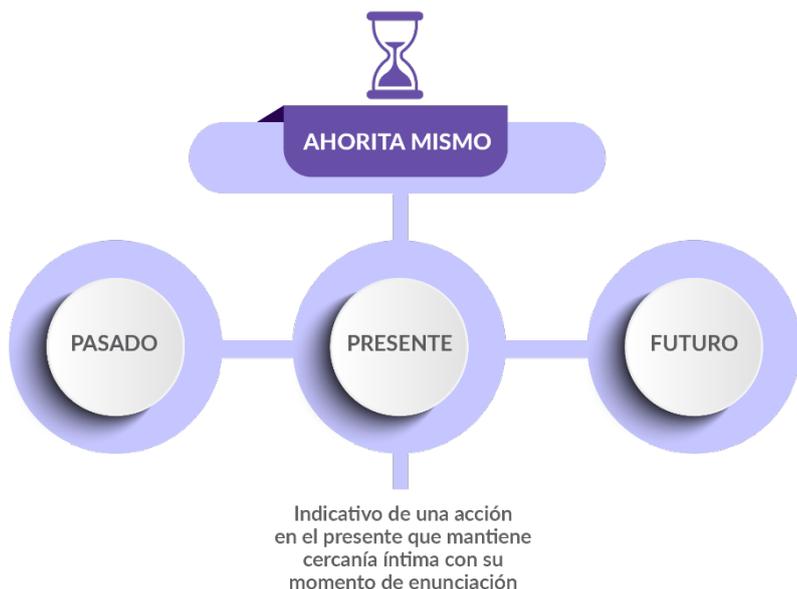


Figura 11: Uso temporal que el “ahorita” tiene para Nicaragua y que es el que se registra en el discurso de Lester Alemán (elaboración propia).

Lesther recurre tres veces al “ahorita mismo” para expresar imperativamente que su demanda debe ser resuelta en el mismo momento en que transcurre el evento discursivo del Diálogo Nacional, su uso es sinónimo de inmediato.

La segunda tensión fue cuando Lesther, a pesar de sostener el uso del “usted” (uso reconocido socialmente como el que debiera usar un estudiante para referirse a autoridades), concluyó su intervención con un acto de habla directivo hacia su interlocutor: “Sepa esto, ríndase ante todo este pueblo”. La respuesta inmediata de Daniel Ortega y Rosario Murillo fue la risa burlesca, risa que en este caso se constituye como una negación ante la petición y como una forma de deslegitimar la petición y al orador. En este momento de tensión, Lesther responde con una negación del mismo tipo producido por Caperucita, ambos desde el establecimiento de

una negación enlazan un acto de habla promisorio, una acción que prometen sucederá en el futuro.

Cuando Lesther dice: "No podemos negociar con un asesino" está planteando la negación a que el espacio constituido ahí como de diálogo lo sea, para él, no hay posibilidad de negociar sobre la restitución de la paz. Introduce inmediatamente una oración causal desde donde argumenta por qué no es posible la negociación: "porque lo que se ha cometido en este país es un genocidio" y concluye con una oración yuxtapuesta y de cierre: "Y así será calificado" que, construida desde la tercera persona, promete marcar lo que está pasando como la verdad de lo que ha acontecido en Nicaragua.

El discurso de Lesther cierra con la entonación colectiva de parte de los universitarios demandantes con la frase "Eran estudiantes, no eran delincuentes". La frase que acompañó todas las demandas de los universitarios pone en tensión una identidad, la del "delincuente", es decir, alguien capaz de cometer robos comunes, asaltos, violaciones, etc.

La demanda detrás de esta frase está vinculada con el hecho de que la postura oficial del Estado desde siempre fue atribuir que los jóvenes movilizados no eran jóvenes pacíficos sino jóvenes que delinquían. Como se verá en el capítulo siguiente, ha habido un esfuerzo a través de los discursos del Estado en construir una imagen muy particular de la persona movilizada, los atributos que el Estado le ha otorgado es el de personas que generan caos, conflictos que roban, asaltan, violan, atribuciones que son contenidas en la identidad de delincuentes.

Contrario a eso, los jóvenes en este y otros discursos han insistido en la exposición de las identidades individuales de los asesinados, por ejemplo, la identidad de "estudiante" es una identidad que acompañó toda la lucha y la movilización social, sobre esta identidad se construyó cimientos vinculados a la demanda de libertad y justicia, se llegó incluso a elaborar diversos artes que colocaban a los universitarios como motor de la lucha, oscureciendo así las otras identidades que se habían movilizado.

Judith Butler (2020b) sobre el activismo social que se enfrenta a las violencias reflexiona que debe ser acompañado de una crítica en la manera en cómo se reproduce en el lenguaje las formas del poder que oprime. Yo encuentro que no toda frase elaborada desde la resistencia es sinónimo de cambio. Para quienes ejercieron violencia sobre los manifestantes fueron construyendo criterios para elegir quién ha merecido vivir y quiénes no. Acuña la frase “eran estudiantes, no eran delincuentes” implica una suerte de borradura sobre los cientos de hombres que, pertenecientes a grupos marginalizados, son vistos como “delincuentes” fueron brutalmente atacados por las fuerzas parapoliciales, y peor aún, esta frase construye una marca identitaria para saber qué vidas son punibles (delincuentes, pandilleros, marginalizados,) y cuáles no (los estudiantes).

Los discursos que resisten al poder que ejerce violencia de Estado no necesariamente están resistiendo a las estructuras (la opresión de clase, raza o género) que sostienen al poder. Al igual que la identidad “indígena” de Monimbó —que es usada para la lucha social pero no para marcar identidades de organización comunitaria—, la identidad de “delincuente” se contrapone a la de “estudiante” como si, por oposición, quien no estudia estuviera muy cerca de ser una vida potencialmente punible. Los discursos de resistencia ante el poder no necesariamente van acompañados de procesos libertarios, algunos de estos al intentar borrar o constituirse como criterios de vida vivible se vuelven también ejercicios de violencia estructural. Butler (2020b) cuestiona la diferencia sobre las vidas *vivibles* y las *llorables*:

Sin embargo, si solo reconocemos a ciertas vidas el derecho a aspirar a una vida vivible; si solo lloramos cuando son esas las vidas que desaparecen por obra de la violencia, entonces debemos preguntarnos por qué lloramos esas vidas y otras no (página 41).

Cuando el universitario Lester se presenta como una identidad colectiva llamada “nosotros los universitarios” y que plantea ciertas

demandas aquí (en la sesión del Diálogo) recurre a conectar a los universitarios con un ente mayor llamado “pueblo” que está allá (en las calles), esto es importante para comprender que la identidad creada es parte de otras muchas identidades. Las deixis de persona (nosotros, ellos-el pueblo) y de lugar (aquí y allá) son recursos discursivos para mostrarse como parte de una colectividad mayor, el riesgo es siempre que discursos identitarios terminen borrando a otros grupos.

### **La retórica de la guerra y la paz**

El discurso de Daniel Ortega transcurre durante 23 minutos. Utiliza expresiones corporales para reafirmar algunas palabras y señalar a los actores presentes, sobre todo la expresión corporal que más usa es la de las manos para señalar. Marca entonaciones en algunas palabras vinculadas a guerra y paz para reforzar ideas en sus argumentos, para este fin también alarga algunas vocales y consonantes como las “s” en ciertas palabras: nicaragüenssss, policíasss.

Eleva el tono en palabras como: prisión, bala viva, nunca, acciones violentas, profundamente herida, trágico. En su discurso los objetos, ideas y lugares también son construidos como sujetos, particularmente la idea de Nicaragua es construida como un sujeto que sufre, que ha perdido algo y que necesita recuperarlo: “...esa Nicaragua está profundamente herida”. Con la elección de las palabras exterioriza un discurso con rasgos coloquiales, todas las palabras son de uso común, fácil de conectar con sus significados.

Las principales estrategias retóricas que utiliza son: la presentación de ciertos argumentos que concluyen con la tesis de que las movilizaciones sociales hasta ese momento son una expresión de violencia irracional; la cercanía como forma de presentarse, el eufemismo para nombrar lo que está pasando, el estigma sobre los manifestantes, la ocultación de la realidad que acontece fuera de la sesión del Diálogo Nacional y manipulación de hechos. Ni los argumentos, ni la tesis, ni los interlocutores

enunciados por el presidente hacen referencia a la petición que han hecho los estudiantes en el discurso de Lesther Alemán.

Este discurso oral no es una respuesta a la argumentación que busca su renuncia, ni es tampoco una respuesta explícita hacia los estudiantes universitarios que le han interpelado e incluso le han llegado a nombrar asesino. Ortega recurre a la oralidad para construir a un auditorio implícito, uno que construye como impersonal, se pone de pie y es en la gestualidad utilizada que podemos ver cómo va improvisando sobre el camino respuestas a las interrupciones, porque este discurso como instancia de poder también presenta constantes interrupciones por parte del auditorio. La ya conocida monologuidad del presidente queda interrumpida por las personas que están ahí presentes.

El discurso de Ortega, aunque lleno de pausas no puede ser entendido como improvisado, pues, como se analiza más adelante (ver figura 13), él despliega una tesis que finalmente debe ser leída como una solicitud: pretende convencer a sus interlocutores de la suspensión de las movilizaciones sociales, particularmente del retiro de los tranques. Se manifiesta desde la retórica, primero presenta ciertos argumentos para concluir con la tesis de que las movilizaciones sociales hasta ese momento son una expresión de violencia irracional. Para intentar convencer al auditorio en sus argumentos usa figuras retóricas como la cercanía, el eufemismo, el estigma, la ocultación y manipulación de hechos. La figura 13 sintetiza los argumentos que utiliza para construir cuatro objetos y de esa forma convencer de su tesis.

### **a) La cercanía como estrategia de ocultamiento**

El primer argumento que utiliza es presentarse como un interlocutor cercano, que sabe y que ha vivido experiencias de lucha y de resistencia, tanto así que una de las primeras oraciones presenta a su hermano Camilo Ortega, quien fue un guerrillero organizado y que muere en uno de los combates de Monimbó en 1978 "Camilo mi hermano menor ///// fue capturado herido en Monimbó // y

herido, torturado, y luego asesinado // era un muchacho, un joven universitario como ustedesss..”

Aquí hay una intertextualidad entre el discurso presentado por el grupo de monimboseños que en el discurso de abril del 2018 se han presentado como protagonistas de la insurrección de 1978, el presidente en su primer argumento construye como objeto de persuasión de que tal hecho histórico (la insurrección del 78) también le pertenece en tanto él participó, fue preso político y torturado y su hermano Camilo Ortega muere en ese evento histórico. En este argumento la muerte y el duelo se vuelven los dadores de legitimidad para ser el portador de la palabra, misma estrategia que aparece en el discurso de Caperucita Roja y de Lesther Alemán, pero en el caso del presidente, él introduce la muerte y el dolor personal como la antesala para presentar su tesis, las movilizaciones sociales pueden conducir a una guerra en el futuro de Nicaragua y por tanto se tienen que detener.

James Scott (2000:76) plantea que el discurso público de quienes ostentan el poder entre otros fines busca sostener la dominación; destaca el ocultamiento de tal dominación como una de las principales estrategias. En ese sentido, crear la apariencia de cercanía con los oprimidos, presentarse como doliente son estrategias discursivas que buscan ocultar la relación dispar de poder que hay de por medio.

El argumento de la guerra y muerte también aparece en los tiempos verbales del orador (ver figura 12). Ortega construye el presente perfecto compuesto “hemos conocido” para plantear la idea de que los dolores de la guerra que sucedieron entre 1980-1990, producto de la guerra civil del gobierno revolucionario y la contraguerrilla, son un tipo de dolor que se sostiene en el presente actual. Ésa es la fuerza del presente perfecto compuesto: sitúa una acción que si bien inicia en el pasado se sostiene en el presente.

Este es un dispositivo para reavivar memorias sociales sobre el pasado reciente. El dolor de la guerra como un recuerdo que persiste y del que Ortega se hace partícipe es una forma de legitimar una realidad enunciada. Berger y Luckmann (1968) reflexionan sobre

cómo se va construyendo la realidad y encuentran que la muerte y sus asociaciones (dolor, guerra, pérdida, etc.) son formas en cómo la personas construyen su propia legitimidad frente a lo narrado.

Ortega usa el presente perfecto compuesto para incluirse dentro de la experiencia de una colectividad que conoce de los dolores de la guerra “///// hemos conocido muy de cerca /// los dolores de la guerra /// lo doloresss / lo dolores de la violencia// lo dolores de la violencía”, la guerra es el objeto más desarrollado por el presidente y sobre el que desarrolla los tiempos del discurso; la guerra del pasado en Nicaragua, la guerra en el presente en Jerusalén y las movilizaciones sociales que las iguala a violencia irracional en Nicaragua en el futuro llevará a una guerra.



Figura 12: Uso de tiempos verbales para hablar de la guerra como experiencia conocida en el discurso de Daniel Ortega (elaboración propia).

Cuando construye el objeto guerra en el presente lo hace utilizando otra realidad que no es la enunciada por el universitario Lesther, el orador recurre a Jerusalén, hacerlo desde el presente de Nicaragua implicaría nombrar el despliegue de las armas, el número de asesinados en ese momento, el reconocimiento de responsabilidades.

Va introduciendo a la "guerra" como una experiencia de dolor que en el futuro debe evitarse. Pero esta estrategia es interrumpida cuando la feminista Azalea Solís levanta en silencio y frente al presidente un periódico local que retrata los rostros de los hasta en ese momento 59 asesinados por parapolicías y policías que están bajo el mando del presidente. Ante la interrupción el presidente responde a Azalea, pero lo hace de forma impersonal, no se dirige a ella directamente, lo hace alimentando más el argumento de la guerra en el pasado.

Azalea Solís que se encontraba en la mesa del Diálogo Nacional representando a la sociedad civil (particularmente al sector feminista) desde entonces fue perseguida y hostigada por parapolicías, hasta que en marzo del 2023 el gobierno la despojó de su ciudadanía, la obligó al destierro y le confiscó su casa, Solís se refugió en San José Costa Rica, donde se encuentra desde marzo del 2023.

## **b)La negación del adversario**

Al igual que responde de forma indirecta a Azalea, lo hace con el resto de las interrupciones en su discurso. Ortega no se dirige o no responde directamente a los interlocutores ahí presentes, se dirige a un interlocutor ausente y genérico al que nombra como "hermanos y familias nicaragüenses". Se construye al mismo tiempo como parte de éste, su auditorio es implícito. Este tipo de auditorio como proponen Ann M. Gill y Karen Whedbee (2000, 246) no está presente en el momento de la enunciación, pero sí está presente de forma simbólica en la narrativa del presidente, recurre a éste para plantear los argumentos.

Principalmente, este discurso evade las interpelaciones que Lesther y los otros oradores le hacen directamente. En la figura 13 se resume el interlocutor enunciado y el objeto que construye en la argumentación.

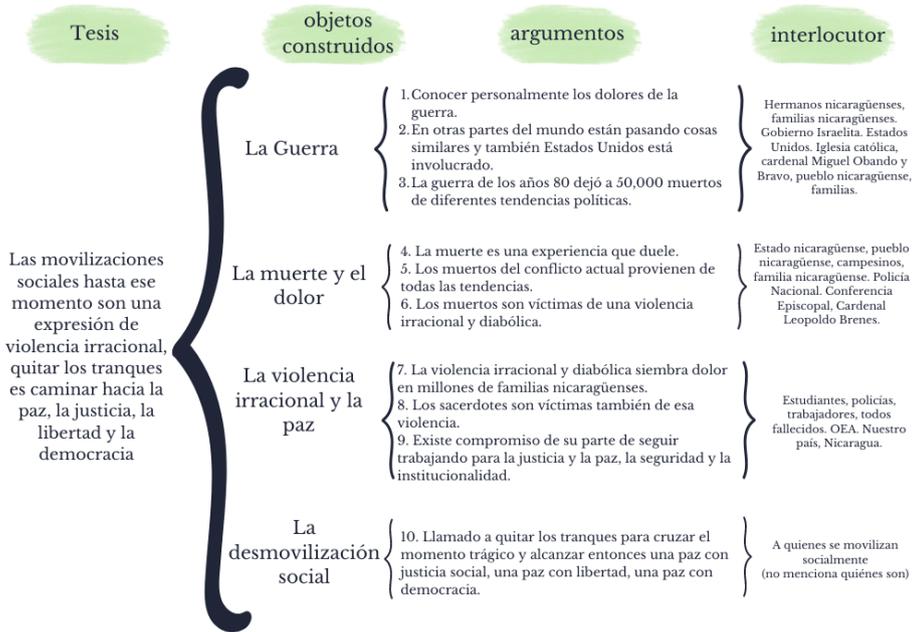


Figura 13: Tesis, objetos construidos y argumentos que usa Daniel Ortega (elaboración propia).

En una sola ocasión Daniel Ortega deja ver a un interlocutor directo, los universitarios, él se refiere a ellos tanto oral como corporalmente, pues llega a señalarlos con la mano: “Camilo mi hermano menor ///// fue capturado herido en Monimbó // y herido, torturado, y luego asesinado // era un muchacho, un joven universitario como ustedes”.

Que Daniel Ortega omita a sus adversarios ahí presentes puede entenderse como una estrategia que busca crear la ilusión de la ausencia de adversarios a su gobierno. Aunque no niega a los asesinados que han participado en las movilizaciones sociales, trata

de ocultar el impacto de esta situación destacando y repitiendo la idea de que los asesinados están en ambos bandos, y aunque se ha conocido que civiles afines al gobierno y policías murieron en el conflicto, el número es dramáticamente menor y las circunstancias de estas muertes obedecen a la logística desplegada de los mismos ataques que lideraban los grupos de policías y parapolicías.

Insistir en la idea de “la muerte en ambos bandos” es tratar de igualar las estrategias de ataque con las de la resistencia, es colocar la idea de que el despliegue de las armas estaba en ambos bandos, idea que, como se ha revisado y encontrado en toda la investigación, no es cierta. Las armas que se encontraron en toda la revisión del acervo y *corpus* datan de armas artesanales (sobre todo morteros) y de artefactos que aun sirviendo para la defensa no llegarían a matar a una persona, tal es el caso del uso de la honda<sup>41</sup> como artefacto protagonista central de la resistencia en los eventos del 2018.

También el presidente trata de negar la existencia hasta ese momento de ciudadanos capturados ilegalmente en las protestas, algunas de estas personas ya estaban en instalaciones de la Policía Nacional acusados por participar en las movilizaciones, pero también, había cientos de nicaragüenses en condición de desaparecidos porque nadie sabía dónde estaban o a dónde se los habían llevado.

Se registran varias interrupciones más a las afirmaciones de Ortega. Cuando éste pide la lista de desaparecidos y de presos, coloca a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y a la Conferencia Episcopal como los intermediarios para que los demandantes le entreguen la lista. La solicitud que hace de que se le entregue la lista es una interpelación para ahí mismo decir que tal lista no existe: “↑que nos pasen la lista, que no se utilice / que no se utilice ↓la mentira, que nos pasen la lista”.

La interrupción del discurso no sólo sucede en el momento de la enunciación, sino después. Casi al finalizar la sesión, la

---

<sup>41</sup> En el capítulo 4 se describe el uso de este artefacto llamado “Honda”

universitaria Madeline Caracas, actualmente exiliada política, tomó el micrófono y entonó uno de los discursos más emblemáticos y conmovedores de ese momento, Madeline en su turno de habla responde al presidente diciéndole "Pidieron lista de nuestros muertos y aquí se la tenemos", acto seguido Madeline lee el nombre de cada asesinado, todos los universitarios vestidos de negro se levantan y después de cada nombre gritan "presente". La toma de la palabra de la universitaria no estaba prevista, y en entrevistas que más tarde dio, declaró que la improvisación se debió a la negación de parte del presidente de reconocer la existencia de los presos, los muertos y los desaparecidos. En el video vemos como cuando Madeline toma la palabra los mismos integrantes del sector de sociedad civil demandante se sorprenden de lo que está pasando.

La cámara de televisión busca entre los universitarios a la oradora y captura muy brevemente su rostro, vemos así a una joven mujer de cabello corto, pequeña, que sostiene un celular desde donde se apoya para leer la lista, pero esta imagen es interrumpida cuando los universitarios la acuerpan para que no se logre ver a la oradora, así en el salón se escucha una voz femenina, suave que introduce a los grandes ausentes, los casi 60 muertos hasta ese momento, los asesinados a través de la voz de Madeline se presentan con nombres, apellidos, lugar de origen y adscripción universitaria. Durante los tres minutos que se enuncian a los asesinados la sala se ha conmovido y la grabación de la cámara deja ver como incluso el líder campesino llora, los universitarios también lloran mientras se va enunciando a cada persona.

El discurso de Madeline se contrapone a la retórica del presidente, la emocionalidad que ella manifiesta y que provoca en una parte del auditorio se contrapone a la ausencia de emociones que presenta Ortega y Rosario Murillo, estos últimos durante los tres minutos que habla Madeline no cambian ni siquiera su postura corporal. Así vemos cómo el llanto de los estudiantes es un tipo de discurso que transmite duelo, nombrando a los muertos y llorando por ellos los universitarios intentan oponerse a la borradura que el presidente intenta hacer.

Llevar al ámbito del lenguaje los nombres y orígenes de quienes fueron asesinados construye las condiciones para que estos cuerpos se vuelvan vidas merecedoras de duelo y es en este tipo de discursos donde se van construyendo comunidad alrededor de la exigencia de que dichas vidas, las enunciadas, sean objeto de duelo para la sociedad y para el Estado mismo.

De los casi 60 asesinados enunciados por Madeline, algunos de ellos eran jóvenes universitarios, pero no todos. El caso estudiado de Monimbó demostró que miles de los organizados en las defensas de los territorios eran hombres y mujeres que provenían de barrios periféricos de los municipios y que no tenían acceso al sistema escolar; sin embargo, ser enunciados bajo la emotividad del duelo mostrada por los universitarios construyó un imaginario de joven universitario que lucha como el estándar del joven organizado. Así, junto a otros discursos como la música, el arte, se fue construyendo un prototipo de vida que son objeto de duelo: los universitarios.

Volviendo a las estrategias discursivas del presidente, la omisión que Ortega hace sobre sus adversarios o demandantes no es lo mismo que negación. Nunca alcanza a negarlos, puesto que una vez que la sesión del diálogo termina, todas las personas del sector de demandantes que estuvieron ahí sentadas, incluso algunos sacerdotes, fueron acosadas por parapolicías y policías al punto de tener que exiliarse, ocultarse, muchos fueron presos políticos y más tarde en el 2023 fueron desterrados y retirados de su ciudadanía.

Contrario a la omisión de los adversarios que hace Ortega, éste suele construir a Estados Unidos como el enemigo externo responsable de la desestabilización que se vive en Nicaragua y otras partes del mundo, en este discurso —como en otros— en su argumentación y para hablar de la guerra en tiempo presente, asocia la participación de Estados Unidos como gobierno permisible de masacre. Sin embargo, la guerra de la que habla está sucediendo a más de 12 mil kilómetros de distancia del salón donde está sentado con la sociedad civil demandante. Él describe un hecho que sucede en Jerusalén, pero lo construye falseando información, con el uso

de las deixis como “allá” intenta transportar al auditorio hacia un lugar que no es el salón de diálogo.

Informado el auditorio que el orador hablará de un evento que no tuvo lugar en Nicaragua, describe la escena de guerra y sus consecuencias en el presente. Con el uso de deixis (“ahí y allí”) construye una escena falseada de lo que ha ocurrido en Jerusalén.

El asesinato de civiles a los que se refiere no se adjudica a su gobierno, no es su país y no es la realidad por la que se ha convocado esa sesión de Diálogo Nacional. El presidente narra que el asesinato de más de 60 palestinos sucede en el mismo espacio protocolar en que se da la inauguración de la sede de la embajada de Estados Unidos en Israel. Construye la imagen de que el gobierno israelita, los representantes de la embajada de USA en Jerusalén y los periodistas fueron testigos de la masacre. Sin embargo, el evento de la inauguración sucede a 130 km de donde sucedieron estos asesinatos.<sup>42</sup>

Falsear cierta información para construir una imagen muy particular de actores como Estados Unidos y periodistas es una de las estrategias para distanciarse de la situación que ha enunciado el universitario, pero también para tomar y marcar distancia recurre al uso de eufemismos.

### **c) El diálogo: eufemismo para esconder la violencia de Estado**

Una estrategia que el presidente utiliza es el eufemismo. El eufemismo como recurso metafórico recurre a decir algo difícil, complicado o que no es aceptado con ciertas palabras; su función es sustituir una significación. Para entender cómo se desarrollan los eufemismos se debe poner en contexto que, al momento de iniciar la primera sesión del Diálogo Nacional ya existía el registro de poco más de 60 personas que habían sido asesinadas por policías o parapolicías; en ese momento existen más de 200 tranques en

---

<sup>42</sup> [EE. UU. inaugura su embajada en Jerusalén | El Mundo | DW | 14.05.2018](#)

todo el territorio nacional, y ya varias familias están organizadas exigiendo justicias por sus muertos.

Toda la sesión del Diálogo Nacional es un acto performativo, el presidente y la vicepresidenta son quienes han elegido nombrar al evento como un “diálogo”, la sobriedad, limpieza, orden del espacio contrastan con la realidad de caos, llanto por los asesinados, las movilizaciones que persisten y los tranques instalados, son los demandantes quienes insisten en develar que lo que sucede en esa sesión no es un diálogo.

Detrás de la idea de “diálogo” el presidente recurre a la construcción de los objetos “guerra y paz”, estos dos elementos le sirven para ocultar los señalamientos que le están haciendo, en la primera parte del discurso (como se analizó antes) desarrolla la tragedia que implica vivir en una situación de guerra, en la segunda parte del discurso el presidente Ortega desarrolla la importancia de alcanzar la paz y la necesidad de recuperarla.

La dualidad que vemos en la instancia discursiva es un gran ocultamiento de lo que está pasando en el país, las movilizaciones sociales son vistas y nombradas como el presidente como la frontera entre la paz y la guerra, no quitar los tranques coloca a quienes se movilizan como autores o protagonistas de una futura guerra, quitar los tranques, lograr la desmovilización social significa 10 “(...) instalar las bases de la paz en nuestro país / una paz con justicia/ una paz con libertad / una paz con democracia (...).

El gran eufemismo que presenciamos en este discurso versa precisamente en la forma de usos de las palabras, el “diálogo” que mostró el presidente y la vicepresidenta resultó en la cacería de todos los opositores ahí presentes. Después de esa sesión se desplegaron cientos de masacres en todo el territorio del país, las víctimas llegaron a contarse en más de 360 personas entre ellas: hombres, mujeres, niñas, niños, adolescentes; campesinos, universitarios, trabajadores, policías, empresarios, jóvenes de barrios sin afiliación académica o laboral.

El presidente Ortega nunca dio la orden de cese al fuego y los tranques nunca fueron retirados voluntariamente por los líderes

sociales; el “diálogo y la paz” que el Estado ofreció se transformó en un despliegue militar donde policías y parapolicías en todo el territorio del país dispararon a todo aquel o aquella que estuviera movilizado. Surge así un episodio que es nombrado Operación Limpieza. En el siguiente capítulo del libro se analiza una de los ataques de esta operación paramilitar.



### La Operación Limpieza y las memorias del futuro

La tercera joya semiótica es la fotografía tomada por el fotoperiodista Carlos Herrera cuando la señora Susana López estaba al frente del entierro de su hijo Gerald Vásquez, Gerald fue asesinado en uno de los ataques de la Operación Limpieza (Ver fotografía 7).

Carlos Herrera con su cámara estuvo registrando varios de los ataques de la Operación Limpieza, en su página web dedicada a presentar un recorrido sobre la crisis en Nicaragua se puede encontrar una sección titulada "El dolor de las víctimas"<sup>43</sup>. En este portafolio, Herrera reúne 23 fotos que destacan distintos momentos íntimos de los funerales de quienes fueron asesinados. La colección de Herrera puede ser consultada en el siguiente QR.



La Operación Limpieza como experiencia de violencia de Estado estuvo compuesta por una serie de ataques perpetrados en zonas urbanas y rurales del país que dejó un total de 360 personas asesinadas. Inició en la segunda quincena de junio y finalizó en la tercera semana de julio (ver figura 17). Los primeros ataques registrados fueron contra los barrios de Managua conocidos como "barrios orientales", que habían mantenido una organización para impedir el ingreso de los policías y parapolicías, pero se intensificó en

---

<sup>43</sup> Las fotografías del fotoperiodista Carlos Herrera pueden ser consultadas en <https://www.carlosherrerag.com/el-dolor-de-las-victimas>

las tres primeras semanas de julio al mando del comisionado Ramón Avellán.

Uno de esos ataques fue realizado hacia universitarios que habían tomado las instalaciones de la Universidad Autónoma de Nicaragua, Managua (UNAN, Managua). Este ataque es conocido como “El ataque a la iglesia Divina Misericordia”, sucedido el 13 de julio del 2018 con los estudiantes que se encontraban en la UNAN y que, al ser atacados, buscaron refugio en una iglesia cercana, la Divina Misericordia en la ciudad de Managua.

El ataque de paramilitares y policías a más de 200 jóvenes que estaban en la UNAN inició el 13 de julio del 2018 a la 1:00 pm, finalizó a las 6 de la mañana del día siguiente, murieron dos jóvenes; Gerald Vásquez y Francisco Flores, ambos alcanzados por las balas de los francotiradores.<sup>44</sup>



Fotografía 7: Susana López en el entierro de su hijo Gerald Vásquez, autor Carlos Herrera

<sup>44</sup>Informes sobre el ataque a la Divina Misericordia pueden ser consultados en:  
<https://www.cenidh.org/recursos/92/>  
<https://nicaragualucha.org/>  
<https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ohchr-report-2018>

Gerald de 20 años, estudiante de esta universidad participó en la toma del edificio el 7 de mayo, hijo mayor de Susana López y Yader Vásquez, era bailarín de música folclórica desde los cinco años. Según testimonios públicos de su madre y padre, planeaba en el segundo semestre del 2018 reincorporarse a su tercer año de la carrera universitaria.

A los jóvenes (universitarios y no universitarios) que tomaron diversas universidades públicas se les conoció como “los atrincherados”. La toma de las universidades fue una extensión urbana de la estrategia de los tranques. Tomarse los edificios de las universidades era una expresión de resistencia que procuraba restituir el derecho a la autonomía universitaria. El ataque duró 17 horas y Gerald fue asesinado justo al final. Una vez que sus padres lograron recuperar su cuerpo, organizaron un sepelio que fue transmitido en vivo por distintos medios de comunicación<sup>45</sup>. La investigación se centra en una fotografía de este sepelio y entiende la foto como un discurso productor de sentidos.

Se analizan además cuatro discursos (ver figura 14), la joya semiótica es la fotografía de Susana López, madre de Gerald Vásquez uno de los dos jóvenes asesinados. La analizo en conjunto con otros tres discursos clave: la alocución de Rosario Murillo emitida el 13 de julio, mismo día en que inició el ataque a los universitarios; el discurso de Daniel Ortega la misma tarde del 13 de julio, emitido desde la estación de policía de Masaya, y finalmente un clip multimodal realizado por la Asociación Madres de Abril (AMA) sobre las memorias sociales construidas sobre Gerald Vásquez.

---

<sup>45</sup> Algunas notas periodísticas nacionales e internacionales sobre el funeral de Gerald Vasques pueden ser consultados en:

<https://www.univision.com/noticias/america-latina/entierran-al-estudiante-que-murio-por-un-disparo-en-la-cabeza-en-una-iglesia-de-nicaragua-video>

<https://www.eleconomistaamerica.com/sociedad-eAm/noticias/9277312/07/18/Entierran-a-un-estudiante-nicaraguense-muerto-en-un-asalto-a-una-universidad-en-Managua.html>

[https://www.youtube.com/watch?v=CxGSuR884Dk&ab\\_channel=100NOTICIASNICARAGUA](https://www.youtube.com/watch?v=CxGSuR884Dk&ab_channel=100NOTICIASNICARAGUA)

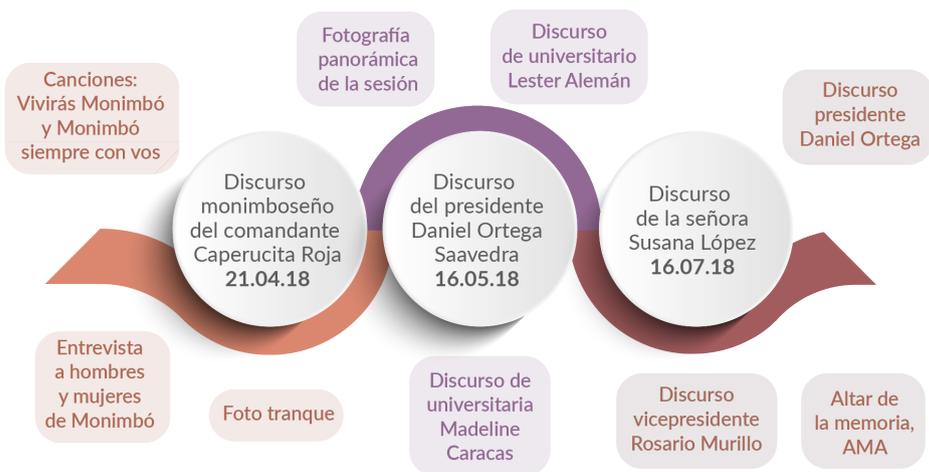


Figura 14: Discursos analizados sobre el ataque a la iglesia Divina Misericordia (elaboración propia).

La fotografía del entierro de Gerald está directamente vinculada con otros discursos que se generaron, una hora antes del ataque a la Divina Misericordia —donde murió Gerald— la vicepresidenta Rosario Murillo brindó una locución al mediodía del 13 de julio, transmitido por canales de televisión, aquí Murillo se refirió al conflicto, mismo día por la tarde y paralelo al ataque, el presidente Daniel Ortega y la vicepresidenta se trasladaron a Monimbó, Masaya, para celebrar el acto político que conmemora el Repliegue táctico a Masaya se retoman ambos discursos para comprender lo que pasó en este ataque.

Finalmente, se analizó el clip multimodal que preparó la asociación de madres, quienes sistematizaron en distintos formatos discursivos la historia y semblanza de los asesinados. Así surgieron los Altares de la Memoria los cuales fueron concebidos por Emilia Yang, directora del Museo de AMA, como: "Los Altares de la Memoria, son una sección de videos que pusimos en la exhibición donde familiares hablaban de sus propias ideas/conceptos/demandas sobre los términos justicia y memoria" (Comunicación personal con

Emilia Yang, 1 de septiembre 2021). Del total de 70 altares, se ha seleccionado el número 53, que correspondió a la reflexión sobre justicia y memoria que hace la familia de Gerald Vásquez. El video, que es una producción enteramente multimodal, tiene una duración de 1 minuto con 10 segundos. Exploramos los discursos para entender los sentidos sociales en disputa sobre la paz y la justicia, y sobre cuáles son las manifestaciones de poder y resistencia que estos discursos presentan.

### **El ataque a la Divina Misericordia**

La ciudadanía que participó en las movilizaciones bautizó a las masacres que se desplegaron después del 16 de mayo como Operación Limpieza, lo que sucedió en las múltiples masacres se vuelve un largo episodio de dolor que aparecieron en todas las entrevistas que hice. Cuando las personas me contaban sobre este momento, el silencio, las pausas y las lágrimas eran formas de narrar lo inenarrable, el diálogo había fracasado en su intento de frenar la violencia, los tranques no fueron retirados y se recibió la orden presidencial de retirarlos al costo que sea.

La idea de “limpieza” como eufemismo para retratar el retiro obligado de todos los tranques provino de una orden dada por el presidente de “limpiar todos los tranques<sup>46</sup>” que se traduce a retirarlos, eliminarlos, limpiar los escombros con máquinas de construcción.



Cuando entrevisté a los monimboseños hombres me narraron las formas en cómo tuvieron que escapar arrastrándose por la laguna, el miedo a morir que experimentaron y también que para ellos la Operación Limpieza la vivían como una cacería humana que el Estado desplegó.

---

<sup>46</sup> Enlace de video del comisionado Ramón Avellán manifestando la orden de “limpiar todos los tranques” <https://www.youtube.com/watch?v=5M0tEDkvDFY>

"... ¿qué necesidad tenían de cazarnos?, sólo llevamos hondas [...] me cuestioné varias cosas, el sentido de lo comunitario, el sentido de lo humano...nos estaban cazando (...)".

Entrevista realizada en el 2021 con Nansome, joven doctor monimboseño.

Los resultados fatales de estos ataques impulsaron la creación de una de las organizaciones de familiares de víctimas que más lidera procesos que demandan justicia; la Asociación Madres de Abril (AMA).

A través de la fotografía, los discursos de Rosario Murillo, de Daniel Ortega y un clip multimodal producido por la Asociación Madres de Abril se reflexiona específicamente sobre las formas en cómo el Estado justificó los asesinatos intentando despojar no sólo de la naturaleza ciudadana de las personas sino incluso de su condición humana, así mismo se reflexiona cómo las madres y demás familiares en resistencia han enfrentado la violencia de Estado.

En un primer momento nos detenemos a entender el espacio clave donde se desplegó la violencia: los tranques, en un segundo momento analizo el "Ataque a la Divina Misericordia" y cómo el mismo día del ataque tanto Rosario Murillo como Daniel Ortega justificaron la cacería, finalmente reflexiono sobre los discursos contruidos por familiares de las víctimas fatales a manera de respuesta hacia el Estado.

En la investigación se entiende a los tranques como un discurso multimodal desde donde se habla de resistencias y de violencias. En la etnografía digital encontré un valioso archivo realizado por un usuario anónimo que señalaba los lugares donde se instalaron los tranques de la carretera Panamericana, como una estrategia de presión hacia el gobierno para que dejara el poder y cesara los ataques.

Este registro anónimo circuló en *Google Maps*; originalmente era un archivo KMZ<sup>47</sup> que logré resguardar. Ahí aparecen marcados los 200 tranques que se organizaron desde abril hasta julio del

---

<sup>47</sup> Un archivo KMZ es un fichero comprimido que contiene información visible y articulada en *Google Maps* o *Google Earth*.

2018. El archivo fue borrado de la *web* en el 2021, año en que se intensificó la búsqueda y captura de los opositores que se pronunciaban a través de medios sociodigitales. En el momento del registro del acervo pude hacer una copia en formato PDF que me permitió conservar parcialmente la información (ver figura 15). El símbolo rojo marca la ubicación de los tranques registrados como permanentes, es decir tranques que estaban 24 horas al día 7 días a la semana; el símbolo amarillo marca los tranques con horarios escalonados de funcionamiento. Es preciso comentar que el mapa sólo señala los tranques que se encontraban en las carreteras, y no los miles más que fueron instalados en comunidades o barrios para impedir el ingreso de policías, parapolicías y militares, de los cuales no fue posible conseguir información georreferencial.



Figura 15: Registro anónimo de tranques instalados entre abril y julio del 2018.

Los tranques variaron en función de los grupos sociales que los instalaban, hubieron tranques organizados en barrios, como los de la comunidad de Monimbó, que tenían dinámicas y características urbanas, también hubo tranques en zonas rurales, organizados principalmente por hombres y mujeres campesinas y en Managua y algunas otras ciudades, estudiantes universitarios y jóvenes de barrios tomaron universidades y, en su interior, construyeron tranques universitarios.

Los tranques fueron captados por la lente de varias y varios fotoperiodistas, por ejemplo, la obra de Javier Bauluz,<sup>48</sup> que captó muchos de los acontecimientos de Managua y Masaya o el registro de Carlos Herrera<sup>49</sup> quien creó una página web para registrar y compartir las fotografías y testimonios urbanos de tranques, movilizaciones y funerales. El comunicador Oscar Acuña<sup>50</sup> fotografió sobre todo la resistencia urbana desde uno de los lugares que recibió más ataques, el municipio de Dolores, en el departamento de Carazo.

En muchos casos la población hizo sus propios registros. Así, tanto jóvenes universitarios como población rural fotografiaban sus tranques con teléfonos celulares, y luego circulaban las imágenes en redes sociodigitales, sin que se pudiera saber quién era él o la autora. En el siguiente apartado presento una mirada a la construcción semiótica de algunas fotografías de tranques urbanos, universitarios y rurales.

### a) Los tranques urbanos

La fotografía 4 muestra uno de los tranques del municipio de Dolores con sus protagonistas. En ella observamos a nueve

---

<sup>48</sup> [BARRICADA: La rebelión de los nietos del sandinismo | Noticias Univision América Latina | Univision](#)

<sup>49</sup> [Masaya, corazón de la resistencia. Crisis en Nicaragua. - Carlos Herrera \(carlosherrerag.com\)](#)

<sup>50</sup> [Protestas 2018 / | Flickr](#)

hombres, todos con el rostro cubierto. Los objetos que portan se vuelven protagonistas de las fotos: cuatro morteros, al menos dos aerosoles con los que han grafitado el tranque, binoculares y un casco semienterrado donde está escrita la frase "Daniel 2016", en alusión a la última vez que Daniel Ortega se había presentado en elecciones nacionales.

El centro de la foto está ocupado por un joven que observa con los binoculares directamente al fotógrafo Acuña, lo que nos hace pensar que el fotógrafo es bien recibido entre el grupo. Su pierna derecha posa sobre el casco semienterrado. Arriba de su cabeza hay una bandera nacional azul y blanco. Justo sobre el joven del centro se presentan los morteros. Es una foto que remite a la unidad y victoria frente al adversario. El fondo de la foto es muy polémico: un tranque construido con adoquines, cuya forma es la de un tejido parecido al que vemos en los tranques de Monimbó, misma forma de tejer el adoquín empleada en las barricadas de los años 70 cuando la resistencia social se organizaba frente a los ataques de los miembros de la Guardia Nacional de la familia Somoza.

Estamos ante un icono de resistencia popular pero también de memoria social. En lugares como Monimbó, Masaya o municipios del departamento de Carazo, donde ha existido resistencia popular frente a expresiones abusivas del Estado, los tranques nos hablan de una sociedad que ha transmitido la forma como se organiza la resistencia popular, una memoria transgeneracional que ha fluido.

En la fotografía 4, observamos un mensaje que emana de la fuerza expresiva de los hombres, evidenciada en la forma en que colocan sus piernas y brazos, así como en la disposición de los morteros y binoculares. Sin embargo, lo más destacado de la imagen es el destinatario del mensaje: Daniel Ortega. Hay un emisor, un mensaje transmitido y un destinatario construido con elementos semióticos: hombres nicaragüenses que, organizados y unidos en resistencia frente a la violencia, buscan resistir a las fuerzas del Estado lideradas por Daniel Ortega. Los tranques, como instancias discursivas, fueron poderosas expresiones para mostrar

la organización comunitaria y la logística de hombres y mujeres, evidenciando cómo ambos asumieron la lucha: poniendo el cuerpo en primera línea.



Fotografía 4: Jóvenes de Carazo en la organización y defensa de uno de los tranques. Autor Oscar Acuña.

Los tranques no sólo fueron parte de una estrategia comunitaria para resistir y defenderse; también deben ser reflexionados como espacios donde los cuerpos —mayoritariamente masculinos— fueron expuestos en la defensa del barrio o la comunidad. Aunque en la etnografía digital que realicé los cuerpos de las mujeres no aparecen retratados tan frecuentemente como los de los hombres, en todas las entrevistas se destaca su papel fundamental como parte de las redes de cuidados que hacen posible que los hombres resistan en esos puestos. Además, en entrevistas con ellas encontré que sí estaban presentes en los tranques urbanos o en las universidades.

Algunas mujeres se convirtieron en figuras importantes, como la joven conocida como Comandante Masha de Jinotepe, Carazo; si bien no fue una líder de tranques, adquirió el nombre de “Comandante”. En la fotografía 5, tomada por Óscar Acuña, se

transmite una fuerza que convoca a la lucha; esta imagen se viralizó y se consideró un ícono de la lucha social. En ella, la Comandante Masha porta la bandera nacional a manera de capa; en su mano derecha sostiene un mortero y con la izquierda sujeta la mascarilla que cubre su rostro. Al fondo de la imagen, hay al menos 11 hombres que también tienen los rostros cubiertos.



*Fotografía 5: Comandante Masha, autor Oscar Acuña.*

En los tranques estuvieron adultos, jóvenes, adolescentes, mujeres, hombres y personas de la disidencia sexogenérica. Una

manifestación de la comunidad LGBTI fue viralizada en medios sociodigitales desde Masaya. La organización social de Masaya logró que los policías se quedaran dentro de sus instalaciones, y cada noche a cien metros de la estación de la Policía transmitieron comunicados orales dirigidos al Comisionado, personaje reconocido como el gran autor de los ataques y masacres en Masaya y luego líder de la Operación Limpieza a nivel nacional. Los comunicados eran enviados al comisionado Ramón Avellán a medianoche. Las primeras ediciones se grabaron en vivo y se transmitían en redes sociodigitales. La población civil con acceso a redes de internet esperaba este momento para escuchar lo que Masaya estaba opinando y exigiendo.

En el acervo sistematicé 60 comunicados orales dirigidos al Comisionado Avellán por parte de la población de Masaya, los primeros fueron grabados en vivo mientras se transmitían muy cerca de la estación policial. A partir de los ataques hacia Masaya el 13 de julio del 2018 los comunicados fueron grabados desde lugares más seguros y ya desde la clandestinidad.

El comunicado número 7<sup>51</sup> tuvo como vocera a una persona que representaba las demandas de la comunidad LGBTI. Hay un sinnúmero de discursos que registran la participación de mujeres, personas trans, lesbianas, bisexuales, gay. También encuentro que los discursos que provienen de la resistencia social han intentado construir un sujeto joven, universitario, hombre como el principal actor de las movilizaciones. Como se verá más adelante, la construcción social de las mujeres en la lucha fue asociada a espacios más formales e institucionales, y poco a poco se ha intentado borrarlas de las trincheras de lucha. Uno de los espacios donde las mujeres jóvenes se auto organizaron para demandar su participa-



---

<sup>51</sup> <https://youtu.be/iOVSvCZIHho>

ción y denunciar abusos fue en las tomas de recintos universitarios o tranques universitarios.

## **b) Tranques universitarios**

Se construyeron tranques en las universidades. Al ser muy grandes estos centros académicos, los jóvenes (universitarios y no universitarios) tuvieron que crear tranques a lo interno para protegerse del posible ingreso de fuerzas policiales y parapoliciales. Conversé con Claudia Tijerino quien registró en video y desde adentro uno de los lugares más emblemáticos para los universitarios, los tranques al interior de la Universidad Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua), la universidad pública más grande del país.

Tijerino convirtió los videos que tomó en fotogramas y los almacenó en su sitio web<sup>52</sup>. El registro de Claudia se da poco antes del ataque que recibieron jóvenes que estaban dentro de la UNAN, ella presenta los fotogramas así:

Dentro de la UNAN Managua la mayoría eran estudiantes, pero también había sociedad civil. El viernes 13 de julio del 2018, fue atacada por paramilitares del gobierno Ortega Murillo. Lograron refugiarse en la Iglesia Divina Misericordia con periodistas y sacerdotes y resistieron a más de 12 horas de ataque con armas de guerra. Estaban heridos y desarmados. Dos de ellos no lo lograron. Alrededor de 16 de ellos fueron heridos de gravedad y lograron trasladarlos a hospitales, pero hoy se desconoce el paradero de muchos de estos, pues se conoce que fueron secuestrados de los mismos hospitales.

Retomo uno de los fotogramas de Tijerino (ver fotograma 2) que retrata a un joven que se resguarda tras un tranque al interior de la universidad. El joven observa agudamente hacia afuera, en su mano izquierda sostiene un mortero. El joven está encorvado y se observa su rostro cubierto por una mascarilla.

---

<sup>52</sup> [UNAN-MGA en resistencia | Flickr](#)



Fotograma 2: Joven resguardado detrás de un tranque al interior de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN, Managua).  
Autora: Claudia Tijerino.

En las entrevistas, hombres y mujeres me contaron que los tranques fueron espacios de socialización de memorias, de sueños, de aspiraciones, grandes espacios de diálogo. Sin embargo, también fueron espacios donde se reafirmaban roles de género; algunos incluso llegaron a atentar contra la seguridad e integridad de las mujeres que estaban en la lucha. Las mujeres me contaban que, mientras luchaban unidas con hombres (adultos y jóvenes), tenían que lidiar al mismo tiempo con expresiones patriarcales que vivían en los espacios.

Una de las jóvenes que se encontraban en el recinto universitario de la UNAN me contó ampliamente las formas en que se manifestaba el machismo entre sus compañeros:

(...) algunas compañeras mías me exteriorizaron cosas que no me sorprendieron que eran, por ejemplo, intentos de abuso sexual dentro de los recintos, también habían muchachos que eran muy agresivos,

muy violentos y que cuando vos estás en una trincherera lo más similar a lo que vos estás viviendo en abril de la UNAN y otros espacios atrincherados eran las guerrillas y pues ellos se sentían guerrilleros, entonces ellos agarraban mucho de esos discursos de guerrilleros y las violencias que los acompañaban para hacer amenazas directas (...) Entrevista, Bruja Mística (seudónimo), feminista y ciberactivista.

La experiencia narrada por Bruja Mística explica por qué muchas mujeres que inicialmente estaban en grupos mixtos se separaron para formar sus propias colectividades feministas y desde ahí denunciar abusos de todo tipo ejercidos por parte de hombres que, al igual que ellas, luchaban por la democracia y justicia. Colectivas como Las Subversivas, Volcánicas, Las Malcriadas o GAF,<sup>53</sup> por ejemplo, aglutinaron a centenares de mujeres e hicieron posible publicar denuncias contra hombres. Llegaron incluso a utilizar la expresión “lo azul y blanco no te quita lo machista”, frase que si se busca en Twitter arroja muchas de estas denuncias.

Las grandes demandas de la movilización de abril, que se presentaban como “la nueva Nicaragua”, no incluyeron una reflexión crítica sobre el papel de las mujeres en los grupos de movilizadas (Díaz Reyes, 2021). Por el contrario, se afianzó el estigma hacia las mujeres que ya eran activistas o que, en el camino, se convirtieron en defensoras.

“(…) yo me cuestioné cuando decidí adentrarme a esta lucha cívica de abril fue de que si yo iba a estar solamente por una justicia transicional o quería también una justicia transicional más inclusiva hacia las mujeres era justicia ¿para quienes? entonces eso me hizo a mí ser catalogada como divisionista como que estaba agarrando el feminismo para mis intereses políticos que no sé a qué intereses

---

<sup>53</sup> Colectiva Las Subversivas: <https://www.facebook.com/lasubversivas>  
Colectiva Volcánicas: <https://www.facebook.com/colectivavolcanicas>  
Colectiva Las Malcriadas: [https://www.facebook.com/lasmalcriadasni?locale=ms\\_MY](https://www.facebook.com/lasmalcriadasni?locale=ms_MY)  
Colectiva GAF: [https://www.facebook.com/profile.php?id=100064867057342&locale=ms\\_MY](https://www.facebook.com/profile.php?id=100064867057342&locale=ms_MY)

se refieren, pero demás espacios donde yo estaba eso pasó, si eso pasó en espacios organizados a lo privado en las redes fue increíble, muchas personas apoyaba lo que yo mencionaba”.

Entrevista, Bruja Mística (seudónimo), feminista y ciberactivista.

No encontré registros que indiquen si la experiencia en algunos tranques universitarios se repetía en los tranques urbanos. Al preguntar explícitamente en Monimbó, las mujeres respondían que habían estado, sobre todo, en lugares de logística. Esto me lleva a cuestionar si la presencia física de las mujeres en primera línea representa una especie de desafío a la masculinidad. Sin embargo, la investigación tiene la limitación de no haber podido profundizar en este hallazgo. En cuanto a las mujeres en tranques rurales, hay aún menos información disponible.

### **c) Tranques rurales**

Muchos de los tranques instalados en zonas rurales presentaron un registro fotográfico distinto, menos sistematizado. Al realizar la etnografía digital, me encontré con que era muy difícil ubicar registros de estos tranques. De hecho, los pocos que logré sistematizar fueron recopilados gracias a la colaboración de personas que participaban en espacios de estudio colectivo (sesiones en línea a través de la plataforma de videoconferencias Jitsi), en los que me inscribí como parte de la etnografía digital. Los participantes se mantenían en condición de anonimato porque eran exiliados del país y utilizaban seudónimos para participar.

En ese espacio de estudio, me colaboraron con fotografías de tranques rurales que habían descargado de redes sociodigitales, pero de cuyo origen y autoría habían perdido el rastro. Cuando obtuve este material fotográfico, conversé con ciudadanos que vivían en el territorio señalado, y ellos confirmaron que esos tranques efectivamente se habían llevado a cabo en ese lugar, aunque desconocían quién era el autor o la autora de las fotografías.

En la fotografía 6, observamos un tipo de registro menos sistematizado que el de los tranques urbanos. La forma en que organizaron este tranque es distinta, ya que las calles o caminos de algunas comunidades rurales no tienen adoquines, que es el principal material utilizado en las defensas urbanas. Aunque en la imagen se aprecian objetos compartidos por los tranques urbanos, como la bandera, el mortero y los hombres con los rostros cubiertos, hay elementos significativos que la hacen diferente. Por ejemplo, al observar la fotografía 6 en su conjunto, vemos que los hombres portan botas de hule y que los materiales usados para construir el tranque no son adoquines ni tienen la forma de tejido. Los campesinos de esta comunidad han utilizado los materiales disponibles para lograr su objetivo: llantas, palos, tubos y plástico. En el centro de esta construcción se encuentra la bandera nacional, que se erige como el principal signo en disputa.

Esta fotografía fue tomada en la comunidad El Naranjo, localizada entre Siuna y Waslala, en la Región Autónoma de la Costa Caribe Norte. Fernanda Soto, en su tesis doctoral, realizó un trabajo etnográfico para dialogar con campesinos y campesinas sobre sus memorias sociales. Soto encontró que, aunque en la década de 1980 la mayoría de la población apoyaba a los grupos contrarrevolucionarios, también existió un respaldo al proyecto revolucionario (Soto Joya, 2009). Esta región fue protagonista de la guerra entre revolucionarios y contrarrevolucionarios y, junto a otras regiones rurales, es de donde proviene una parte importante del Movimiento Campesino Anticanal.

Después de la participación de Medardo Mairena, líder campesino, en la primera sesión del Diálogo Nacional, él y otros fueron ferozmente cazados en los tranques. Las historias de persecución durante la Operación Limpieza retratan las crueldades de cómo operaron los policías y parapolicías en estas zonas. Muchos campesinos buscaron exilio en Costa Rica, enfrentando la condena de ser considerados presos políticos. Fueron desterrados, retirados de su ciudadanía y se les confiscó sus bienes.



Fotografía 6: Tranque en la comunidad El Naranjo, entre los municipios de Siuna y Waslala en la Región Autónoma de la Costa Caribe Norte)  
Autor/autora: desconocida.

La existencia de los tranques representó la estrategia colectivizada más contundente para obligar al gobierno a sentarse a dialogar. Cada tranque contaba con su propio grupo que lideraba la logística, los tiempos y las formas de organización. Las personas que se unieron a los tranques eran civiles que, al observar los ataques provenientes del gobierno y sus aliados, decidieron sumarse de distintas maneras. Según me comentaron en las entrevistas, las personas que estaban en los tranques podrían ser:

“(…) un hombre que trabajaba en un mercado, una mujer que trabajaba en un tramo en el mercado, una mujer que venía a vender cajetas, un hombre que venía de trabajar de la construcción de Managua se quedó en esos tranques (...)”.

Entrevista Ñiorongue (seudónimo), monimboseño, 29 años.

Como se ha señalado en el capítulo anterior, a la demanda de detener los ataques, el gobierno respondió solicitando en el Diálogo

Nacional el cese de las movilizaciones y el desmantelamiento de los tranques. Ante la negativa de desmovilizarse, el gobierno reforzó la orden de ataque y permitió que jefes policiales coordinaran la logística de las fuerzas desplegadas, que incluían a policías y parapolicías, para eliminar los tranques a costa de la vida de cientos de nicaragüenses. Esto generó en esos espacios de resistencia múltiples manifestaciones de violencia de Estado. Organismos de derechos humanos coinciden en señalar los derechos que fueron violentados sistemáticamente por distintas instituciones del Estado nicaragüense; entre estas violaciones se encuentran:

-Se violentó el derecho a la vida y a la integridad personal

- La privación arbitraria de la vida y/o afectación a la integridad personal
- Privación de la vida y/o afectaciones a la integridad personal por medio de armas letales
- Uso de armas letales contra niños y adolescentes
- La privación arbitraria de la vida y/o afectación a la integridad personal por parte de terceros.

-Se violentó el derecho a la salud y atención médica

- Irregularidades y denegación de atención médica
- Obstaculización a la labor de personal humanitario
- Afectación a la salud mental bienestar emocional
- Impactos en otros derechos sociales.

-Se violentó el derecho a la libertad e integridad personal en el contexto de detenciones

- Uso excesivo de la fuerza y detenciones arbitrarias
- Malos tratos
- Incomunicación y falta de control judicial.
- Se violentó el derecho a la verdad y acceso a la justicia.

-Se violentó el derecho a la libertad de expresión

- Control político e injerencia indebida en medios de comunicación

- Bloqueo de señales e interrupciones de transmisiones
- Violencia y ataque contra periodistas y medios de comunicación
- Derecho de libre circulación y residencia y la prohibición del desplazamiento arbitrario.

Los grupos estatales o parapoliciales que destacaron como responsables de las agresiones fueron identificados como la policía y grupos parapoliciales, alcaldías, grupos de choque, ministerios de salud a través de la orden a hospitales de negar asistencia médica a heridos en el marco de las protestas, ministerio de educación, sistema judicial, ente que regula las telecomunicaciones, despachos del poder ejecutivo.

La población que participaba de las marchas denominó Operación Limpieza a la desinstalación de los más de 200 tranques en todo el país; el nombre resulta porque en un discurso el Comisionado Ramón Avellán, jefe de la policía en Masaya, planteó que:

“(...) la orden de nuestro presidente y nuestra vicepresidenta de ir limpiando estos tranques a nivel nacional, y esa petición de la población de Monimbó, que es nuestro Monimbó, sigue siendo nuestro, y nuestra Masaya vamos a cumplirla al costo que sea”<sup>54</sup>

Esa limpieza de tranques estaba referida a la estrategia militar que policías y parapolicías usaron para recuperar aquellos espacios públicos que habían sido ocupados por población civil. Los tranques fueron desmontados con fuerza militar. El informe de la ONU<sup>55</sup> sobre la violencia de Estado en Nicaragua presentó que el desmantelamiento de los tranques se dio en los departamentos de: Boaco, Carazo, Granada, Jinotepe, Masatepe, Diriá, Diriomo, La

---

<sup>54</sup> La entrevista del comisionado Avellán fue parte de una noticia periodística del medio de comunicación Artículo 66, en el siguiente enlace se puede ver la nota periodística: [Watch | Facebook](#)

<sup>55</sup> El informe de la ONU sobre Nicaragua puede ser consultado en: <https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ohchr-report-2018>

Trinidad, León, Chinandega, El Crucero, Managua, Masaya, Matagalpa, Jinotega, Sébaco, Juigalpa, la Región Autónoma de la Costa Caribe Sur (RACCS), Rivas, San Pedro Lóvago, en Chontales, y en Muelle de los Bueyes, en el Caribe Sur y Morrito en Río San Juan y en las universidades que se encontraban tomadas por universitarios: UNAN y UPOLI.

Hice una gráfica (ver figura 16) utilizando el mapa de Nicaragua como referencia para entender visualmente en qué lugares se realizó esta jornada de violencia. Si se observan juntas las figuras 15 y 16 vemos cómo los lugares coinciden. El ataque, al igual que la movilización, fue simultáneo.



Figura 16: Registro de lugares donde se desarrolló la Operación Limpieza (elaboración propia).

Es muy complejo entender la violencia desplegada por el Estado ya que no sólo provino de las estructuras oficiales del Estado (Judicial, Electoral, Legislativo, Ejecutivo), sino que también fue perpetrada por civiles afines al partido, quienes se unieron a las tropas paramilitares para frenar lo que consideraban un intento de golpe de Estado. Lo que es concluyente es que durante el periodo de la Operación Limpieza se registró la mayor cantidad de asesinatos: más de 300 personas fallecieron, más de 2,000 fueron arrestadas como presos políticos y miles buscaron el exilio tratando de preservar su vida.

Las estrategias de organización social para resistir maduraron rápidamente cuando se instalaron redes de casas de seguridad que funcionaron para proteger a los civiles que estaban siendo perseguidos y perseguidas. Los civiles que se unieron a los grupos paramilitares provenían de los barrios y de las comunidades, y fueron justamente los vínculos cercanos que tenían en el barrio y/o comunidad entre civiles que se movilizaban y paramilitares lo que hizo que la estrategia de represión se intensificara. Pienso que las condiciones de apoyo de parte de la policía y de civiles permitió que este poder se manifestara en forma totalitaria. Como dice Hannah Arendt (2018:67), "Incluso el gobernante totalitario, cuyo principal instrumento es la tortura, necesita una base de poder: la policía secreta y su red de informantes".

Cuando entrevisté a los y las expresas políticas, dentro de las experiencias de captura o de estar inscritos en la lista de buscados, aparecían vecinos o conocidos que eran parte de la comunidad o barrio:

"(...) levantaron listas y a mi mamá varias veces le dijeron que a nosotros nos andaban en una lista, porque yo cuando salía a las manifestaciones o cuando mis hermanos salían, salíamos con la bandera, cuando había alguna actividad autoconvocada, cacerolazo, yo participaba, yo soy del barrio Santa Rosa, que queda cerca, son de los barrios orientales de Managua, que siempre han sido reconocidos como barrios históricos de lucha y resistencia y ahí la gente tenían

todas sus barricadas, sus tranques y también estaba cerca la UPOLI, entonces era más fácil salir a la esquina y participar y como a nosotros nos conocía la gente por eso, empezaron a levantar listas y a nosotros nos andaban ahí”.

Entrevista realizada en el 2021 con Gabi (seudónimo), Contador, integrante de grupos LGBTI y expreso político.

Las capturas y la condición de presos políticos fueron una de las expresiones más generalizadas de la violencia de Estado. Los episodios de búsqueda y captura a nivel barrial generaron un éxodo masivo de nicaragüenses hacia Costa Rica. Lo que Gabi ha compartido se reflejó en muchas de las entrevistas, donde el exilio ha producido un dolor profundo de destierro. Además, existe el sufrimiento que conlleva la ruptura de la sociedad, ya que son los mismos vecinos quienes elaboran las listas y denuncian a los movilizados.

La violencia generada desde el Estado trajo como consecuencia directa una violencia social entre vecinos muy particular, aquella que rompió y descompuso el tejido social barrial o comunitario, el trauma social entendido como lo reflexiona Francisco Ortega (2008) como la “dimensión colectiva de vivencias particularmente amenazantes, intensas y desconcertantes” aparece en todos los testimonios de quienes vivieron la violencia de Estado. Hubo nuevos duelos y se revivieron otros que parecían ya superados. Pensar en la violencia de Estado no se puede separar de las consecuencias que generó en la vida cotidiana; Francisco Ortega reflexiona al respecto:

“Lo que surge en la degradación de la violencia extrema es un entorno cuya estructura resulta similar a la paranoia: el rumor, entendido este como la otra cara del silencio de la víctima, se anticipa a los hechos y produce libretos en que las comunidades se hallan amenazadas por otros cuya subjetividad ha sido evacuada de antemano; el miedo al Otro se transforma en el otro aterrador (LW 134). El escepticismo se impone como una modalidad de ser: “si la manera de estar” con otros fue brutalmente herida, entonces el pasado entra en el presente... como conocimiento envenenado” (AW, 221). (Ortega, 2008: 26).

La violencia genera cambios sobre cómo el otro es percibido y nombrado, también como sugiere Francisco Ortega cuando la forma de estar con el otro es herida, las memorias sobre el pasado reciente resurgen desde polaridades. Es sobre el duelo y el trauma colectivo que se debe poner atención para pensar en el tejido que hay que reconstruir.

La etnografía que realicé entre diciembre del 2019 y marzo del 2020, con los primeros exiliados y exiliadas que llegaron a Ciudad de México durante el año 2018, me permitió comprender los múltiples duelos que generó la violencia en quienes se vieron obligados a salir del país para preservar la vida. Cuando las entrevistas iniciaban, lo primero que indicaban, sin que fuese una pregunta, era el día exacto en que entraron a territorio mexicano. Para estos nicaragüenses, abril dejó de ser un mes y lo resignificaron como un evento doloroso. Se sentían sumergidos, lo narraban en tiempo presente. Uno de sus principales desafíos era continuar con aspectos cotidianos de la vida y reconocer que la experiencia del 2018 ya había pasado.

"Estamos en enero 2020 y aún seguimos en abril 2018, el tiempo en Nicaragua para mí sigue siendo... no ha pasado, no se ha cambiado de página, y, bueno...ahhhh (lamento)".

Entrevista Lobo 2, Ciudad de México, 2020.

Lo cierto es que, aunque muchos nicaragüenses venían observando y/o denunciando las arbitrariedades del gobierno de Daniel Ortega, la dimensión de la masacre no fue imaginada, nunca se esperó un ataque armado desproporcionado, de ahí que no sólo fuese el impacto emocional de la matanza sino de lo inesperado. Más aún si tomamos en cuenta que el organismo que perpetró la masacre por mucho tiempo fue reconocido como una institución que lideró una revolución, el FSLN. Por un lado, los refugiados con edades entre los 40 y 45 años se planteaban que aun y con todos los errores o crímenes del FSLN, no se esperaba que actuaran de forma tan brutal. Por otro lado, los refugiados más jóvenes plantean que,

antes de abril, no participaban del diálogo político, pero la masacre perpetrada indudablemente les invocó para defender su vida y la de sus amigos.

En ambas generaciones, salir de Nicaragua era cuestión de vida o muerte, se ven obligados a salir por ser perseguidos y denunciados por vecinos, conocidos, policías ante las estructuras municipales del gobierno de Daniel Ortega y Rosario Murillo. En las entrevistas las y los exiliados destacaron que la decisión de salir de Nicaragua no surgió de ellos, sino de la presión amorosa de sus familias quienes describieron que “los sentaron” y les pidieron que salieran del país porque estaban en la mira del gobierno.

“...llegué a mi casa y hablé con mi abuelita que era la que estaba en ese momento cuando llegué, hablé con mi abuelita y mi abuelita me dijo “pues honestamente hija sí es eso, salte”, me dijo “salte (de la universidad) porque no te vas a arriesgar a muchas cosas, cuando no estás cómoda dentro de ese sitio (la universidad)”, entonces me dijo “mejor salte, porque no vas a arriesgar tu vida por estudiar”.

Entrevista Kathe (seudónimo), exiliada en Ciudad de México, 2020.

Cuando los exiliados tomaron la decisión de salir, lo hicieron como consecuencia de la ferocidad del despliegue de la Operación Limpieza. Las redes comunitarias afines al gobierno, los policías y parapolicías generaron experiencias de horror en los cuerpos de los que se habían movilizado socialmente y de quienes seguían demandando justicia. Salir para preservar la vida tenía tanto sentido y justificación en un país que durante las movilizaciones había reflexionado sobre la urgencia de preservar la vida.

La frase colectivizada “Patria libre para vivir” fue el estandarte que resumía que las vidas dejarían de ser el canje para lograr la salida de los gobernantes, aprendizaje que maduró rápidamente en contraste con la frase guerrillera de los años 80 “Patria libre o morir” que reivindicaba la muerte como valor cívico.

Exiliarse para preservar la vida tiene otras consecuencias, la vida de las y los exiliados ha tenido un antes y un después de la

violencia de Estado, en las entrevistas me contaban que estaban bien cuando vivían en Nicaragua; pese a las dificultades políticas, la vida transcurría de forma agradable en relación con sus proyectos de vida.

“...tengo 20 años y soy de Chinandega, estudiaba diseño gráfico en la UCA<sup>56</sup>. Quedé en tercer año, pero había adelantado un buen par de clases, yo ya estaba adelanta unos dos cuatrimestres respecto a mis compañeros”. Esmeralda, exiliada en CDMX.

“Puedo decir que no vengo de una familia ostentosa, o sea las pocas cosas que tenemos en la casa ha sido por el trabajo de mi papá y mamá y por mi trabajo también, porque yo empecé a trabajar a los 21 a trabajar yo me terminé de pagar la universidad porque mi papá quedó desempleado. Y puse un negocio...este...eso es otra cosa de lo que más me duele de abril... también porque básicamente perdí un negocio, y, hoy lo veo y ya el negocio siguió funcionando en lo que fue en el 2019 pero ya este año (2020) debido a la situación económica, o sea, ¡qué sé yo! facturábamos 200 servicios al mes, o sea, lo que va en enero (2020) solo vamos a facturar un servicio...es duro, muy difícil”. Geo, exiliado en CDMX.

“Yo trabajaba como ingeniero en sistema, tenía mi negocio era proveedor independiente de servicios técnico Apple en Nicaragua. Digamos que estaba bien en ese sentido”. Bayardo, exiliado en CDMX.

“(Cuando llegó abril) estaba en mi propia burbuja intentaba salir adelante como individuo, no, no, no vi que me afectara o que me perjudicara o que me beneficiara el Gobierno en ningún momento. Empecé a trabajar en esta productora que es la que ya te conté. Con que empecé visitar mucho el país, empecé a enamorarme más de Nicaragua y en esa productora y ganaba bien. Y me contrataban por proyectos entonces me salía mucho mejor porque trabajaba ciertos

---

<sup>56</sup> Universidad Centroamericana, Managua

días y tenía dinero para el mes para pagarme mi universidad y para vivir". Lobo 2, exiliado en CDMX.

Entrevistas a exiliados realizadas entre diciembre 2019 y marzo del 2020, Ciudad de México.

Para los expresos políticos, los que participaron de tranques, los que se movilizaron, y los que están en el exilio, el duelo se convierte en una experiencia común y multifacética. Han logrado aglutinar estas vivencias y referirse a ellas como el "duelo de país", reflejando un impacto profundo provocado por lo nuevo y abrupto de la situación, así como por la violencia extrema que los sorprendió.

Veena Das (1995) habla de acontecimiento crítico (*critical event*), para designar aquellos eventos que instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación:

Estos acontecimientos presentan dinámicas que rebasan los criterios de previsión de la comunidad e incluso, como es el caso de los ejemplos mencionados, interrogan ya no solo la viabilidad de la comunidad, sino la vida misma: los eventos surgen indudablemente del día a día, "pero el mundo tal y como era conocido en el día a día es arrasado". (Das, 1995: 5-6).

Los que han participado de esta investigación etnográfica sienten que un duelo fuerte se debe a aquellos proyectos de vida que se vieron abruptamente interrumpidos, ninguno de ellos pensaba en migrar como una decisión de vida, no concebían instalarse en otra ciudad porque tenían una vida, proyectos, redes de familia y amigos en Nicaragua, pero es justamente su participación en diferentes acciones de resistencia pacífica la que los colocó en la mira de la policía, los parapolicías o agentes del gobierno en el barrio.

Durante este periodo las fuerzas armadas del Estado actuaron con extrema violencia contra la población civil. La logística de la Operación Limpieza incluía la participación mayoritaria de hombres civiles armados, algunos de estos vinculados a estructuras barriales, y otros a las estructuras que se conocen como sandinistas históricos

o militantes históricos del sandinismo (hombres que participaron de la gesta revolucionaria del 79 y que aún están integrados a las filas del partido). Los civiles armados trabajaron coordinados con agentes de la policía, ambos grupos con armas de alto calibre como AK-47, fusiles de francotirador Dragunov, ametralladoras PKM, lanzacohetes RPG-7 y granadas de fragmentación, eran trasladados de un lugar a otro a través de camionetas de la marca Toyota modelo Hilux. A esta logística de hombres encapuchados, armados y trasladados para atacar de un lugar a otro en camionetas se les conoció como “caravanas de la muerte”. Son los parapolicías (conocidos popularmente como paramilitares) y los policías los responsables de operar la estrategia de máxima represión, el Centro Nicaragüense de Derechos humanos (CENIDH)<sup>57</sup> los describió así:

Estos grupos con características militares en técnica y armamento demostró la letalidad de la estructura represiva del régimen. Se constituyeron en el brazo armado que ejecutó los actos de terror: asesinatos, heridos, secuestros, desapariciones, detenciones arbitrarias masivas, ataques armados en contra de manifestantes, intimidación y amenaza contra médicos y clínicas independientes que ofrecían asistencia médica a los manifestantes, incendios y saqueos contra negocios y casas particulares, infundiendo temor en la población con la finalidad de controlar y someter una vez más al pueblo a sus voluntades (...). CENIDH; 2020: 19.

El ataque a la iglesia La Divina Misericordia inició al medio día del 13 de julio, cuando los y las jóvenes atrincherados en la Universidad Nacional Autónoma (UNAN-Managua) se vieron acorralados por fuerzas policiales y parapoliciales. En los testimonios se logra entender que por cercanía se refugiaron en esta iglesia buscando protección. Los sacerdotes responsables del templo abrieron las puertas para hacer del espacio religioso un refugio, y además

---

<sup>57</sup>El informe del CENIDH puede ser consultado en <https://www.cenidh.org/recursos/92/>

colaboraron con la logística de traslado de más de 100 estudiantes, entre ellos estaba Gerald Vásquez, quien ya tenía varias semanas de estar dentro de la universidad. Gerald fue asesinado justo al final del ataque, así me lo cuenta una de las sobrevivientes que decidió usar como seudónimo “Luna”.

“[...] y luego a las 6 de la mañana murió Gerald Vásquez, conocido como el Chino...yo recuerdo que me avisaron como a las 5:40 que le habían “dado” yo recuerdo verlo ahí luchando por respirar y todo ese desmadre recuerdo haber visto un reloj que daba las 6:10 am y yo dije murió a las 6:10 pero no sé si en el acta de defunción les dieron otra hora no se si sus padres tienen otra hora registrada como oficial” (Comunicación personal con Luna).

El ataque inició justo cuando terminaba el discurso de Rosario Murillo. Poco tiempo después, la vicepresidenta Rosario Murillo y el presidente Daniel Ortega se trasladaron a la ciudad de Masaya, donde desde 1980 se había celebrado el histórico evento “Repliegue táctico hacia Masaya”, en el 2018 para poder realizar la celebración del repliegue e ingresar a Masaya, la Policía Nacional y los parapolicías tuvieron que atacar Monimbó y sus tranques.

Dos días después del asesinato de Gerald, su madre convierte el funeral en una movilización social de reclamo por la justicia. El discurso de esta madre ha sido analizado como una expresión de parresía, como lo reflexiona Foucault (Foucault, 2017) y Butler (Butler, 2020), entendiendo este discurso como aquel que surge bajo la necesidad imperante de decir aquello que se considera como la verdad frente a una institución o sujeto de autoridad aun poniendo en riesgo su propia vida.

Observar el antes y el después de lo que pasó en La Divina Misericordia nos puede permitir entender cómo los sentidos sociales desplegados sobre violencia, resistencia y justicia disputan una realidad en el momento en que se emite (el presente de la enunciación), pero más que en el presente, el sentido de la disputa versa sobre la necesidad de establecer una perdurabilidad de la palabra en el futuro. La figura 17 resume la sucesión de los eventos.

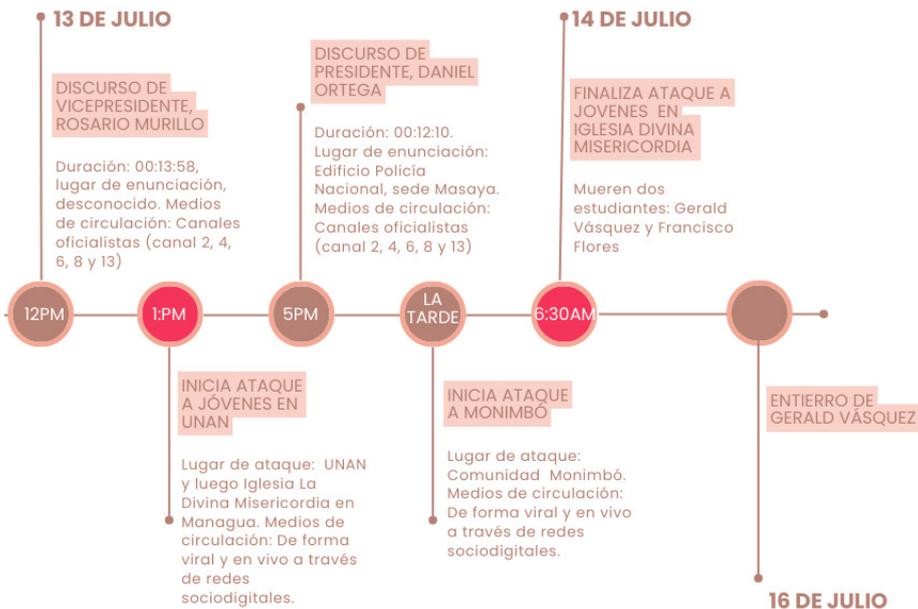


Figura 17: Línea del tiempo de la jornada de violencia conocida como "Ataque a la Divina Misericordia" (elaboración propia).

## El discurso del Estado: construcción emocional sobre la violencia y la paz

### a) Rosario Murillo: Del mundo de las emociones al mundo normativo

Analizamos el discurso emitido por la vicepresidenta de Nicaragua, Rosario Murillo el día 13 de julio, una vez transcrito el discurso, a través de la pragmática (Van Dijk, 1980) guiamos su análisis con las siguientes preguntas: ¿De qué habla Rosario Murillo? ¿Cómo se autoconstruye y cómo construye a los otros?

En un primer nivel de análisis sobre los temas construidos en el discurso, encontramos después de una exploración de las composiciones proposicionales y desde el uso de los "pero", que Rosario Murillo armoniza en la instancia discursiva dos mundos. Por una parte, apela al mundo subjetivo y por el otro al mundo de lo

normativo; observemos cómo los actos de habla que se establecen transitan entre ambos mundos: “aquí estamos | tristes y adoloridos↑ | pero vamos en victorias como cristianos | como hijos de Dios | con fe↑ en la vida | con fe↑ en las familias y en el pueblo nicaragüense”

Detengámonos un momento en la proposición “*aquí estamos / tristes y adoloridos*” y leámosla como un acto de habla, podemos tener dos observaciones; por una parte, la acción realizada es la de un acto de habla expresivo, expresa un estado emocional, la tristeza y el dolor se plantean como una forma de estar en el mundo, y al mismo tiempo es un acto de habla constatativo. Rosario lo formula dando cuenta de que de esa forma se encuentran, y aquí entra la segunda observación; la autora del discurso utiliza dos veces el plural de la primer persona —estamos/vamos—, el “aquí estamos”, contiene la deixis de lugar “aquí”, con este recurso ella construye una imagen mental de que aquí con ella significa, “aquí nosotros” que bien podría equivaler a “los que estamos aquí, estamos tristes y con dolor”, estamos ante la voz de una persona que habla por y en nombre de lo que está sintiendo un colectivo.

En este sentido, Rosario Murillo está anclándose desde el inicio del discurso a un primer mundo: el mundo subjetivo, el de los sentimientos y las emociones y no es menor que ella elija iniciar así la locución, si al analizar lo que sigue del discurso vemos cómo el recurso de apelar a estados emocionales se acompaña de altos volúmenes (↑) de su voz justamente cuando enuncia la última parte de un estado emocional “aquí estamos | tristes y adoloridos↑”, de forma constante en el discurso Rosario apela a las emociones como recurso para conectar con sus interlocutores (la construcción de los interlocutores se abordará más adelante), el estado subjetivo de Rosario se presenta desde la alteración emocional, su tono de voz y sus frecuentes subidas y bajadas de volúmenes y el uso recurrente de intensificadores en el uso de algunas palabras nos muestran que la oradora intenta comunicar que transita con facilidad entre la ira, el miedo y el asco.

El segundo mundo al que apela Murillo es el mundo de lo normativo, ella blinda su discurso desde construcciones religiosas,

que al ser costumbre arraigada en la práctica de la religión en la sociedad nicaragüense (particularmente la católica y más recientemente la cristiana evangélica), estas son llevadas como recurso discursivo para blindar y bloquear toda posibilidad de argumentación: “ aquí estamos | tristes y adoloridos† | pero vamos en victorias como cristianos | como hijos de Dios | con fe† en la vida | con fe† en las familias y en el pueblo nicaragüense

La segunda parte de la idea (recordemos que la frontera usada es el “pero”) “vamos en victorias como cristianos | como hijos de Dios | con fe† en la vida | con fe† en las familias y en el pueblo nicaragüense” encontramos que el uso del “como” en su función de adverbio relativo juega el papel de subordinar lo que sigue de la oración, Murillo hace uso de este recurso lingüístico para introducir el mundo de lo normativo, empieza a partir de aquí a construir en su condición de creadora del discurso, una serie de enunciaciones que condicionan la forma de estar en el mundo en el modo religioso: cristiano, Dios, fe. En su discurso va dando pautas que marcan las fronteras sobre lo que es y cómo debe comportarse una persona cristiana. Ahora bien, esta persona, la persona del discurso está moldeada por las formas discursivas de construir a los unos y a los otros.

Rosario con su acción comunicativa logra armonizar ambos mundos (el subjetivo y normativo). Con su selección léxica ofrece un “algo”, los matices usados en la fuerza locutiva buscan motivar la aceptación de tal oferta, construye así—diría Habermas (1987)— un vínculo racionalmente motivado. Esto sucede porque Rosario apela a un uso del lenguaje que es compartido por una parte de la sociedad nicaragüense. El discurso de Rosario Murillo, de forma coherente y sistemática, construye desde estos dos mundos sentidos sociales sobre a) nosotros, b) los otros y c) la paz.

La acción discursiva de Rosario Murillo está principalmente enfocada en la construcción del “nosotros”. Esto es posible de observar cuando en la revisión léxica encontramos que de un total de 1,533 palabras que componen su intervención, 88 veces hace referencia al plural de la primera persona, es la construcción léxica

más usada (seguido de la paz), construir las acciones o actos de habla desde el plural de la primera persona es su principal recurso para construir identidades enfrentadas, a la constatación “aquí estamos nosotros” por oposición sigue la pregunta ¿Dónde están los otros? Apela a la identidad mediada por el mundo de las emociones y las normas religiosas para construir las fronteras sobre qué es ser un nosotros y que determina ser los otros. De ahí que, para entender cómo desde el Estado se van tejiendo discursos sobre lo que pasó, es importante detenernos y mirar cómo se autoconstruye la vocería oficial del Estado nicaragüense y cómo construye a los adversarios.

El discurso de Rosario Murillo se centra principalmente en describir al “nosotros”; sin embargo, ella misma sabe que el “nosotros” no puede existir sin un “los otros”, y necesariamente debe no sólo nombrarlos sino construir las fronteras identitarias. Como plantea Mijaíl Bajtín (2015), el lenguaje es justo ese territorio compartido por el yo y el otro (un yo y otro que también deben pensarse como plurales; nosotros y los otros), y es en este territorio o espacio de disputa donde el concepto de identidad que construye Murillo procura construir sentidos marcados por la frontera de lo que implica estar de un lado o del otro. Para Murillo esto parece ser el corazón del discurso ¿quiénes están aquí y quiénes están allá? Los que están aquí se convierten en una unidad identitaria con algunas características que le demarcan; los que están allá se construyen como los adversarios, que tienen a su vez sus propias características.

En este discurso el concepto de identidad cobra así el sentido de agencia y política, la política entendida como la significación del signifiante “identidad-somos”, es decir, aquello que dota de sentido y la agencia entendida como el éxito o no de la fuerza locutiva que pretende lograr Murillo. Stuart Hall (2003) encuentra que la identificación identitaria como construcción es un proceso nunca terminado: siempre está “en proceso”, no está determinado, en el sentido de que siempre es posible “ganarlo” o “perderlo”, sostenerlo o abandonarlo, entendemos así que la pretensión de Murillo justamente es disputar las condiciones de creación de una

identidad muy específica dentro de un momento de alta tensión política en el país.

La estrategia discursiva de Rosario Murillo es construir fronteras, para lo cual recurre a la reiteración. La línea de la frontera queda establecida por dónde está Dios, la Patria y la Familia. Es un los Otros (una otredad en mayúscula), seres o entes superiores que logran —desde el discurso de Rosario— quedarse de un lado de la frontera; en este caso, Dios, la Patria y la Familia están del lado del “nosotros”.

Murillo de forma reiterativa con el uso del plural de la primera personal, en las flexiones verbales, en los pronombres o en los adjetivos posesivos se autoconstruye desde la identidad del “nosotros”, desde esta acción discursiva le construye al “nosotros” una pertenencia o vinculación afectiva con Dios, la Patria, y la Familia; en línea señala 6 “...de todas las familias de nuestro pueblo”; en línea 21 volvemos encontrar esta acción “tenemos además un pueblo indiiignado↑”; en línea 49 “...sabemos que Dios ha ungido nuestra cabeza con aceite...”, la Paz es la cualidad identitaria que Murillo vincula muy cerca de la Patria, la Familia y Dios.

Al adversario, Murillo lo construye muy poco, pero de forma muy contundente, en el discurso nunca se refiere de forma directa a quiénes son, pero encontramos que los nombra desde el plural de la tercera personal “ellos” y para caracterizar al adversario le adjudica desde el mundo emocional y normativo algunas cualidades que son opuestas a la forma en cómo se ha autoconstruido previamente; al amor se le opone el odio, a la paz se le opone el crimen, a la justicia se le opone el salvajismo, a la concordia se le opone la discordia, para Murillo el adversario es el poseedor de las emociones y valores negativos:

Murillo construye interlocutores, a los que pareciera dirigir el discurso, uno que es el principal porque lo coloca como la segunda prioridad discursiva (después del nosotros y muy cerca de éste) es el “compañeros, compañeras”, recurre seis veces a ellos y ellas para luego brindarles actos de habla constatativos.

Desde el inicio del discurso Murillo está transmitiendo un mensaje “la oscurana es más oscura | pero porque viene el día dicen” en la metáfora “la oscurana” Rosario parece describir el momento que vive Nicaragua y constata que después de ese momento oscuro “viene el día” con la elección de las palabras Murillo está describiendo que el resultado de la estrategia militar que el gobierno ha decidido implementar será la luz del día. Nuevamente recurre a las oposiciones para nombrar el mundo: oscurana, día.

Esta forma de construir a los interlocutores es tan cercana a la construcción del hablante que podríamos entenderla como lo plantea Salgado (2003) como un hablante ampliado posible de observar cuando el hablante construye acciones compartidas que los vinculan, esto pareciera ser una de las estrategias discursivas de Murillo cuando se refiere a la Policía Nacional “↑↑el orgullo que sienten nuestra policía nacional”; la Policía es un interlocutor pero al mismo tiempo es parte del “nosotros” o cuando dice “que nuestros compañeros tengan la certeza que no vamos ni un paso atrás...estamos defendiendo esa paz que hemos venido ganando”, el interlocutor “compañeros” pasa a ser parte de la acción de defensa de la paz.

Cuando Murillo comunica hacia estos interlocutores lo hace dándoles cuenta del estado de algunas cosas. En el ejemplo anterior vemos cómo las oraciones que le siguen al interlocutor son reflejos de cómo ella expresa y explica una realidad, esta es la cualidad de los actos de habla constatativos; en la línea 7 Murillo les dice que después de un estado de oscuridad llega el día; en la línea 18, hasta predice un estado emocional del interlocutor (en este ejemplo, el interlocutor son los miembros de la Policía Nacional); en la línea 23, Murillo explica una acción que realiza el “nosotros” y finalmente; en la línea 70, podemos observar cómo ella se dirige a interlocutores que están vivos y los que ya murieron.

El discurso entendido como una instancia de poder, desde donde se nombra y se construyen realidades y actores no debe desvincularse del contexto de su producción; las estrategias discursivas de Rosario Murillo que antes hemos develado deben

ser puestas en el mismo reflector del contexto que lo motiva. Dicho contexto versa sobre el asesinato por parte de varias estructuras del Estado de al menos 360 nicaragüenses al 13 de julio, fecha en que se emite el discurso de Murillo.

Murillo elabora en un discurso donde se emociona, pone énfasis y reitera aquellas emociones que le son útiles para construir imágenes (fronteras) mentales sobre qué significa el “nosotros” y qué significa “los otros”, esta segunda estrategia busca a través de oposición (oscuridad/día; amor/odio; paz/crímenes) solidificar a uno de los grupos y eliminar a los otros.

La identidad de hombres de paz *versus* los hombres salvajes y criminales le permite a ella tomar distancia de los asesinados, y de hecho, cuando plantea que son los policías (sus policías) los poseedores del amor y el orgullo de cuidar, lo que construye es una distancia ética moral respecto a lo contrario, es decir, quien ama no puede ser quien odia, quien cuida no puede ser quien asesina, de esta forma ella niega la responsabilidad que tienen los policías en los asesinatos de las y los jóvenes nicaragüenses, por eso es que ella de forma coherente y reiterativa se autoconstruye como la fuente del sentido de la realidad, pero para ello necesita la validez y la investidura que solo le puede ser otorgadas por Dios, la Patria y la Familia.

El discurso de púlpito de Rosario es de quien anuncia una batalla, los unos contra los otros, el día contra la oscurana, los hombres de paz contra los salvajes, es la batalla del amor contra el odio. Son las grandes metáforas estructurales que construye Rosario para ocultar el despliegue militar que está pronto a suceder, la insistencia de construir otredades es sentar las bases que necesitará para plantear que las, los asesinados, presos o exiliados estaban del lado de la bestialidad.

Esto es lo que busca la violencia de Estado, lograr la deshumanización antes de la consumación de los asesinatos, así las vidas pérdidas estarán justificadas como vidas no dignas de duelo. Hannah Arendt (2018) planteaba que “(...) la manifestación extrema de la violencia es Uno contra Todos. Y esto último es imposible

sin instrumentos” (pág. 57). Tener las armas, el entrenamiento militar, los recursos, la infraestructura, crear leyes que criminalizan la movilización social, ser dueños de medios de comunicación, construir legitimidad a partir de la muerte como recuerdo doloroso son algunos instrumentos que desplegaron para hacer posible el desmontaje simultáneo de los tranques a nivel nacional y construir un enemigo que debía ser cazado.

### **b) Daniel Ortega: “el veneno del odio desató a los demonios en estos días de abril”**

Desde abril y hasta la mitad de julio del 2018 la población de Masaya y Monimbó habían logrado acorralar a la policía nacional, el comisionado Ramón Avellán al mando de la represión estuvo sin poder salir de la estación de la Policía Nacional en Masaya hasta el 19 de junio que fue liberado bajo un organizado ataque que dejó varios asesinados incluyendo a Marcelo Mayorga quien ese día fue asesinado con un disparo en la cabeza y él solo portaba una honda.

La liberación del comisionado Avellán que el gobierno presentó como un logro en la “batalla” contra el mal, le permitió que éste fuese el líder de la estrategia de represión a nivel nacional y capitalizó su imagen en los medios de comunicación del gobierno.

El 13 de julio después de la locución de medio día de Rosario Murillo las fuerzas policiales y paramilitares iniciaron el violento desmantelamiento de tranques urbanos en Managua y ciudades aledañas, incluyendo Masaya. Masaya recibió un ataque de más de 15 horas hasta liberar las calles. La urgencia de desmantelar Masaya y Monimbó era el ingreso del presidente y la vicepresidenta al territorio para conmemorar el histórico Repliegue.

Desde 1980 hasta el año 2017 el evento se había realizado en la placita de Monimbó, pero desde abril del 2018 y considerando el discurso que hemos analizado de Caperucita Roja, el presidente tenía la advertencia de que no volvería a ingresar a territorio monimboseño, y así fue, Daniel Ortega celebró el evento histórico

a lo interno de la estación policial de Masaya (fuera de Monimbó) y rodeado de policías y ciudadanos afines.

En la emisión del discurso, al lado izquierdo del presidente se encontraba el comisionado Avellán, a la derecha estaba Murillo y el alcalde de Masaya Orlando Noguera. Hay varios policías en posiciones de alerta que hacen una primera capa de seguridad, debajo de la tarima hay un cordón de civiles que no permite que los testigos del discurso se acerquen al presidente y vicepresidenta, incluso si este público manifiesta en sus gritos el total apoyo. Parece un mitin popular, pero sin que las personas puedan acercarse al orador.

Sin emitir palabras y sólo con su presencia física, el comisionado Avellán fue uno de los principales protagonistas del discurso, su presencia reafirmaba el apoyo que el gobierno recibía de la Policía Nacional.

Para Avellán la comunidad indígena de Monimbó se volvió un tema principal no sólo porque esa población había logrado doblegarlo a él y a los policías y civiles que estaban bajo su mando, sino también porque esta población se había burlado de varias formas de su liderazgo (memes, comunicados, frases). Ese día el 13 de julio mientras sucedía este discurso Monimbó estaba siendo atacado, cuando entrevisté a los hombres de Monimbó la expresión que usaron para describir lo que vivieron este día fue la de ser "cazados".

La construcción de la "paz" como objeto del discurso sigue siendo la prioridad para Daniel Ortega y Rosario Murillo, en este breve discurso la palabra "paz" aparece 16 veces. La paz es construida como un objeto logrado en el pasado, que se ha perdido y hay que recuperarla. En la introducción del discurso Ortega le dedica el evento a "La Lucha por la Paz en Nicaragua" él utiliza la metáfora "Fueron ríos de dolor, ríos de sangre en el pueblo nicaragüense, hasta que finalmente alcanzamos la Paz" para validar la nueva "lucha" que ha decidido tomar.

Para el orador las movilizaciones sociales le significan un retroceso e involución de lo que ha significado su política de paz

que se resume en la no existencia de adversarios, sin adversarios no hay inestabilidad, la solo existencia de adversarios que se movilizan le representan una ruptura de lo que llama un largo periodo de paz, de consolidación y de progreso. En este discurso él se construye como el pacificador, llega incluso a decir que gracias a él la Policía de Masaya no disparó a civiles. Las grandes víctimas nombradas son personas y familias sandinistas.

Además de caracterizar a la Paz, en este discurso Ortega le otorga cualidades al “odio” y la adjudica materialidad: “hemos logrado ir venciendo el odio, convertido en ataques, convertido en secuestros, convertido en asesinatos, convertido en destrucción de viviendas”, conociendo la elección del pensamiento metafórico que ha hecho podemos saber cómo está igualando el orador el odio= ataques, secuestros, asesinatos, destrucción, pero también esta forma en cómo él caracteriza al odio aporta el entendimiento del modo de actuar frente al odio y justifica su accionar.

Así las estrategias implementadas en la “lucha” por la paz queda justificada con la idea de defenderla de los ataques, secuestros, los asesinatos que están causando en el país los ciudadanos y ciudadanas que están movilizados en los tranques. Ortega no dice explícitamente a quiénes se refiere cuando plantea a los portadores del odio, sin embargo, si les pide que detengan la violencia, la confrontación y que depongan la muerte. Para él el despliegue de los tranques y las marchas es un despliegue de violencia irracional, misma expresión que utilizó en la primera sesión del Diálogo Nacional.

El diccionario de la Real Academia Española considera que irracional significa “Que carece de razón”, Ortega al nombrar a las movilizaciones como violencia irracional o a los tranques está planteando que no hay razones para sus despliegues, una vez más el orador intenta desconocer a sus adversarios, pues, desde el discurso de Caperucita Rojo, las fotos de los tranques, las canciones elaboradas en abril, el discurso de Lesther Alemán y Madeline Caracas hemos ido viendo cómo hay muchas razones para movilizarse y demandar su salida como gobernante.

Pero el discurso de Ortega una vez más se presenta como sordo frente a estas demandas, se expone como un orador que puede nombrar directamente a sus oponentes y lo que busca es recurrentemente construirse como el dador de sentido sobre lo que significa “La Paz” “amor” “odio” “reconciliación”.

Él intenta a través del eufemismo nombrar a la estrategia militar que ordenó desplegar como la estrategia de lucha por La Paz, “luchar por La Paz” es el mayor eufemismo para nombrar los crímenes de lesa humanidad que se le ha adjudicado desde abril del 2018. Utiliza la muerte y la historia como introducción para validar sus decisiones, narrar grandes eventos sociales de la prehistoria, la medieval, la historia moderna y la historia de las grandes guerras le hace presentarse como un orador autorizado para posicionarse como alguien que entiende sobre la guerra y la paz.

Tanto Rosario Murillo como Daniel Ortega el 13 de julio marcaron el paso de los acontecimientos de ese día, la construcción de un “otro” deshumanizado permite que sobre estos cuerpos se puedan implementar estrategias militares de combate, frecuentemente son llevados al ámbito de lo “irracional” lo “demoníaco”. Incluso, seis años después de estos dos discursos, el tema del desmontaje estatal de los tranques y de las movilizaciones del 2018 han sido tema recurrente en todos los discursos oficiales del Estado que trasmite Daniel Ortega y Rosario Murillo. El 18 de mayo del 2023 el presidente<sup>58</sup> vuelve a reconocer que fueron los autores intelectuales del desmantelamiento de las movilizaciones y los tranques:

“Y llegó un momento en que ya había un estado de opinión en la población, que nos reclaman: ¿A qué hora acaban con los tranques? Y fue ahí donde dijimos: ¡Ahora es el momento! Y fuimos, y no hubo que librar grandes batallas, simplemente la Policía acompañada de la

---

<sup>58</sup> El discurso del 18 de mayo del 2023 puede ser revisado en <https://www.canal4.com.ni/mensaje-del-presidente-comandante-daniel-en-el-128-aniversario-natal-del-general-sandino/>

Policía Voluntaria dismantelaron rápidamente los famosos tranques. ¿Por qué? Porque ahí los que estaban detrás de esos tranques, los que promovían esos tranques, los que promovían los tranques, eran Vendepatrias, no tenían ningún arraigo por la Patria, y por otro lado, se sentían que ya habían vencido porque los dejamos estar ahí, pensaban que ya habían vencido, y sólo estaban esperando que dejáramos el Gobierno.”

Daniel Ortega, 18 de mayo 2023.

Pese a la fuerza locutiva y el privilegio de los medios en que se producen los discursos y la pretensión de validez que Ortega y Murillo insisten en construir, surgió una interrupción del monólogo que pretendían sostener sobre la identidad de las y los movilizados, esta interrupción se da cuando una madre de uno de los estudiantes universitarios que fueron asesinados en La Divina Misericordia responde a la idea de que quienes murieron no eran los violentos, salvajes, los perversos, diabólicos, los malos, los que estaban llenos de odio, los que cometen crímenes, los que eran bestias, autores de masacres y los creadores de discordias.

Esta interrupción del monólogo se da para enunciar su verdad, una verdad que como madre siente que debe emitir y al responder al discurso privilegiado del Estado, la propia madre se pone en riesgo -incluso de muerte, esta mujer en su condición e identidad de madre convierte el funeral de su hijo en una acción comunicativa donde dice su verdad frente a lo que ha construido hasta entonces Rosario Murillo y Daniel Ortega. A este discurso maternal y bajo este contexto lo llamaremos discurso de parresía atendiendo la idea que plantea Michel Foucault (2017) y Judith Butler (2020) de caracterizarlo como esa necesidad imperante de decir la verdad frente a un ente de poder a costa de la propia vida.

Los complejos ideológicos aparecen en esa disputa por nombrar de distintas formas la realidad, el presidente Ortega y la vicepresidenta Murillo dicen que la acción del Estado ha sido una “lucha por la paz” mientras que la población civil la ha nombrado Operación Limpieza. Ambas formas de nombrar en el presente

generan nuevos inventarios de memorias sociales que circulan y que como plantea Elizabet Jelin (2012) estas disputas tienen por intención “establecer / convencer / transmitir una narrativa, que pueda llegar a ser aceptada.” (pág. 71), esta narrativa o discursos su aceptación mucho tiene que ver con las fuerzas de producción en las que estos se dan, cuando es el Estado quien los produce utiliza toda su estructura para sostenerla en el tiempo, pero más allá de las estructuras que este tipo de poder posee, también consideramos que hay producciones de memorias que se transmiten y se sostienen desde discursos donde la fuerza de la ética es imperante.

Es este grupo de ciudadanos quienes desde la colectividad responden a los discursos del Estado, desde estas madres y familiares de víctimas directas se escucha una voz que irrumpe al oficialismo. Para entender las disputas, vamos a analizar el discurso emitido por Susana López, madre de Gerald Vásquez y fundadora de La Asociación Madres de Abril, en adelante AMA.

### **El discurso de parresía: Las madres frente al Estado**

Para acercarnos a entender los sentidos sociales que construyen las Madres de Abril, tomamos un momento particular: el sepelio de Gerald Vásquez. La protagonista de este momento es su madre, Susana López quien ante miles de ojos (se transmitió por redes sociodigitales de medios de comunicación independientes) convirtió el funeral de su hijo en una manifestación de lucha por la verdad, la que ella estaba considerando era su verdad.

La fotografía<sup>59</sup> de Susana López fue tomada por el fotoperiodista Carlos Herrera, aquí el fotoperiodista al caracterizar el dolor inicia con la constatación de “Cientos de jóvenes que participaron en las protestas ciudadanas en diferentes zonas del país, hoy están

---

<sup>59</sup> Pie de página que acompaña la fotografía: 16/07/18.- Entierro de Gerald José Vásquez López, asesinado el sábado 14 de julio de un disparo en la cabeza. Gerald se encontraba refugiado en la Iglesia La Divina Misericordia luego que paramilitares atacaron el recinto Rubén Darío de la UNAN Managua. Carlos Herrera.

muerdos.” , el fotoperiodista así inicia con la presentación y nos sumerge en 25 fotografías de las que intenta mantener distancia con el uso del plural de la tercera persona “los nicaragüenses”, sin embargo, pareciera que al atestiguar el dolor el fotógrafo no escapa de sentirse ahí, sumergido en ese dolor, ya para cerrar la presentación de las fotos del dolor, nos dice “Es imposible no sentir empatía por las lágrimas derramadas por una madre, padre, esposa o un hijo en los cientos de funerales que a partir de abril fueron comunes”, desde la foto que retrata a Susana López, vamos a intentar acercarnos a algunos sentidos que la fotografía despierta y explicaré por qué sostengo que ella en esta manifestación discursiva desarrolla una acción de *parresía* para Butler (2020), “...la *parresía* no es simplemente la comunicación de algo verídico, sino que requiere por parte de quien habla la creencia en la verdad, y lo expone asimismo a un riesgo político”. (pág. 12)

### a) Una fotografía llena de oralidad

La fotografía de Susana está muy vinculada con la constatación del fotógrafo-testigo “Cientos de jóvenes ...hoy están muertos.” y cuando se observa el encuadre se entiende que estamos ante la presencia de una foto que retrata una realidad, la de un entierro que sí sucedió, Roland Barthes (2018) plantea que contrario a otras manifestaciones discursivas, en las fotografías encontramos la posición doble y conjunta de la realidad y del pasado: “ha sido” (pág. 91), así esta foto es una constatación de que Gerald murió y su entierro sucedió.

En la foto vemos cómo la caja fúnebre, cargada por hombres, y cuyo color gris con bordes dorados nos lo confirma, pero este es el único signo por el que podemos deducir que es un entierro. En el fondo de la foto notamos que es una calle ocupada por los protagonistas de la foto, estos caminan, la foto incluso contiene pasos inconclusos, se perciben pasos de prisa y en movilidad, no son las pausas o tiempos que solemos ver en los rituales funerarios, la mayoría de los que aparecen en el encuadre son hombres jóvenes,

una sola mujer y en primer plano se nos presenta, una mujer que también se ve joven: es Susana López, mamá de Gerald, y Gerald es al que no vemos porque su cuerpo ya está contenido en la caja fúnebre que cargan los otros hombres.

Susana López está en el centro de la foto, Herrera ha captado el momento cuando ella está diciendo “un algo”, esto lo vemos en su gestualidad inconclusa, la expresión de su boca abierta nos deja ver que hay palabras que están diciéndose, es una foto llena de oralidad, Susana está hablándole a un público ahí presente; los miembros que asisten al entierro; pero también le habla a Herrera, ella sabe que el fotógrafo está ahí, y ella se encarga de que sus palabras sean escuchadas. Al revisar otros materiales audiovisuales se escuchan las palabras de Susana, mientras ella grita “GERALD VÁSQUEZ” los que la acompañan responden “PRESENTE”, ella continúa con “EL CHINO”, sus acompañantes responden “PRESENTE” ella grita “ERAN ESTUDIANTES” los acompañantes responden “NO ERAN DELINCIENTES”.

### **b) *El studium* que los nicaragüenses reconocen**

Siguiendo a Barthes (2018) sobre la foto como productora de sentidos, el autor destaca dos momentos vividos por el espectador frente a la foto, el *studium* y el *punctum*, el primero enfatiza aquellos campos o encuadres que una foto contiene y que el espectador reconoce como algo conocido, familiar, algo que ya es parte de la cultura, cuando se refiere al *punctum* de una foto, Barthes lo refiere como ese punto en que una foto logra romper con la estabilidad de la foto misma, incluso más allá de la intención comunicativa que el fotógrafo quiere transmitir, el *punctum* de la foto logra “herir” o conmover (positiva o negativamente) la vida de quien la ve. La foto de Susana López como expresión de discurso de parresía, la reflexionamos desde su *studium* y el *punctum*.

Se observa que el encuadre de la foto de Susana se presta para el reconocimiento de un *studium* socializado. Una familiarización

con el ambiente presentado por el fotógrafo, la foto nos informa, nos representa algo, nos evoca recuerdos, estamos ante la presencia de un *studium* conocido: las movilizaciones autoconvocadas que dieron fuerza a la Rebelión de Abril en el año 2018.

Para una persona que no está familiarizada con Nicaragua, quizás no le parezca importante notar la presencia de los colores azul y blanco, sin embargo, la presencia del color azul y blanco en esta foto representa un estado de peligro, de alerta y de resistencia de quienes lo portan, pues son los colores de la bandera nacional que está siendo fuertemente disputada entre los ciudadanos que protestan y el Estado, los ciudadanos la reclaman como símbolo que representa la condición jurídica de ciudadano, el Estado reclama que su uso está prohibido para los que atentan contra el Estado y sus autoridades.

En la foto vemos cómo, a pesar del riesgo de ir presos o que les disparen, varias personas integran dichos colores como extensiones de sus cuerpos: a la derecha vemos a un hombre joven que porta una bandera nacional convertida en una capa, otro de los hombres jóvenes usa el mismo azul y blanco en modo de mascarilla, con ella cubre la mitad de su rostro, al fondo se observa la silueta de una mujer que porta una camisa del mismo color y nuevamente, aparece Susana que porta una camisa color azul y blanco, en el centro de la camisa vemos dibujada la bandera del país y un guardabarranco (ave nacional) en pleno vuelo, el vuelo del pájaro está en sintonía con la movilidad de nos invoca Susana y finalmente, leemos en la misma camisa la frase "*Que se rinda tu madre*<sup>60</sup>", una consigna que muy pronto fue respondida por las Madres de Abril para resignificar su lucha desde el sujeto mujer-madre y se resignificó a "*Las Madres no se rinden, exigen justicia*".

---

<sup>60</sup> Una consigna atribuida al poeta y guerrillero Leonel Rugama, como respuesta cuando la Guardia le pidió rendirse en 1970, testimonios afirman que la respuesta del poeta fue "Que se rinda tu madre".

Para el 16 de julio las capturas, secuestros y asesinatos seguían por parte de policías y parapolicías, portar cualquier objeto asociado a símbolos patrios implicaba una manifestación pública contra los liderazgos políticos del país. En la foto vemos cómo quienes participan en el evento están poniendo su cuerpo como principal territorio de resistencia, de ahí que a esta foto evoca los portadores de discursos valientes, pues como lo plantea Butler (2020) "Es su cuerpo, de hecho, el que está en peligro, pues una detención, un encarcelamiento, la muerte, son acciones del Estado que constriñen o destruyen el cuerpo de quien habla". (pág. 13), exponer la vida para decir que Gerald Vásquez fue asesinado por Policías y parapolicías y que en su condición de estudiante defendiendo a la universidad fue asesinado por el Estado sólo puede ser leído desde la valentía de decir la verdad a costa de ponerse en riesgo, los amigos de Gerald, su familia y su madre son los portadores de este discurso de *parresía*

La *parresía* como lo plantea Foucault (2017) plantea un vínculo directo entre democracia y verdad, ahí su valor político, porque el poder en este caso manifestado por Rosario Murillo no admite interrupción de lo que ya ha construido como verdad, de ahí que la necesidad imperante que Susana siente de decir cómo murió y quién era Gerald desmonta el discurso privilegiado y monológico que el Estado pretende instalar y conservar como memoria. La manifestación discursiva de Susana pone en tensión a su interlocutor, el Estado, apelando a la iconografía que da cuenta de la condición de ciudadana, a la gestualidad, oralidad y por, sobre todo, aquí Susana nos presenta a un "nosotros" orgánico, ella habla en primera persona, pero amplificada por quienes están con ella.

La gestualidad de Susana se contrapone naturalmente a la ausencia corporal que Murillo quien otorga sus discursos de medio día sin dejarse ver, lo que no nos permite ver lo que sí vemos en la foto de Susana, una mujer que encarna y deja ver las emociones, sentimientos y valores por lo que está dispuesta a correr riesgos, Rosario en sus locuciones no se deja ver, ella no está dispuesta a correr riesgos de mostrarse.

### c) *El punctum*: las madres no se rinden, exigen justicia

El riesgo de decir la verdad, sobre cómo murió Gerald Vásquez y sobre quién era él se vincula directamente con la democracia y la ética, al convertir un ritual familiar como es el funeral, que culturalmente se ha caracterizado como un momento de duelo, dolor, tristeza, en una movilización social que se acompaña de consignas, de banderas y emociones como la rabia, el dolor y la indignación, el vínculo radica en desmontar el discurso oficial del Estado de que quienes murieron eran personas llenas de odio, salvajes, malos; una identidad que se desmonta con la verdad de que Gerald Vásquez y los otros jóvenes eran estudiantes.

Al volver a la foto, no se ve a una madre llorando. Por el contrario, se nos presenta una mujer fuerte, indignada, que camina por sí misma, que no es sostenida, ni se acompaña del tradicional color negro como expresión de luto, y justamente éste es el *punctum*. Susana está enterrando a su hijo, pero no se parece a la imagen de las madres que culturalmente esperamos ver.

En la foto vemos converger dos mundos distintos, pero que en distintos momentos de la historia de la humanidad han logrado conciliarse: el funeral y la movilización política. Siguiendo a Barthes (2018), nos hiere la foto porque hay en ella “la copresencia de dos elementos discontinuos, heterogéneos por el hecho de no pertenecer al mismo mundo” (pág. 42) y yo agregaría, no hay intención —en este caso— de separarlos. Así, el *punctum* que encuentro y desde el que parto son los brazos extendidos de Susana y sus puños, al observar la foto, me parece que la expresión corporal de ir hacia adelante nos presenta a una mujer que, al enterrar a su hijo, está enfrentando la vida, el futuro y lo que le pueda seguir a esto, los puños cerrados que es el punto más alto del *punctum* nos presenta a una mujer que en su condición de madre que entierra a su hijo, asesinado por el Estado, está enojada y desde el enojo directo y expresado corporalmente, ante los interlocutores la madre pospone las lágrimas para darle paso a la rabia, una que se nos

presenta como digna y que al mismo tiempo dignifica la vida y memoria de su hijo.

A diferencia de las emociones transmitidas por los discursos de Rosario Murillo, la rabia transmitida por Susana López se hace acompañar de una demanda de justicia, cuando el dolor y la rabia se conjuga con la experiencia similar de otras y cuando estas emociones logran tomar forma de organización social y demanda de justicia, la rabia se convierte en digna. Y es digna porque instalada en el cuerpo doliente se moviliza con la utopía y la esperanza de que es necesario la organización social para transformar aquello que parece injusto.

Sara Amed reflexiona sobre las emociones como motores para hacer movimiento social, ella plantea que cuando un cuerpo experimenta un dolor desgarrador se generan experiencias de indignación colectiva por aquello malo e injusto que ha sucedido, a partir del asombro ante lo nuevo y del cuestionamiento sobre cómo ese "algo" llegó a darse se van construyendo nuevas posibilidades y aparece la esperanza como el reconocimiento de que el cambio es posible lograrlo pero para ello debe surgir colectividad.

Hacer colectivo el duelo, la rabia ha sido para las madres una forma de resistir, resistir a la violencia del Estado ha significado nombrar desde ellas y sus familiares lo que ha ocurrido en Nicaragua. Crear discursos que nombran la violencia del Estado en el presente, crear discursos sobre quiénes eran los asesinados tiene la intencionalidad de proyectar la forma en cómo será narrado el pasado en el futuro, por eso este tipo de discursos de parresía son una expresión de memorias sociales del futuro.

### **Las memorias sociales del futuro**

Elizabeth Jelin reflexiona que en las disputas de las memorias para definir lo que pasó, disputar las formas en cómo se nombran las realidades es un acto político que mira hacia el futuro, ella a esta disputa las ve como "...pasos necesarios para ayudar a que los horrores del pasado no se vuelvan a repetir *nunca más*." (Jelin,

2020:562), la intencionalidad declarada de quienes han fundado la Asociación Madres de Abril, incluida la señora Susana López, es la de reivindicar la memoria como estrategia para acceder a la justicia.

Desde las Madres de Abril la memoria la entienden como un proceso vivo de recordar a sus hijos, la acción de recordarlos es una forma de oponerse a olvidarlos, pero ellas agregan a este recuerdo una cualidad la de recordarlos como ellos y ellas eran, esto es importante para entender la disputa que las madres le hacen a los discursos circulados por el Estado, recordar cómo ellos y ellas eran desmonta la idea de que eran terroristas, malvados y diabólicos, en el sitio web del museo de la memoria de la Asociación en una de sus páginas principales, las madres declaran que las víctimas: “¡Eran ciudadanos, estudiantes, profesionales, trabajadores, artesanos, indígenas, campesinos, productores, mujeres y prisioneros políticos!” como respuesta a la narrativa oficial del Estado de que quienes murieron eran terroristas y diabólicos.

Los discursos emitidos por Rosario Murillo, Daniel Ortega y por Susana López intentan construir una memoria social que se perfila para disputar sobre cómo será recordado y por tanto nombrado ese pasado en el futuro, para Susana la memoria es una acción que se da en el presente, un recurso para recordar cómo era Gerald, y desplaza la investidura de autoridad que se adjudica Murillo para decir cómo eran ellos, ellas, desde la propia voz de Susana López “La memoria para mí es recordarlo como ÉL ERA, es recordar aquel niño carismático, alegre, así como de niño siempre él era, así de joven él fue y la memoria para nosotras como madres es inolvidable porque nosotras como madres los vemos nacer, crecer, pero nunca | siempre esperamos que ellos nos entierren a nosotras, no nosotras a ellos” (tomado de testimonios de Altares de la Memoria<sup>61</sup>, producción de AMA).

---

<sup>61</sup> Altares de la Memoria es un conjunto de archivos audiovisuales propiedad de la Asociación Madres de Abril, agradezco el acceso que me han dado a los archivos, desde donde obtuve el testimonio de doña Susana.

Los discursos analizado de Rosario Murillo y de Daniel Ortega en tanto voceros oficiales del Estado nicaragüense, por una parte, construyen una memoria que niega rotundamente la existencia de una violencia por parte del Estado hacia ciudadanos jóvenes, para nulificar tal evento, recurren a la creación de alteridades polarizadas, los que están del lado de la familia Ortega Murillo son los poseedores de cualidades del buen sujeto (buen hijo de Dios, buen hijo de la nación, buen hijo de la familia), pero, para que el buen sujeto exista, construyen al "otro", Umberto Eco plantea que "Tener un enemigo es importante no solo para definir nuestra identidad, sino también para procurarnos un obstáculo con respecto al cual medir nuestro sistema de valores y mostrar al encarar lo nuestro valor" (Eco, 2013:2), Daniel Ortega y Rosario necesitan hacer al otro el poseedor de lo "bestial" para reconstruirse a sí mismos y desvincularse de los asesinatos, el poseedor de lo bestial se aleja de la creación de Dios y por tanto deja la cualidad de lo humano, buscan que el "otro" no sea llorable (Butler, 2020) y por tanto como humano o ciudadano no existe para el Estado, ni debería ser llorado por las familias.

A través de este discurso cuasi de púlpito, el Estado busca instalar una memoria oficial que interpela a quienes encuentren como normas y fronteras de su vida las ideas de Dios, la Patria y la Familia para negar la existencia de las masacres que se generaron desde abril del 2018, concretamente en este caso, para el Estado el ataque a La Divina Misericordia no sucedió y las masacres desarrolladas provenían de grupos que cometieron crímenes bestiales: los otros, los estudiantes que protestaban.

Disputando esta memoria oficial, las madres y familiares de víctimas directas no encuentran como interlocutor a ninguna de las instituciones del Estado, así, ellas, las madres, han asumido como estrategia de lucha el recordar a sus familiares tal a como ellos y ellas eran, por eso se anclan en consignas como "no eran delincuentes, eran estudiantes" o la famosa e internacional "presente", porque de esta forma, hablando sobre ellos y mostrando cómo eran sus vidas

previa a la Rebelión de Abril contrarrestan la idea de “deshumanizar” a sus hijos.

Las Madres de Abril realizan un ejercicio colectivo de memoria individual sobre la vida de sus hijos e hijas, esta memoria ve hacia el futuro, una “memoria futura” como lo plantea Veena Das (2016), una memoria futura es aquella que apunta hacia un escenario que sucederá en el tiempo futuro, en este caso, ese futuro que las Madres buscan conseguir con su ejercicio colectivo de memorias es la de no olvidar que los jóvenes en tanto ciudadanos nicaragüenses que reclamaban, fueron asesinados por el Estado.

Las Madres de Abril rememoran y construyen marcas memoriales que hablan sobre sus hijas e hijos, para ello ocupan las notas, los carnets, las fotos familiares, los objetos que poseían, y la foto —*selfie* o autorretrato— que usaban en sus redes sociodigitales, todo esto para disputar la memoria oficial y reafirmar que los asesinados por el Estado eran ciudadanos, estudiantes, profesionales, trabajadores, artesanos, indígenas, campesinos, productores, mujeres y prisioneros políticos, y nicaragüenses.



### Reflexiones finales

¿ Desde dónde se escribe cuando el dolor está instalado en el cuerpo? Tantas veces me hice esta pregunta, tantas provocaciones para darle un lugar al dolor que yo sentía por los duelos que me generó el exilio; porque más allá del estatus migratorio que otorga el Estado que te acoge, lo más difícil es superar esa mirada de incompletitud de lo que fuimos y abruptamente dejamos de ser. Mi cuerpo y mis experiencias de duelo por el exilio fueron el espacio compartido con las y los colaboradores de la investigación. Esta cercanía potenció la reflexión sobre las consecuencias de una sociedad que sobrevive a la violencia del Estado.

Ahí la antropología semiótica propuesta desde el CIESAS-CDMX jugó un papel fundamental para que me atreviera a sumergirme en una realidad compleja pero fascinante, acercarme a la realidad conocida con extrañeza, a dialogar desde triadas, a pensar en clave sentidos sociales y, sobre todo, para pensarme como parte de ese entramado de instrumentos reflexivos. Mi experiencia, la que estaba en mi cuerpo, fue brújula para registrar y reflexionar sobre la violencia y las resistencias puestas en contexto y con anclajes históricos.

Una de las primeras conclusiones que el proceso etnográfico ofreció es que la antropología semiótica no pone la mirada en verdades o falsedades, porque a todas luces posicionarse desde ahí no sólo sería una falacia académica, sino además un terreno demasiado vano, incapaz de explicar lo que ha pasado en una sociedad cuyo tejido social quedó roto a consecuencia de la violencia.

La antropología semiótica propone dar una mirada a la triada de sociedad, lenguaje y sentidos. Una pregunta que me han hecho con insistencia era ¿por qué estudiar los sentidos sociales? La respuesta a la que he llegado es que —como se habrá leído ya en la investigación— los sentidos sociales son las formas compartidas en cómo se va nombrando la realidad, y la realidad para los vivos es fundamental para vivir en sociedad, un “vivir” que no siempre es armonioso ni homogéneo, puesto que hay múltiples formas de vivir una misma realidad. Por eso, haber puesto los discursos de unos y otros en el centro del análisis da pistas para acercarnos a reflexionar las tensiones, las continuidades y las rupturas que aparecen en los discursos analizados.

Aunque, como he mencionado antes, el sistema de tres cuerpos propuesto por la antropología semiótica sirve como recurso metodológico para cuestionar posturas binarias entre dos elementos, también invita a reflexionar sobre cómo el objeto que observamos se relaciona con otros tres sistemas que lo afectan empíricamente. La teoría de la complejidad y las herramientas que la acompañan hacen imposible que esta “negación,” consciente o inconsciente, por parte de la investigadora se sostenga, ya que los sentidos sociales no se pueden explicar a partir de la borradura o de la negación de unos y otros.

Desde el despliegue de la etnografía digital y con la claridad de los principios que la orientan, me vi enfrascada en la titánica tarea de organizar un acervo de 617 unidades discursivas. Sin embargo, la propia antropología semiótica me ofreció pistas para entender este acervo como una pieza clave de la investigación. Así, desarrollé una metodología basada en principios reflexivos para organizar acervos y corpus onlife que son complejos, multimodales, diversos, caóticos, inabarcables, efímeros, entre otros. Finalmente, logré definir con claridad mi “caleidoscopio”, compuesto por joyas semióticas y textos clave.

La etnografía digital, al igual que otros métodos antropológicos, requiere ser pensada, diseñada y teorizada. Ante los desafíos de los tiempos actuales, donde los avances tecnológicos parecen

avasallantes, es necesario generar esfuerzos que demuestren que existen miradas analíticas que aún dependen de seres humanos comprometidos y sensibles. Estos individuos son fundamentales para observar junto con sus semejantes el mundo, así como sus inequidades e injusticias.

Esta investigación fue reflexionada, patrocinada y acompañada desde la academia mexicana, que, a pesar de enfrentar sus propios desafíos, también se pregunta cómo operan las violencias en la región. Tengo la certeza absoluta de que esta investigación solo fue posible porque se llevó a cabo desde fuera del territorio nicaragüense y contó con el acompañamiento de un colectivo académico que desde el primer día me impulsó a seguir investigando. A pesar de las crisis que viven las sociedades mexicanas, todavía hay un entusiasmo por comprender qué significan para México los estudios sobre Centroamérica.

Una de las conclusiones a las que llego es la importancia del estudio científico del discurso en sus diversas manifestaciones, ya que nuestras culturas orales se acompañan naturalmente de otras formas de lenguaje: corporales, fonéticas, visuales, entre otras. Sometí la evidencia empírica a meticulosos escrutinios, lo que me permitió comprender cómo el lenguaje, en sus distintos niveles (fonético, sintáctico, semántico y pragmático), es un valioso lente para observar y entender la forma en que funciona el poder, las resistencias, las identidades, las socializaciones y las memorias.

Las personas despliegan discursos de forma multimodal. Una vez que organicé el corpus, lo interrogué en varias ocasiones y concluí que debía utilizar múltiples modos para analizar la multimodalidad con la que se me presentaba. Tomé esta decisión arriesgada —pero reflexionada y con rigor metodológico— con el interés de ensayar distintas maneras de observar el lenguaje. Al fin y al cabo, un fenómeno tan extraordinariamente complejo como el lenguaje en acción puede ser abordado desde múltiples y diversas perspectivas, y eso fue lo que realicé.

La multimodalidad, en su desafío de transcripción más allá de la palabra dicha, fue un proceso fascinante. Transcribir las voces

de fondo y comprenderlas como actores del discurso, así como transcribir los gestos corporales como actos de habla, me permitió rescatar fenómenos como la aspiración de la letra “s”, el alargamiento de vocales y los usos emotivos de la voz con propósitos analíticos. Además, reconocer la voz del fotógrafo en las imágenes y hablar de “fotografías muy orales” como metáfora del “grito que se logró fotografiar” fueron desafíos que disfruté plenamente. En última instancia, el lenguaje y, por ende, los discursos son manifestaciones de las complejidades humanas.

### **Héroes, heroínas y ciudadanías**

Las prácticas de resistencia de nicaragüenses frente a la violencia desplegada por el Estado fueron pensadas en clave del sistema de tres cuerpos: la violencia, la resistencia y las memorias.

Uno de los complejos ideológicos desplegados por los grupos era la forma en cómo se nombran las personas que participaron en las movilizaciones sociales. El Estado los tildó de “terroristas” o “diabólicos”, pero representantes de grupos sociales que se movilizaron o familiares de quienes fueron asesinados han insistido en que el lugar de enunciación sobre sus identidades es la de nicaragüenses, ciudadanos o estudiantes.

Pero hay algo más que resaltó en la investigación en relación con este complejo ideológico: en el caso nicaragüense, la genealogía de las memorias sociales juega un papel sustancial para explicar el presente, mientras que las generaciones están disputando el pasado. En el presente de enunciación recurren al pasado para explicar lo que ha sucedido en el año 2018, y así lo vimos en el discurso de Caperucita Roja que advierte a Ortega que conoce el pasado reciente y que de ahí viene el conocimiento para derrocarlo “Peor en Masaya Monimbó que comenzó la guerra hijueputa y te vamos a derrocar como derrocamos a Somoza hijueputa en el 79 / te vamos a volar verga hijueputa”.

En Nicaragua las memorias sociales sobre el pasado no se construyen sólo de recuerdos, sino a partir de la manera en que han

sido socializadas. Hay jóvenes y adultos que comparten memorias, aunque los primeros no hayan sido partícipes de eventos pasados. La genealogía de las memorias sociales nicaragüenses podría facilitar el diálogo sobre el presente. Cuando las memorias sociales se alimentan sólo de recuerdos, inmovilizan el diálogo porque estaríamos ante la férrea defensa de quien está haciendo el ejercicio de recordar y, desde ahí, deslegitima a quienes no comparten el mismo recuerdo. Desacralizar las memorias implica pensarlas en plural y en constante movimiento, porque las memorias se socializan y todo proceso de socialización está sujeto a constantes cambios.

En Nicaragua, la construcción social de la guerra, la muerte y los héroes se presenta como anclajes inamovibles de la verdad histórica, lo que confiere a quienes ejercen el poder de enunciación la capacidad de legitimar su narrativa sobre la "verdad". Develar los complejos ideológicos que surgieron durante el conflicto es fundamental para comprender el trasfondo y la intencionalidad de los significados sociales que buscan ser compartidos.

Uno de los significados sociales relevantes es la identidad de la comunidad de Monimbó para la sociedad movilizadora. Fuera de esta comunidad, se han elaborado discursos y memorias sociales que la posicionan como un barrio indígena, heroico y de artesanos. La frase "Monimbó es el corazón de Nicaragua" ha surgido como un llamado a la insurrección. No obstante, a través de la etnografía, entrevistas y análisis discursivos, se revela que hombres, mujeres y niños tienen una perspectiva diferente: ellos cuidan con esmero su comunidad y su herencia cultural, reconociendo los lazos sociales que han mantenido a lo largo del tiempo. Esta organización social está más relacionada con sus intereses comunitarios que con una intención de derrocar dictaduras.

El llanto de los sobrevivientes de la masacre, la parresía del grupo de Caperucita Roja, el lamento de las madres de los monimboseños, así como las voces de las mujeres de la comunidad y de los hombres que estuvieron atrincherados, reflejan la realidad de una comunidad indígena que se vio obligada a resistir ante el ataque. Esta resistencia se articula a través de sus conocidas

formas organizativas en respuesta al despliegue de armamentos. De igual manera, el acto de huir para vivir está más relacionado con la violencia que se ejerce sobre los cuerpos indígenas que con el heroísmo.

Ellas y ellos no se perciben como héroes, sino como ciudadanos y ciudadanas estigmatizadas por sus orígenes y prácticas indígenas. A pesar de que se han impuesto marcas de heroísmo sobre ellos, estas han alejado la atención de la demanda de justicia. Monimbó ha sido construido como un pueblo heroico, pero surge la pregunta: ¿cuál es la intención detrás de este sentido social? Aunque la investigación no se centró en esta cuestión, es un hecho que Monimbó fue masacrado y que esta masacre no se asocia comúnmente con la lucha por justicia, a pesar de que se resalta el heroísmo de los hombres indígenas de la comunidad. En toda la exploración del acervo y el corpus, no se encontraron demandas de justicia para ellas y ellos.

Un cuerpo indígena es invocado para la lucha, pero al mismo tiempo se construyen prácticas de racismo y burla en torno a él. Si bien lo indígena es valorado en el contexto de la lucha, no se reconoce como una categoría que deba incluirse en la ciudadanía plena. El mestizaje sigue disfrutando de privilegios ciudadanos sobre lo indígena. Durante las entrevistas, ellos enfatizaron que no son ni se sienten 'el corazón de Nicaragua', ni tampoco el inicio o el fin de nada. Sin embargo, afirmaron que si tocan a uno de sus integrantes, es natural que se activen las alertas sociales para defenderse. Y me pregunto: ¿Cuándo pediremos justicia por estas y otras masacres que han sufrido este y otros pueblos indígenas a manos de quienes han liderado el Estado? ¿Cuándo comenzaremos a escuchar las memorias que han construido los pueblos indígenas? ¿Cuándo dejaremos de escribir versos, canciones y artes gráficas sobre ellos y ellas, y daremos paso a conocer sus propias historias? Entré al proceso de investigación creyendo conocer a Monimbó, y salgo convencida de que sé muy poco sobre esa comunidad. El llanto, el silencio, su organización social y sus memorias sociales me hacen creer que, como sociedad nicaragüense, le debemos

mucho a esta comunidad: les debemos sus derechos, les debemos justicia, les debemos respeto.

La construcción del “héroe” como ofrenda para saciar la violencia de Estado no ha sido una elección; nadie quería morir. Quienes participaron en las movilizaciones eran personas, ciudadanos nicaragüenses que creyeron en la vía pacífica para transformar la relación de poder. Un ejercicio similar de ciudadanía se observa en las principales demandas del movimiento Madres de Abril (AMA), que, al reclamar justicia, insisten en que sus hijos no son ofrendas de paz ni de lucha. Eran jóvenes y adultos que no quisieron inmortalizarse; por el contrario, deseaban vivir en un país con libertad y justicia. Una conclusión importante de la investigación, ya que presté atención al despliegue de memorias sociales, es que, en 2018, a diferencia del pasado (por ejemplo, en los años 70 y 80), se habla de “asesinados” y no de “héroes”; se plantea la idea de “movilización social” y no de “revolución”. En los años 70, la consigna de lucha contra la dictadura de los Somoza era ‘Patria Libre o Morir’, pero en la narrativa de la rebelión de abril de 2018, ese lema se transforma en ‘Patria libre para vivir’. Quienes murieron en 2018 eran ciudadanos asesinados por el Estado y sus aliados; no fueron ni serán héroes de una patria ficticia. Esta evolución en el lenguaje refleja un cambio en la percepción de la lucha y la reivindicación de la vida sobre el sacrificio.

### **La muerte como signo que construye legitimidad**

La muerte, como signo cultural, ha existido desde que lo humano es humano, y cada sociedad construye sus propios marcos de significación, los cuales evolucionan con el tiempo. La muerte en el siglo X no es la misma que en el siglo XXI, y la interpretación de la muerte en sociedades hinduistas difiere de la de las sociedades cristianas. Así, la muerte ha sido utilizada para recrear y enmarcar experiencias y sujeciones sociales vinculadas con luchas sociales.

En los discursos analizados, la muerte emerge como un signo frecuentemente utilizado por diversos grupos sociales.

Sin embargo, nos referimos a una muerte en particular: aquella que resulta de una lucha social. Esto incluye las muertes de revolucionarios en la década de los 70, así como las de sandinistas y contrarrevolucionarios en los años 80, y la de quienes participaron en las movilizaciones sociales de 2018, incluyendo también a las personas afines al Estado que murieron en esas protestas.

Los discursos explorados muestran que la muerte se utiliza como un signo que construye legitimidad para nombrar la realidad. Aunque una muerte es simplemente una muerte, en contextos de violencia de Estado, algunas adquieren significados cargados de experiencias históricas y condiciones específicas. Cuando la muerte es narrada por hombres y mujeres de Monimbó, universitarios o las Madres de Abril, deja de ser un mero evento y se le añade un valor social que está intrínsecamente vinculado a una demanda política de justicia.

Cuando Lesther Alemán le dice a Daniel Ortega “¿Y por qué estoy hablando y por qué me salto la palabra suya? Porque nosotros hemos puesto los muertos, nosotros hemos puesto los desaparecidos, los que están secuestrados, nosotros los hemos puesto...”, se observa una muerte reclamante de justicia. Los narradores así tienen también investiduras simbólicas, porque quien está enunciando es una persona viva que desde el lugar de haber sobrevivido o atestiguado la muerte de los otros y otras anuncia una verdad: la muerte de mis otros fue a consecuencia de una intervención abrupta, y por lo tanto desde esta voz exijo justicia.

La muerte como sistema de significación ha sido usada por las generaciones que sostuvieron una lucha armada en la década de los 80, es decir, los revolucionarios sandinistas que fueron protagonistas y que por mucho tiempo tuvieron memorias sociales privilegiadas; que al ostentar el poder político durante una década construyeron desde el Estado memorias privilegiadas sobre qué muertes eran dignas y cuáles no lo eran.

Los sandinistas dignificaron la vida de los jóvenes que integraron el Servicio Militar Patriótico, los contrarrevolucionarios

dignificaron la muerte de quienes estaban en el ejército llamado Resistencia Nicaragüense. Desde ambas aceras, enfrentadas, eran vistos como hijos que defendían la patria. Muerte y patria son signos que suelen emparejarse para afianzar legitimidades discursivas.

Hoy vemos cómo Rosario Murillo y Daniel Ortega recurren a la muerte como un signo social que les hace acreedores de legitimidad para ejercer violencia en nombre de la defensa de la paz, mientras las Madres de Abril recurren a denunciar la muerte para reclamar justicia social. Así, los usos y sentidos sociales son múltiples y diversos, y detrás del sentido social socializado hay un debate sobre el poder. ¿Para qué y por qué la muerte de los otros es usada?

Cuando Berger y Luckmann (1968), en sus reflexiones sobre las formas en cómo se construye socialmente la realidad, incluyen como eje para legitimar una realidad el elemento de la muerte, esto provoca preguntar sobre los usos de esta legitimidad. Podría llegar a ser una legitimidad que afianza el poder de unos sobre otros, de sujeción ante una experiencia, o bien una legitimidad de quien estando vivo reclama una explicación de cómo, cuándo y quién asesinó. En el primero de los casos, esta legitimidad tiene que ver con el ejercicio de poder de sujeción de unos sobre otros (personal, generacional) y en el segundo con procesos de aprendizaje culturales. El primer sentido social es un guiño hacia el pasado para controlar el presente, el segundo es proyectar el diálogo y a la sociedad hacia el futuro.

### **La violencia racional y emocionalmente desplegada**

Fue una elección metodológica centrarme en las prácticas de violencia y no en la caracterización del régimen porque, desde las primeras, las posibilidades para entender las relaciones de poder se potenciaron más. Lo segundo me parece más propio de una mirada multidisciplinar, por lo cual lo dejo como un desafío pendiente.

Al pensar sobre la violencia estudiada recorro a Wittgenstein (1988) quien sostenía que el lenguaje era ese espacio donde los

seres humanos tenían una concordancia, no de opiniones, sino de formas de vida. Las violencias y las resistencias como lenguajes están llenas de formas compartidas. Por eso, los oradores recurren a lo conocido para explicar la realidad y para comunicarse con sus espectadores. El presidente Ortega y la vicepresidenta Rosario Murillo, en los discursos analizados, tipifican las movilizaciones sociales como expresión de violencia irracional y a las y los que participaban de ellas los construyen como personas llenas de odio, autoras de crímenes bestiales.

Analizar los discursos desde la pragmática nos permitió entender que la elección lingüística que utilizaron no es ingenua; por el contrario, está llena de racionalidad en cuanto al uso de las estrategias discursivas. Halliday (1975) plantea que el lenguaje es usado para representar la experiencia tanto de los procesos como de las personas; con esta elección los voceros del Estado construyeron la forma en cómo se ve el "enemigo" y justificaron las estrategias para defenderse ante él. Es en el argumento de la justificación donde el presidente y la vicepresidenta socializaron en la instancia discursiva los sentidos sociales para desplegar las violencias.

Umberto Eco (2013) sostiene que la intención de construir un enemigo no sólo busca definir la identidad que tienen, sino también mostrar el sistema de valor poseído. En los discursos analizados de Ortega y Murillo observé las estrategias para construir un enemigo como amenazadores de un sistema de valores que amenazaba la paz, la estabilidad, los valores familiares y cristianos, y que atentaba contra la memoria de los muertos en la década de los 80.

La violencia vivida y observada en los discursos sobre y desde la comunidad monimboseña, es la de una cacería humana. Nansome y otros expresos políticos que entrevisté se hacían la misma pregunta: "¿Qué necesidad tenían de cazarnos?" Y es que el despliegue de las armas, de los recursos y el número de personas asesinadas exhibió una demostración de violencia sin precedentes. Y recalco "sin precedentes", porque como dice Veena Das (1995) hay eventos críticos que se instituyen como una nueva modalidad

de acción histórica, y el despliegue de violencia estatal en el caso estudiado estaba acompañada de instrumentos: recursos del Estado, complicidades entre liderazgos políticos, armas de alto calibre y una amplia red de informantes.

Esta modalidad de ataque es nueva, en tanto reconocamos que en los años de 1960-1979 los civiles enfrentaron a la dictadura de los Somoza con movilizaciones guerrilleras que contaban con cierto armamento. En 2018, la organización social se apoyó en armas artesanales como los “morteros” armas que llegan a ser hasta juguetes infantiles como la honda que poseía Marcelo Mayorga cuando francotiradores le dispararon por la espalda.

Pero la violencia sobre los cuerpos no sólo fue ejercida a través de dispositivos explícitos (como el ataque, asesinato o encarcelamiento), sino que buscó controlar los cuerpos también provocando miedo. Un miedo que, según testimonios de los entrevistados, se ha presentado a través de sueños y pesadillas: la violencia narrada por las personas en las entrevistas también tiene que ver con lo que ha pasado en el cuerpo material de quienes participaron en las movilizaciones y en los tranques. El llanto, el dolor, las pesadillas han resultado ser formas en las cuales los cuerpos han asimilado el horror que provoca la violencia de Estado.

Ana María Rivadeo (2019 :32) plantea que este tipo de violencias revela una epistemología del terror, en donde quien tiene el poder para hacerlo despliega “Un siniestro abanico de recursos psíquicos para poner el horror afuera, y permanecer alucinatoriamente más allá de su alcance. Porque el terror no atañe sólo a la pérdida o la mutilación de la vida, sino esencialmente a la pérdida misma de lo perdido.”

Pensando en clave epistemología del terror, yo encuentro que la violencia que ejerció el Estado nicaragüense provocó múltiples duelos en los cuerpos. En mi caso, las pesadillas se me presentaban para recordarme a los muertos y para enfatizar que quedé del lado de los vivos; desde distintos guiones, en mis pesadillas siempre aparecían paramilitares que llegaban a buscarnos a mí y a mis amigas, porque las querían a ellas. En esas pesadillas yo siempre

terminaba ofreciéndome en lugar de ellas, y sus rostros eran los de las mujeres campesinas con las que yo colaboraba, mis amigas, mis hermanas. El guión era el mismo entre quienes entrevisté, pero lo supe sólo cuando en sus narraciones me contaban lo difícil que era la vida al día siguiente de tener las mismas o similares pesadillas.

Como dice Arendt (2018), hasta el gobernante más totalitario necesita una red de informantes. En el caso nicaragüense, la presencia de los paramilitares en los barrios permitió madurar velozmente la estrategia de captura y represión por parte del Estado, pues el paramilitar sabía quiénes estaban participando en las marchas, mientras que los autoconvocados sabían quiénes eran los paramilitares. Los paramilitares reprimían y denunciaban a los autoconvocados, pero para ejecutar las masacres, los primeros eran trasladados de lugar a fin de actuar en zonas donde no se les pudiera identificar. Tanto Daniel Ortega como Rosario Murillo construyeron enemigos que se presentaron como una otredad extraña, deshumanizada y por tanto desvinculada de las comunidades o barrios, a fin de lograr una distancia moral entre el perseguidor y el perseguido, el asesino y el asesinado.

Así, una de las consecuencias que vemos como parte de la violencia del Estado tiene que ver con el tejido roto que queda durante y después de estos episodios. Hay familias separadas, amistades que terminaron, empleos perdidos, negocios que cerraron. Es necesario que nuevas y más actualizadas investigaciones aporten pistas para acercar el diálogo a fin de recomponer el tejido social nicaragüense.

### **La parresía frente a la retórica**

La pedagogía del horror que desplegaron los representantes del Estado y las personas aliadas a éste sobrepasó el imaginario conocido. Lo conocido a través de recuerdos o de memorias sociales era la experiencia de guerras civiles, donde los bandos estaban organizados y armados; sin embargo, frente a lo nuevo, sobrevino el asombro. Sara Ahmed (2015) plantea que el asombro es el objeto

que aparece ante el sujeto por vez primera. Wittgenstein (1988) también reflexiona sobre lo “conocido”, y plantea que incluso “no todo lo que es desconocido nos da la impresión de desconocimiento” (pag. 77), lo cual explica que, ante los límites traspasados del horror, las personas recurrieran a sus memorias para intentar encontrar forma a aquello que se presentaba como modalidades de violencia. El asombro fue la manera en que se experimentaban las prácticas de violencia. Gracias al asombro se logró expandir la visión del momento y lanzarse valientemente a desafiar.

Desde el asombro, la comunidad monimboseña construyó respuestas a través del accionar de la parresía, es decir, reaccionaron con una verdad que poseían, aun cuando esto implicara arriesgar sus propias vidas. Así, observamos cómo este uso de la parresía les permite quitar la investidura simbólica y política al presidente Daniel Ortega. Esta acción no solo desafía años de sujeción del FSLN sobre Monimbó, sino que, al viralizarse, se difunde la idea de que Ortega puede ser percibido como un sujeto carente de autoridad.

Se ha comentado mucho que el discurso del grupo de monimboseños que apoyó a Caperucita Roja era espontáneo, llegando incluso a cuestionarse si tenían plena conciencia de sus acciones. Sin embargo, el análisis de los discursos revela que, lejos de ser “espontáneos”, los autoconvocados de Monimbó comprendían el proceder de la violencia de Estado, así como los mecanismos para autoorganizarse y defenderse, gracias a sus propias memorias sociales. Desde el asombro y la parresía, también observamos cómo un grupo de universitarios, representados por los estudiantes Lesther Alemán y Madelaine Caracas, interrumpe la práctica monológica que había caracterizado al gobierno de Daniel Ortega (de 1979 a 1990 y de 2006 al presente). En esa irrupción, enuncian la verdad de los nombres de todos aquellos que habían sido asesinados hasta ese momento por las fuerzas policiales y parapoliciales bajo su mando.

El asombro y la parresía de Susana López, la madre del joven estudiante asesinado Gerald Vásquez, a través de una sola imagen nos recuerda que el sujeto madre también se ha transformado en

la sociedad nicaragüense, para la cual lo “conocido” habían sido aquellas madres que aun frente el dolor de la pérdida de sus hijos caídos en la guerra civil de los años 80, mantenían el sentido de la muerte ligado a la defensa de la patria. Susana López convierte el funeral de su hijo en un momento de denuncia y reclamo por la justicia. La madre que se organizaba en los años 80 para reclamar que sus hijos o hijas fuesen vistas como “héroes de la patria”, no es el mismo sujeto madre-reclamante de abril de 2018, que buscó esclarecer la verdad en torno a su muerte.

En el caso estudiado, la parresía discursiva de las personas que se movilizaron se contrapone a la práctica de retórica de los discursos que provenían del Estado. Mientras la parresía expone la vida a costa de la verdad que se posee, la retórica discursiva oculta la situación de los demandantes e intenta borrar la violencia ejercida. Ante la pedagogía del horror que desplegó el Estado nicaragüense, la mayor práctica de resistencia fue la parresía: una verdad a costa de la propia vida. Y en este sentido, también esta investigación ha sido siempre, desde sus inicios, un intento de parresía.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. (2012). "Escribir contra la cultura" en *Andamios*, vol. 9, núm.19 (mayo-agosto 2012), México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 129-157.
- Agudelo, Irene. (2017). *Contramemorias. Discursos e imágenes sobre/ desde La Contra, Nicaragua 1979-1989*, Managua: IHNCA
- Amador, Brenda, Castro Arlen y Loáisiga Ana. (2016) *Estudio de las formas de tratamiento pronominal: vos, tú, usted desde la perspectiva sociolingüística de los hablantes del barrio "Buena Vista" de San Juan de Oriente, Masaya*. Trabajo de seminario de graduación. Managua: Departamento de Español, UNAN
- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Arendt, Hannah. (2018). *Sobre la violencia*, Madrid: Alianza editorial
- Arias, Cesar. (1981). *Los Tambores de Monimbó*. México: Edición del autor.
- Austin, John. (2018). *Cómo hacer cosas con palabras*, México: Paidós,
- Bajtín, Mijaíl. (2012). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*, México: Fondo de cultura económica
- \_\_\_\_\_ (2015). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Buenos Aires: Ediciones Godot
- Barthes, Roland. (1971). *Elementos de semiología*, Madrid: Alberto Corazón
- \_\_\_\_\_ (2010). *Mitologías*, México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2018). *La cámara lúcida*, México: Paidós

- Bataillon, Gilles. (2015). *Crónica sobre una guerrilla: Nicaragua 1982-2007* (Vol. 8), México: CIDE
- Belli, Gioconda. (2000). *El país bajo mi piel: memorias de amor y guerra*, España: Txalaparta
- Benveniste, Émile. (1971). *Problemas de lingüística general* (Vol. 1), México, Siglo XXI
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1968). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Cultura Libre
- Berry, Maya y otros. (2017). "Toward a fugitive anthropology: Gender, Race, and Violence in the Field" en *Cultural Anthropology*, vol. 32, Estados Unidos: American Anthropological Association, pp.537-565.
- Bresó, Javier y Gallego, Manuel. (1993). *Identidad y Cultura en Nicaragua: estudio antropológico de Monimbó* (Vol. 3). España: Universidad de Castilla La Mancha,
- Briz, Antonio. (2000). *¿Cómo se comenta un texto coloquial?*, Barcelona: Ariel
- Butler, Judith. (2018). Resistencias. *Repensar la vulnerabilidad y repetición*, México: Paradiso editores
- \_\_\_\_\_. (2020a). "El capitalismo tiene sus límites.", en Maristella Svampa y otros (comp.) *Sopa de Wuhan*, Ediciones ASPO, s.f, pp 67-78.
- \_\_\_\_\_. (2020b). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, México: Taurus
- \_\_\_\_\_. (2021) *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós
- Cabezas, Omar. (1982). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, México: Siglo XXI
- Cajina, Roberto. (2008). "Nicaragua, transición política, democracia y reconversión del sector Defensa" en *La administración de la defensa en América Latina*, Nicaragua: UNED
- Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo. (2018). *Las cosas del decir*, México: Ariel
- Carbó, Teresa. (2001). "El cuerpo herido o la constitución del corpus en análisis de discurso" en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 23 (enero-junio), México, pp.17-47.

- \_\_\_\_\_ (2002). "Investigador y objeto: una extraña/da intimidad" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México: UAM Iztapalapa 53 (Julio-diciembre), año 23, pp.15-32.
- Coronado, Gabriela. (2007). "El *corpus* del delito: la cultura como hipertexto" en *Estudios de lingüística aplicada*, núm. 46, año 25, (diciembre), México: UNAM pp. 33-61.
- Coronado, Gabriela y Hodge Bob. (2017). *Metodologías semióticas para análisis de la complejidad*, México.
- Das, Veena y Poole Deborah. (2008). "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27, Buenos Aires: UBA pp.19-52.
- Das, Veena. (1995). *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* Delhi: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica,
- Davis Sandra y otros. (2012). *Nuestra memoria de la guerra para vivir en paz*, Nicaragua: URACCAN
- De Garay, Graciela. (2021). "Escuchar para escribir la historia del tiempo presente" en María del Carmen Collado (coordinadora) *Nueve ensayos sobre historia del tiempo presente. Miradas desde México*, México: Instituto Mora, pp.183-216.
- Díaz Reyes, María José. (2014). *Generación posrevolucionaria: entre la memoria y el poder simbólico*. Tesis de maestría, Managua: UNAN
- \_\_\_\_\_ (2021). Feministas frente a la cultura patriarcal de la Revolución Sandinista y la Rebelión de Abril, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, DOI: 10.1080/08263663.2021.1970343
- \_\_\_\_\_ (2023). Discursos de resistencia. Nicaragüenses frente a la violencia de estado (2018). CIESAS, México. Tesis doctoral. Recuperado en <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1649>

- Eco, Umberto. (2013). *Construir al enemigo*, Barcelona: Penguin Random House
- \_\_\_\_\_ (2018). *Tratado de semiótica general*, México: Penguin Random House
- Exiliada. (2019). *Exiliada, película*, Leonor Zúniga
- Figueroa Romero, Dolores. (2020). "Defender mis derechos, pensar diferente a esa dictadura criminal, me costó el exilio": Testimonio de Rubí Alondra, nicaragüense de Masaya. ABYA-YALA en *Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas*, vol. 4, no 1, Brasília, México, p. 263-280.
- Floridi, Luciano. (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Reino Unido: Springer Nature
- Foucault, Michel.(1988). *El sujeto y el poder*, Bogotá: Ediciones Carpe Diem
- \_\_\_\_\_ (2010). *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Buenos Aires, Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2019a). *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2019b). *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Garachana Camarero, Mar. (2008). "Cuestiones pragmáticas sobre la negación", en *RedELE: revista electrónica de didáctica español lengua extranjera*, número 12. Madrid.
- García, Josefina. (2016). *Semántica de la oración: instrumentos para su análisis*. México: El Colegio de México,
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa
- Gill Ann, Whedbee Karen. (2000). "Retorica", en Van Dijk (comp), *El discurso como estructura y proceso*. Gedisa, Barcelona.
- González, Victoria. (1998). "Del feminismo al somocismo: mujeres, sexualidad y política antes de la revolución sandinista" en *Revista de Historia-IHNCA*. Edición especial, 11-12, Managua, pp. 55-80.
- \_\_\_\_\_ (2002) *From feminism to Somocismo: Women's rights and right-wing politics in Nicaragua, 1821-1979*, tesis doctoral, USA: Indiana University

- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus
- Hall Stuart. (1986). The problem of ideology-Marxism without guarantees. *Journal of communication inquiry*, 10(2), Estados Unidos, pp.28-44.
- \_\_\_\_\_ (2003) "1. Introducción: ¿quién necesita "identidad"?" en *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu
- Halliday, M.A.K. (1975). "Estructura y función del lenguaje" en J. Lyons, *Nuevos horizontes de la lingüística*, Madrid: Alianza Editorial, pp.145-173.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Lenguaje como semiótica social*, México: Fondo de Cultura Económica
- Harnecker, Martha. (1983). *Pueblos en Armas*, México: Universidad Autónoma de Guerrero
- Hammersley, Martin y Paul Atkinson. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós
- Haraway, Donna. (1995). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial." en Donna Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, España: Ediciones Cátedra, pp. 313-346.
- Heredera del viento*. (2017). Película, Carrión, Gloria.
- Hine, Christine. (2004). *Etnografía virtual*, Barcelona: Editorial UOC
- Hirsch, Marianne. (2008). "The Generation of Postmemory" en *Poetics Today*, Vol. 29 (1), Estados Unidos: Columbia University, pp.103-1028.
- Hodge, Bob, Salgado Eva y Villavicencio Frida. (2021). "La anticorrupción como corrupción: contradicciones y complejos ideológicos en la política mexicana." en *RALED*, pp. 62-83.
- Hodge, Robert y Kress Gunther. (1988). *Social semiotics*. Nueva York: Cornell University Press
- Kampwirth Karen y González Victoria. (EDS.) (2001). *Radical Women in Latin America: Left and Right*, Pensilvania: Penn State University

- Kress, Gunter. (2010). *Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication*. United Kingdom: Routledge.
- Jelin, Elizabeth. (2012). *Los trabajos de la memoria*, Lima: IEP, Lima.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos*. (L. Da Silva Catela, M. Cerrutti, & S. Pereyra, Edits.), Buenos Aires, Clacso.
- Lacayo, Nadine. (2017). *Polvo en el Viento*. Managua.
- Le Bretón, David. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Six Barral
- \_\_\_\_\_. (2013). "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. (4), Buenos Aires, pp. 67-77.
- Lotman, Luri. (2019). *La Semiosfera*, Lima: Universidad de Lima (edición digital)
- Mannheim, Karl. (1993). "El problema de las generaciones" *Reis*, España, pp.193-242.
- Mendoza Morán, Francis. (2011). El "voseo" en el español nicaragüense. Blog: <http://menfrancismoran.blogspot.com/>
- Meyer, Eugenia y Olivera de Bonfil Alicia. (1971). "La historia oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas" en *Historia mexicana*, vol. 21, no 2, México, Colmex, pp.372-387.
- Morín, Edgar. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa
- Nora, Pierre. (2008). *Les lieux de mémoire*, Montevideo: Ediciones Trilce
- \_\_\_\_\_. (2015). "La generación (como lugar de la memoria)." *Revista Fractal* (75), México.
- Ortega, Francisco. (2008). *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana.
- Palabras mágicas*. (2012) *Palabras Mágicas (para romper un encantamiento)*, película, Moncada, Mercedes.
- Pericot, Jordi. (2002). *Mostrar para decir: la imagen en contexto* Vol. 13, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pérez-Baltodano, Andrés. (2008). *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación*, Managua: IHNCA-UCA.

- Pink Sarah y otros. (2019). *Etnografía Digital*. Principios y práctica, Madrid: Morata S.L (edición digital).
- Puig, Salvador Martí. (2009). "Mutaciones orgánicas, adaptación y desintitucionalización partidaria" en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), España, pp.101-128.
- Ramírez, Sergio. (2010). *Adiós muchachos*, México, Alfaguara.
- Ricoeur, Paul. (1995). *Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI.
- Rivadeo, Ana María. (2019). "Apuntes para una epistemología del terror: palabra y violencia" en *Arqueología forense y procesos de memorias: saberes y reflexiones desde las prácticas*, compilado por Víctor Ataliva, Aldo Gerónimo and Ruy D. Zurita, 23-34. ed. - Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán
- Rueda, Verónica. (2015). *Recompas, recontras, revueltos y rearmados. Posguerra y lucha por la fiera en Nicaragua 1990-2008*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
- Salgado, Eva. (2003). *El discurso del poder. Informes presidenciales en México (1917-1946)*, México: CIESAS
- \_\_\_\_\_ (2017). "Los tuiteros frente al poder: estrategias de la confrontación discursiva" en Laura Hernández Ruiz y Eva Salgado Andrade, *Estudios del discurso en México: nuevas prácticas, nuevos enfoques*, México Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 455-471
- \_\_\_\_\_ (2019). *Los estudios del discurso en las ciencias sociales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México
- \_\_\_\_\_ (2021a). "Memes y procesos de semiosis de la pandemia en México" *Comunicación y Sociedad*, México, pp.1-22.
- \_\_\_\_\_ (2021b). "Los discursos de la historia del tiempo presente." En María del Carmen Collado (coordinadora), *Nueve ensayos sobre historia del tiempo presente. Miradas desde México*, México, Instituto Mora, pp.119-138.
- Searle, John. (2017). *Actos de habla*, España: Cátedra.
- Selser, Gabriela. (2016). *Banderas y harapos: Relatos de la revolución en Nicaragua*. Managua.

- Selser, Gregorio. (1984). *Sandino, General de hombres libres*, Buenos Aires: editorial Abril S.A.
- \_\_\_\_\_. (2019). *El pequeño ejército loco*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sobalvarro, Juan. (2015). *Perra Vida*, Nicaragua: editorial 400 elefantes.
- Soto Joya, Fernanda. (2009). ¿Nosotros? Sandinistas. Recuerdos de Revolución en la Frontera Agrícola de Nicaragua. Tesis, Estados Unidos: The University of Texas at Austin.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Ventanas en la Memoria. Recuerdos de la Revolución en la Frontera Agrícola*, Managua: UCA.
- \_\_\_\_\_. (2013) "Las historias que contamos. Confluente" en *Rivista di Studi Iberoamericani*, vol. 5, no 1, Italia: Università di Bologna. Pp.104-120.
- Thompson, John. (1990). *El concepto de cultura. Ideología y cultura moderna*, México: UAM
- Torres-Rivas, Edelberto. (2007). "Nicaragua: el retorno del sandinismo transfigurado" en *Nueva Sociedad*. No 207 (enero-febrero), edición digital.
- Troncoso, Lelya, e Isabel Piper. (2015). "Género y Memoria: Articulaciones críticas y feministas." *Athenea Digital*, España, pp. 65-90.
- Van Dijk, Teún. (1978). *La ciencia del texto*, México: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1980) *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1999) "El análisis crítico del discurso" en *Anthropo*, España, pp 23-36.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa
- \_\_\_\_\_. (2005) *Estructuras y funciones del discurso*, México: Siglo XXI
- Vannini, Margarita. (2020). *Política y memoria en Nicaragua. Resignificaciones y borraduras en el espacio público*, Guatemala: FyG Editores

- Verschueren, Jef. (2002). *Para entender la pragmática*, Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig. (1988). *Investigaciones Filosóficas*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.



## El coraje de la palabra

**Nicaragüenses frente a la violencia de Estado**

**María José Díaz Reyes**

Se terminó en octubre de 2024  
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita,  
Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición  
estuvo a cargo de los editores y la autora.

Tiraje 150 ejemplares.



**E**l coraje de la palabra. *Nicaragüenses frente a la violencia de Estado* es el resultado de la investigación doctoral que, adherida a los planteamientos de una antropología semiótica, busca explorar fenómenos complejos a partir de la necesaria articulación entre sociedad, lenguaje y sentidos. La investigación tuvo como objetivo principal conocer, por medio de un vasto acervo discursivo testimonial, documental, digital y hemerográfico, las prácticas de resistencia de ciudadanos organizados en grupos de oposición para enfrentarse a los crímenes de lesa humanidad perpetrados por el Estado nicaragüense al asesinar a más de 300 personas en el año 2018.

A lo largo del libro vemos cómo la autora hace un recorrido desde el presente donde se desarrolla la violencia hasta explicar cómo las memorias sociales de ese pasado reciente están disputando los sentidos sociales que despliega la actual violencia de Estado y la resistencia.

La investigación se centra en tres joyas semióticas; el discurso conocido como Comandante Caperucita Roja, emitido por un grupo de monimboseños quienes en tan solo dos minutos hacen una recapitulación de la participación de Monimbó en las luchas sociales hasta llegar a advertir que a ese territorio el FSLN no volvería a entrar; la segunda es el discurso que se da en la primera sesión del Diálogo Nacional en donde el presidente Ortega es interrumpido por dos universitarios quienes le increpan a frenar la violencia desatada; por último se analiza la impactante fotografía de la señora Susana López quien en medio del dolor de enterrar a su hijo Gerald Vásquez convierte su funeral en un acto de parresía que exige justicia, donde la palabra se expone a costa de la libertad y la vida.

Así vemos cómo la *palabra* se vuelve un acto poderoso, lleno de valentía y de coraje que enfrenta a la muerte y la pretensión de olvido.

