

EL VIENTO ARMADO DE MICHÈLE NAJLIS:
HACIA UNA ÉTICA DE LA
REVOLUCIÓN SANDINISTA

José María Mantero
Xavier University

Desde el final de la revolución sandinista en 1979, la crítica se ha centrado en analizar los textos escritos en Nicaragua durante la década de los ochenta desde una óptica que estudia la dinámica entre el programa político sandinista y la construcción de una cultura popular pos-revolucionaria.¹ Pocos estudios, sin embargo, han explorado cómo la literatura nicaragüense pre-revolucionaria de los sesenta y la primera parte de los setenta logró plasmar las que serían las bases ideológicas de la revolución sandinista. Escritoras como Michèle Najlis, Gioconda Belli, Rosario Murillo, Daisy Zamora, Yolanda Blanco y Vidaluz Meneses, por ejemplo, pertenecen a una generación que presenció el nacimiento del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1961, la victoria de la revolución sandinista en 1979 y la pérdida de las elecciones en 1990 contra Violeta Chamorro y la Unión Nacional de Oposición. Según John Beverley y Marc Zimmerman, estas mujeres “evolved out of a relatively privileged, upper-class subject position in a process that combined increasing awareness in issues of class in the context of Sandinista militancy with an increasing—though not always explicitly feminist—commitment to women’s liberation” (105). En el caso de Michèle Najlis (1946), sus poemas (*Augurios* [1980], *Ars combinatoria* [1988], *Cantos de Ifigenia* [1991] y *La soledad sonora* [2005]) y su prosa (*Caminos de la estrella polar* [1990]) contextualizan las convulsiones de la sociedad nicaragüense desde una perspectiva que participa en la voz colectiva y que, a la vez, no desecha la particularidad. Su primera obra, *El viento armado* (1969), anuncia la

¹ Algunas de las obras más logradas incluyen *Rascally Signs in Sacred Places* (1995) de David E. Whisnant, *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity and Nation in Late Twentieth-Century Western Nicaragua* (1999) de Les W. Field y los estudios de Edward Waters Hood, Leonel Delgado Aburto, John Beverley y Marc Zimmerman, entre otros.

trayectoria humanista que tomaría su poesía y demuestra que la conciencia de la opresión es un paso fundamental hacia una comprensión del otro y, subsecuentemente, hacia la construcción de una ética revolucionaria sandinista.

El DRAE define la ética como un “conjunto de normas morales que rigen la conducta humana,” unas pautas que pensadores posteriores matizarían dentro una hermenéutica histórica para desarrollar una filosofía de la moralidad que ofrece un marco epistémico para el comportamiento humano. Para Georg Hegel, por ejemplo, una comunidad ética más amplia nos permite cultivar una relación más amplia con nuestros derechos individuales: “The right of individuals to be subjectively destined to freedom is fulfilled when they belong to an actual ethical order, because their conviction of their freedom finds its truth in such an objective order, and it is in an ethical order that they are actually in possession of their own essence or their own inner universality” (*Elements* sec. 153). Según Hegel, un orden ético guía al individuo y conecta su subjetividad particular a la comunidad humana al obligarle a vincular su libertad -o liberación-individual a un destino colectivo nacido del equilibrio entre sus deseos o impulsos subjetivos y las normas de conducta de su sociedad. Unos sesenta años más tarde, hacia finales del siglo XIX, Ernest Belfort Bax igual subrayaba la necesaria sumisión de la moralidad individual a lo social: “Morality in practice means at basis the habit of identifying personal interest with social interest; the satisfaction of self outside of, or even in antagonism to, the immediate interests of the self” (“The Ethics of Socialism”). A diferencia de Hegel, quien conectaba la subjetividad individual a lo social, Bax buscaba una transformación de lo individual y una transcendencia del egoísmo particular al sobreponer lo colectivo a lo individual. En otras palabras, la distinción entre el bien y el mal radicaba en poder sobreponer los intereses comunitarios a los intereses propios. Durante esa misma época, el escritor italiano Achille Loria exponía su noción de una “ética final” que denunciaba los excesos del capitalismo y llamaba la atención a la imposición de una moralidad doble que requiere la subordinación de las clases marginadas -lo que él denominaba una “ética de la obediencia”- y promueve una

moralidad capitalista que mantiene a raya a los más oprimidos (21-22).² Más cercano a nuestro tiempo, el teólogo Dietrich Bonhoeffer resaltaba la necesidad de pasar a la acción y de colocar cualquier discurso ético dentro de un marco histórico que contextualiza a sus sujetos, lugares y momentos (271), ya que “Timeless and placeless ethical discourse lacks the concrete warrant which all authentic discourse requires” (270).

Las ideas de Hegel, Bax y Bonhoeffer, entre otros, sobre la moralidad sirvieron para examinar el papel de la Iglesia y el pensamiento socialista en la formación de una nueva sociedad y para establecer una parte de la base teórica para la teología de la liberación.³ Durante la década de los sesenta, el pensamiento de la liberación que se forjó en América Latina tuvo sus orígenes en el Segundo Concilio Vaticano (1962-65) y en el Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín, Colombia (1968). Teólogos y pensadores como el mexicano Leopoldo Zea, el brasileño Paulo Freire y el peruano Gustavo Gutiérrez elaboraron una filosofía de la liberación arraigada en la realidad diaria vivida por millones de latinoamericanos. En sus escritos y desde sus distintas perspectivas, concordaban que tal realidad sólo se podía transformar si se empezaban a matizar, a contextualizar y a comprender las causas de la pobreza material, si se emprendía el camino a seguir

² Escribe Loria: “We are accordingly obliged to recognise that the relations existing between large owners on the one hand, and labourers and small owners on the other, give rise to a twofold moral code: there is the ethics of obedience instilled into the minds of the subjugated classes, compelling them to act in conformity with the interests of the rich; and there is the capitalistic morality which, while permitting the most pitiless usurpations, still prevents such excesses as might lead to a revolt of the oppressed, and thus undermine the property system” (21-22).

³ En su ensayo “Socialism and Religion” (1884), por ejemplo, Bax escribe que el socialismo “brings back religion from heaven to earth, which as we have sought to show was its original sphere. It looks beyond the present moment or the present individual life indeed, though not to another world, but to another and higher social life in this world.” Bonhoeffer, por su parte, denunció la falta de solidaridad de la Iglesia con los más marginados: “She has often been untrue to her office of guardianship and to her office of comfort. And through this she has often denied to the outcast and to the despised the compassion which she owes them” (113).

hacia la liberación y si se procuraba solidarizarse con otros a través de acciones específicas que trascendieran la mera retórica vacía.

En su día, gran número de teólogos latinoamericanos expresaron su acuerdo con estos principios. Las conclusiones de la IIª Conferencia del episcopado latinoamericano en 1966, por ejemplo, buscaban especificar aún más las posibles denotaciones de “la pobreza;” y el documento “Pobreza en la Iglesia” distinguía entre tres tipos de pobreza: “a) la pobreza como carencia de los bienes de este mundo; b) la pobreza espiritual; y c) la pobreza como compromiso que asume [. . .] la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes” (Richard y Ellacuría 1030). En su obra *Teología de la liberación* (1971), Gustavo Gutiérrez subraya que “la pobreza significa [. . .] muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, lo político y lo religioso” (22). En su época, el pensamiento de la liberación latinoamericano manifestó que la pobreza material representaba en sí un delito contra la dignidad humana y declaraba que tal injusticia no originaba en una desigualdad congénita e inmutable sino en las estructuras del quehacer diario de los seres humanos.

Las causas históricas y las consecuencias explícitas para las víctimas indican que la pobreza material produce y está íntimamente ligada a la marginación, algo manifestado abiertamente por uno de los fundadores del FSLN, Carlos Fonseca. Consecuentemente con esta noción, cualquier liberación de la pobreza llega vinculada a un desengaño y sufrimiento cuyas respectivas tomas de conciencia “constituyen así la tierra abonada para la esperanza” (Boff “Sufrimiento” 1317). A pesar de desentenderse a la clase media, de ser excesivamente idealista y de pecar de haber romantizado la pobreza, la definición de “liberación” que iban fraguando los pensadores de la liberación durante los años sesenta y setenta no era simplemente una abstracción teológica o espiritual. En el contexto del pensamiento de la liberación, el sacerdote jesuita Ignacio Ellacuría afirmó que “La liberación es, por lo pronto, un proceso. Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un *proceso de conversión* y que en lo histórico

es un proceso de transformación, cuando no de revolución” (“Liberación” 694). Por ello, “lo personal” y “lo histórico” se funden en un río que proviene de dos corrientes: “La liberación se entiende, por tanto, como *liberación* de toda forma de opresión y como *liberación para* una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación” (Ellacuría “Utopía” 417). Consecuentemente, la solidaridad humana nace del deseo doble de eliminar las manifestaciones materiales de la opresión y de construir *en adelante* ese mundo mejor percibido por el pensamiento de la liberación como la construcción del Reino de Dios en la Tierra y por Carlos Fonseca como una nueva Nicaragua liderada por sandinistas que sabrían “vincular la teoría revolucionaria con la práctica concreta en que actúa” (“¿Qué es un sandinista?”).

La posibilidad de trabajar por eliminar las injusticias y forjar un mejor mundo también se percibe en la trayectoria personal de Michèle Najlis. En una entrevista con Margaret Randall, por ejemplo, la escritora subraya la profunda distinción entre los que simplemente hablaban de la solidaridad y aquellos que la ejemplificaban plenamente. Al recordar su tiempo en el colegio de monjas La Asunción, Najlis destaca las ideas de una de sus maestras, la Madre Mireille, sobre las diferencias de clase y la necesidad de cada uno de concientizarse: “Y cuando nos enseñaba religión, hablaba de los pobres, de la responsabilidad que conllevan los privilegios” (Najlis “La solidaridad” 96). En otro momento, la escritora igual recuerda a sus amigas del colegio y las compara con las religiosas que se encargaban de su educación, subrayando la incipiente conciencia política que había empezado a florecer en ella y que le había permitido ver a sus compañeras de otra manera: “Los comunistas que conocí parecían ejemplificar las ideas que las hermanas nos habían enseñado mucho mejor que mis compañeras de clase, que se decían cristianas” (“La solidaridad” 98). Tras pasar seis meses en París en 1965, a la edad de diecinueve años, vuelve a Managua y se matricula en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), donde se hizo miembro del Frente Estudiantil Universitario. Después del terremoto de 1972 en Managua, se fue a vivir a San José, Costa Rica, y se alistó al Partido de Vanguardia Popular, el equivalente del Partido Comunista de Costa Rica. Como se puede percibir, estos detalles de su juventud sirven para

ilustrar un desarrollo ético arraigado en la realidad de su país y en el contacto con individuos que buscaban hacer patente la conexión entre la teoría y la acción revolucionaria. La conciencia de clase que fue adquiriendo Najlis se produjo, en parte, por la evidente afinidad entre el comunismo y las nociones “solidarias” de las monjas del colegio La Asunción. Por otra parte, ella destaca implícitamente la falta de solidaridad de sus “compañeras de clase” y cómo el tipo de cristianismo que profesaban era una simple y superficial abstracción.

Por la exploración continua y la afirmación de sus creencias personales a través de la poesía, los versos de Najlis frecuentemente hacen hincapié en la polifonía de la liberación y desarrollan una implícita ética de comportamiento individual y comunitario. La escritora Daisy Zamora ha subrayado la condición precursora e innovadora de su poesía al escribir sobre sus primeros poemas que “El terreno [poético] era nuevo, desconocido; pero una expresión cuidadosamente elaborada y la temperatura sostenida, hicieron de sus textos logros pioneros de una poesía amatoria y a su vez, combativa” (43). Sobre su obra *Cantos de Ifigenia*, Amy Kaminsky destaca su esencia transgresiva (52), y Henry Cohen observa que el carácter feminista de los poemas en *Ars combinatoria* ofrece también una crítica de la religión institucionalizada (71, 73). Con respecto a *El viento armado*, Kaminsky declara que “The poems in this collection bear witness to the popular Sandinista struggle” (50), mientras Beverley y Zimmerman sostienen que esta obra “quickly became one of the most important literary expressions the insurrectionary period produced” (89). A pesar de los análisis críticos que exploran las relaciones más transparentes entre el discurso femenino y la subversión política, la poesía de Najlis permanece relativamente desconocida frente a paisanos suyos como, por ejemplo, Ernesto Cardenal y Gioconda Belli.

Fundado en 1961 como el Frente de Liberación Nacional, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se inspiró en la revolución cubana y en otros movimientos de liberación nacional que emergían de África y Asia. En la década de los sesenta sus miembros participaban en una resistencia de baja intensidad contra la dictadura de Somoza al contar con una presencia pequeña entre estudiantes universitarios en la ciudad de León. Como escribió Carlos Fonseca, uno de los fundadores,

El Frente Sandinista surgió abriéndose paso en medio de la tiniebla impuesta por la clase explotadora. Inspirándose en el dolor y la miseria padecidos por los sectores populares, quiere rescatar las más nobles tradiciones de la colectividad nicaragüense, no limitándose a evocarlas con palabras, sino a revivirlas en la acción, aunque ello signifique atravesar duras pruebas.

Publicado en Guatemala en 1969, *El viento armado* emergió de la realidad cotidiana nicaragüense y ofrecía un discurso ético que se inspiraba en el pensamiento de la liberación que nació durante los años sesenta en América Latina y que paulatinamente asentó las bases de una ética revolucionaria nacional. Tales bases incluían una conciencia de la hegemonía somocista, la liberación de la opresión y la enunciación de una solidaridad con los más marginados.

En *El viento armado*, la voz narrativa denuncia la injusticia sufrida por el pueblo y cómo ésta, en palabras de Paulo Freire, “Se nutre del amor a la muerte y no del amor a la vida” (81). El poema “Rompí la cáscara de huevo” declara: “Abrí los ojos / y vi / la superficie dolorosa de una tierra agonizante” (53). En “Para que conozcas,” Najlis escribe sobre “la tortura secreta / que acecha el doblar de una esquina, / y el látigo que azota pedazos olvidados de tu piel” (55). Los dos poemas recalcan la íntima conexión entre sufrimiento y concienciación. El despertar metafórico que ocurre al “[abrir] los ojos” le permite a la narradora finalmente presenciar la angustia del pueblo. Esa “tierra agonizante” que sirve de marco para la “superficie dolorosa” recalca el doble filo de una opresión que construye estructuras de sufrimiento y que lleva al desconsuelo y a la pesadumbre diaria de una vida deshumanizante. El dolor físico del “látigo” que puede obligar a uno a ausentarse emotivamente durante el momento de mayor tormento es tan patente como “la tortura secreta” de la incertidumbre ante lo que puede ocurrir al salir de su casa. A lo largo del poema, los versos subrayan la esencia polifacética de una opresión totalizadora que busca anidarse en el ser humano para meterle miedo y rebajarle al nivel más ínfimo de la existencia.

El poema “Aquí está” ofrece una visión del sufrimiento y de su posible futura superación para solidarizarse con otros. Los primeros

versos declaran que “El fruto de tu vida esperando ser cortado / seguirá creciendo” (63) y denuncian la posiblemente inevitable conclusión trágica de cualquier persona que se involucra en la lucha contra la opresión. “El fruto de la vida” llegará a su fin por acciones de otros, los que buscan apartarlo de su camino elegido; este fruto, sin embargo, “seguirá creciendo” a través del impacto que tuvo durante su vida, esos círculos concéntricos que se irán ampliando y cuyo destino final desconocemos. “Pequeño grano de trigo,” sigue el poema, “escucha tu germinación dolorosa / y comprende que muchas vidas forman ahora la tuya / comprende que los frutos que murieron aún riegan tu sangre” (63). Los seres humanos estamos conectados por la opresión y su patente superación, y nuestro sufrimiento forma parte del ciclo vital: a la vez que nuestra labor y desazón se alimentan de los que comparten nuestras condiciones de vida, nuestras acciones igual inspiran a otros a sacrificarse por la comunidad humana, por el pueblo. Como indicó Bax, se crece al identificar el interés personal con el social, al tomar conciencia que nuestras vidas están enlazadas a otros y que la opresión superada contribuye a construir lazos de solidaridad. Por ello, lo esencial es actuar contra cualquier tipo de opresión. Como escribe Najlis en el poema “Cuando todo hiere,” “como el salmón, / remonta la corriente / con toda la furia de tu ira. / No desesperes / el agua romperá las piedras” (19). Lo esencial en la lucha es canalizar la rabia para poder derrotar al que intenta a su manera condicionar y limitar la vida humana a través del miedo y del olvido. Hasta el esfuerzo más ínfimo participa en la lucha contra ese enemigo aparentemente imbatible y, en su momento, todo esfuerzo, toda opresión sufrida en cuerpo y alma, llevará a “[romper] las piedras.”

La lucha contra la opresión lleva al combatiente a una solidaridad con otros que le obliga a entrar en contacto con lo que más tememos para poder superarlo. En “Sentirte, conocerte, saberte,” la narradora subraya otra vez la desesperación del ser humano: “Conocer el hambre / y la fuerza más allá del hambre, / del golpe y más allá del golpe; / conocer el miedo, y a través de él, / sobre él / caminar hacia ti mismo, / hacia todos” (23). No se niegan “el hambre,” “el golpe” ni “el miedo,” ni se intenta restar importancia a lo que éstos suponen ya que se vivieron de cerca, íntimamente. Su alcance, sin embargo, recae en recordar que hay un “más allá” del momento inmediato que permitirá

una conexión más profunda con uno mismo que es inseparable de conocer más y mejor a los que comparten la lucha y, como el combatiente, forman parte del pueblo. Por ello, los tormentos y las torturas se entienden como parte íntegra de un inevitable triunfo, libre de sufrimiento y compartido por todas las víctimas. En el poema “Los inocentes,” Najlis escribe que “Los inocentes alzaron los fusiles y los cuerpos caídos; / los inocentes se alzaron como un sol que no se oculta; / los inocentes clamaron / y su clamor fue oído por multitud de pueblos, / sangraron / y su sangre regó toda la tierra” (39). El término “los inocentes” trasciende el contexto nicaragüense y describe a aquellos que están aliados contra el enemigo, recordándonos rebeliones justas contra los opresores. Frente a la inmoralidad, todos son “inocentes” que, inspirados por el ejemplo de los combatientes, deciden tomar armas y sacrificarse por un objetivo que trasciende las limitaciones y el sufrimiento del momento. Con la fundación del Frente Sandinista en 1961, gran número de estudiantes universitarios en León y Managua se vieron involucrados en la lucha contra Somoza. Los golpes y la tortura que sufrían a manos de la temida Guardia Nacional llevó a unos a dejar los estudios y la actividad política, a otros a vivir clandestinamente en el extranjero y a un pequeño grupo a huir hacia la sierra del norte, en la frontera con Honduras, para seguir la lucha desde allí. La salida de estudiantes, sin embargo, no disminuye el número de fieles a la lucha contra Somoza, todo lo opuesto: la muerte de los mártires y la sangre que “regó toda la tierra” servirá de abono e iluminación para otros y traerá, inevitablemente, como consecuencia final, la derrota del enemigo y una “liberación histórica” que, como sostiene Leonardo Boff, “se hace a base de una alianza de sufrimiento, de dolor, de muerte” (1315).

La liberación que se plantea en los poemas se expresa a través de dos caminos complementarios: uno que reconoce la liberación *de* condiciones opresoras y la liberación *hacia* un mejor futuro, marco y contexto de una ética más justa cuyos ideales los representaban los precursores del FSLN, el Movimiento Nueva Nicaragua (MNN) y su sucesor el Frente de Liberación Nacional (FLN). Tales organizaciones se inspiraron en movimientos extranjeros de emancipación que, como el FLN de Argelia o la revolución cubana, buscaban derrocar el antiguo orden colonialista y establecer una nueva sociedad. Según

Ignacio Ellacuría, “[N]o basta con una mera ‘liberación de’; se requiere de una ‘liberación para’ o una ‘liberación hacia’ la libertad, que sólo podrá ser plena, cuando sea libertad de todos” (“Utopía y profetismo” 418). Ese “clamor” que se oye en el poema “Los inocentes” de Najlis sirve de antesala a una liberación *de* la violencia nacida en el mismo combate contra la injusticia. Los versos de “Rompí la cáscara de huevo” vislumbren un mejor futuro a raíz de una dolorosa separación y liberación del pasado: “Rompí la cáscara del huevo / y la luz / fue tan hermosa / que no pude vivir. / Abrí los ojos / y vi / la superficie dolorosa de una tierra agonizante” (53). La metáfora del huevo que emplea aquí Najlis tiene un significado doble, ya que destaca la cáscara -esa coraza que le impide entrar en contacto auténtico con su entorno- y el impulso necesario para despedazarla. Tal impulso nace, metafóricamente, de una toma de conciencia inspirada en el conocimiento de sus circunstancias vitales y en el entrar en comunión con otros a través de la lucha común contra el enemigo. Esa “superficie dolorosa” y esa “tierra agonizante” que se advierten están íntimamente ligadas a su nacimiento ético y al compromiso que asume con el sufrimiento de su pueblo durante y después de la batalla. Nicaragua, su “tierra agonizante,” había sido testigo a finales de los años cincuenta y la década de los sesenta de la evolución dolorosa de los movimientos de liberación nacional a través de la vida y muerte de organizaciones revolucionarias como el MNN, el FNN, el Partido Socialista Nicaragüense (PSN), la Juventud Democrática Nicaragüense (JDN), la Juventud Revolucionaria Nicaragüense (JRN) y el Frente Unitario Nicaragüense (FUN).

El poema que sigue, “Para que conozcas,” vuelve a referirse a la figura del pájaro para recalcar la doble condición paradójica de cualquier liberación: “Para que conozcas la esencia innegable / de la gravedad y la alegría / es preciso que comprendas el vuelo del ave / que deja el nido para ser más fuerte” (55). Los dos extremos emotivos, “la gravedad” y “la alegría,” ni se contradicen ni se enfrentan, sino que representan simplemente los polos complementarios de esos primeros pasos hacia una liberación que, juntos, construyen. La seguridad que ofrece el nido no evita que éste se abandone para que el ave se fortalezca al dejar atrás el terreno conocido. Para el final, la narradora vuelve a las palabras del comienzo y añade un elemento que conecta el

individuo a la comunidad que le rodea: “Para que conozcas la esencia innegable / de la gravedad y la alegría / has de comprender el canto que nace / en los hombres hermanos, / en los aires hambrientos, / en los cuerpos caídos” (55). En la conclusión, la comprensión de la misma “gravedad” y “alegría” tiene su origen en la solidaridad y en el sufrimiento. Por ello, en este poema se juntan la liberación *de* la opresión y la liberación *hacia* una mejor existencia: la camaradería, la violencia, el mismo entorno que pide renovación y corrección, reflejan lo que Leonardo Boff ha llamado “la esperanza que transfigura el sentido de sus suplicios” (“Sufrimiento” 1314) y manifiestan el difícil camino de la ética revolucionaria sandinista.

Para la narradora, poder matizar y divisar la liberación final *hacia* esa tierra prometida libre de agonía y absolutismo somocista es el objetivo de un proceso de liberación del ser humano que culmina, según Ellacuría, en “una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación” (“Utopía y profetismo” 417). El texto “Nosotros, los hijos del sol” ofrece una larga lista de acciones y labores que compartieron los camaradas y que hace hincapié en cómo estas tareas ayudaron a forjar un futuro más solidario, más ético:

Nosotros, los hijos del sol,
 los que escribimos en las sombras del crepúsculo,
 los que caminamos a través de la noche,
 los que surgimos en la luz de la mañana,
 los descalzos en el seno de la tierra,
 los que sembramos los campos,
 [. . .]
 los que tenemos la sangre poblada de lagunas
 y el cuerpo cubierto de volcanes
 [. . .]
 nosotros rompimos las cadenas y emprendimos el camino.
 (41)

La variedad de quehaceres nace primero y ante todo de la lucha por crear lo que Enrique Dussel ha descrito como “Un hombre nuevo histórico, más allá de la relación de dominación que oprime a los pueblos subdesarrollados” (293). Las labores que especifica Najlis

entran en diálogo con la construcción de lo que el pensamiento de la liberación llamó el Reino de Dios en la tierra y aluden a tareas públicas, ocultas e íntimas que, por igual, contribuyen a la revolución. El juego semántico entre la luz y la oscuridad -el “sol,” “la mañana,” “la noche” y el “crepúsculo”- retrata la condición extrema y despejada de labores que implican una claridad ética, especialmente para los que perciben una penetrante conexión entre su existencia y la de su tierra. Para ellos, la disolución de “las cadenas” y el comienzo de un nuevo “camino” los llevará, esperadamente, hacia una liberación *de* la opresión y *hacia* una tierra prometida construida por la lucha revolucionaria. De la misma manera, el FSLN nace de una filosofía que antepone la acción a la teoría. Comentando los comienzos de la acción revolucionaria en los años sesenta, Carlos Fonseca escribió que “En cuanto a la composición de lo que podríamos llamar grupos revolucionarios, deben señalarse que eran de extracción artesanal y obrera con un bajísimo nivel político e ideológico” (Fonseca *Nicaragua Hora 0*). Para conjugar el elemento activo con el teórico, Fonseca reinterpretó la figura históricamente estática de Sandino para centrarse en su trayectoria y en la metahistoria nicaragüense (Palmer 101). Sandino, según Fonseca, encarnaba ambas liberaciones: la emancipación de la opresión estadounidense, oligárquica y capitalista y la construcción de una nueva Nicaragua inspirada en una moralidad socialista. A partir de 1974, cuando el FSLN se dio a conocer a nivel nacional con el asalto a la casa de Chema Castillo, a la organización se la conocería en Nicaragua como la legítima sucesora de Sandino (Palmer 103). Con la muerte de Fonseca en 1976, individuos como Tomás Borge, Ricardo Morales Avilés y Omar Cabezas (Palmer 101-102) hacían patente la influencia que había tenido Fonseca en la formación de la ética revolucionaria sandinista y en la formación de un concepto de solidaridad nacional que trascendía los límites temporales.

La solidaridad que se percibe en los versos de *El viento armado* nace de una conciencia histórica del pasado que encarna la renovada ética solidaria expresada por Fonseca. Según Dietrich Bonhoeffer, lo ético es “a concrete relation between the giver and the receiver of commands; formal reason is not a socially constructive principle but a principle of atomization, and society consists solely in the concrete and infinitely manifold relationships of responsibility of

men for one another" (273). En su carta "Desde la cárcel," escrita en 1964, Fonseca subraya la necesidad de solidarizarse con todos los elementos de la sociedad: "Hagamos esfuerzos por atraernos a la lucha a las más extensas capas de la población, comenzando por supuesto con los obreros, campesinos y estudiantes, pero llegando también a cierto sector de los ricos." En sus poemas, Najlis subraya la necesidad de tener presente el pasado para tomar conciencia de esa "responsibility of men for one another" de Bonhoeffer y reconectar con toda la sociedad. El poema "A la hora de partir" comienza: "A la hora de partir los recuerdos se agarran de mis huellas / como novias que quisieran no llorar, / como niños que sueñan con una leche muy lejana, / como un pan duro tirado a media calle" (25). Aunque "los recuerdos" que se mencionan serán propios de la voz narrativa, las connotaciones que evocan se despliegan entre la multitud del pueblo: novias que lloran, niños constantemente hambrientos y ese pan abandonado e inútil que no alimentará a nadie hacen del poema un canto a la solidaridad al incorporar la innegable particularidad histórica de la narradora a la polifonía del pueblo. Su salida, por ende, no sólo requiere atraer a otros a la lucha sino, más importante, *ir hacia* otros cuyo sufrimiento le toca en lo más profundo. "Ya tú sabes que murió," declara en otro poema, "y sabes dónde está la tumba del hermano, / aquel hermano que no tuvo sepultura. / Tú lo sabes / porque tu corazón es tierra que lo cubre" (51). Y otro texto, "Las viejas tribus," apunta "Las viejas tribus regresan / no como quien llama hacia el pasado, / sino como el arma que palpita, / como el jefe que habita en el rebelde, / como la voz conjunta que nos viene desde dentro" (57). El descanso del "hermano" que murió queda ligado a su tumba y al recuerdo, y "las viejas tribus" son la expresión de un pueblo hastiado, cansado de sufrir, unido en rebelión antigua y plasmando lo que Jon Sobrino, en su descripción del Reino de Dios, ha denominado "trascendencia e historia, salvación y liberación, esperanza y práctica, lo personal y lo comunitario-popular" (474). Como escribió Fonseca en 1970, se asume la alianza entre el sandinismo y el espíritu cristiano que brotaba en aquellos años inspirado por la filosofía de la liberación: "Es fundamental en el Frente Sandinista la unidad entre los verdaderos revolucionarios y los verdaderos cristianos, es la unidad que forjaron fusil en mano de la América oprimida, el comandante Ernesto Che Guevara y el sacerdote Camilo Torres" ("Mensaje al pueblo de

Nicaragua”). Los “verdaderos,” uno se imagina, son los que viven una vida auténtica de sacrificio y acción por un futuro libre de injusticia. La solidaridad, por ende, es la integración del prójimo en tal proyecto y la expresión de un programa ideológico que incorpore ese “fusil en mano” a la plasmación popular de la revolución.

En los poemas de Najlis, la proyección solidaria hacia un mejor futuro se expresa a través de la encarnación del hombre nuevo y la construcción de esa sociedad nueva anhelada por Fonseca, libre de una opresión y marginación somocista apoyada implícitamente por los EE.UU. La otredad, fuente de inquietudes éticas, se convierte en concepto solidario al servir de enlace histórico entre el *yo* y el *nosotros*. El poema “Cuando la isla” ofrece una serie de dualidades que proyectan la esperanza de una futura sociedad: “Cuando el hijo del pobre sea el hijo del hombre, / cuando el campo y el pueblo sean como marido y mujer,” “cuando la canción olvidada de un niño en la montaña / suene en el conjuro de las puestas de sol” (87). Más que uniones, las parejas de nociones que ofrece Najlis son proyecciones de lo particular a lo universal: que los pobres representen un reto para *toda* la sociedad, que *todo* el pueblo tenga conciencia de la íntima riqueza rural, que la voz infantil retumbe por la tierra. La unión de conceptos aparentemente antitéticos surge también en el “Mensaje al pueblo de Nicaragua” de Fonseca: “Si es motivo de tristeza saber que por siglos nuestra tierra nicaragüense sufre opresión inhóspita, debe ser motivo de alegría continuar el porfiado combate de las sucesivas generaciones populares que nos han precedido.”

Las ideas de Najlis y Fonseca representan una esperanza: que la toma de conciencia sea auténtica y se arraigue en la sociedad de forma dinámica. En el poema, su uso del subjuntivo, sin embargo, implica que aún está por llegar esa mejor sociedad. Consecuentemente, los versos finales del poema encarnan el resultado lógico de estas deseadas uniones y tomas de conciencia al declarar rotundamente “entonces, el hombre comprenderá el lenguaje de su propio canto” (87). Hasta que no ocurra esa conexión entre lo individual y lo social, nuestras propias palabras carecerán de sentido y peso, y nuestra “música” resonará como simple divagación solipsista. Como escribe Juan Hernández Pico,

HPR/75

La solidaridad humana implica, en primer lugar, la afirmación de una condición humana común a los diversos grupos sociales. [. . .]

En seguida, la solidaridad humana reconoce que esa condición humana común no es sólo un dato constitutivo de la realidad humana, sino una tarea histórica colectiva, con la que hay que cargar éticamente. (134)

En sus poemas, Najlis asume la responsabilidad de “cargar” con el peso del prójimo para dejar de lado las necesidades individuales mezquinas por las del pueblo, especialmente si éste sufre de marginación. “La modestia facilita, quizá en muchos casos decisivamente, la vida colectiva, la actividad de un conjunto de personas” (“¿Qué es un sandinista?”). Dentro del universo de nuestras particularidades, la “condición humana común” retratada en los versos de Najlis sirve como el anfiteatro de la justicia: desde ella se puede soñar con y entrar en la posibilidad de una mejor vida.

En los poemas de *El viento armado*, la solidaridad y la elaboración de una nueva ética revolucionaria encuentran sus raíces en el sufrimiento, el sacrificio y la lucha solidaria e histórica. Por ello, una nueva ética debería ser, como escribieron Hegel, Bax y Bonhoeffer, entre otros, la conciencia de la íntima e histórica conexión entre la moralidad individual y la social. Por algo escribió Fonseca en “Qué es un sandinista?” que el inconveniente individual está subyugada por la utilidad colectiva: “Hay cuestiones que molestan en lo personal, pero nuestra obligación es subordinarlo todo a los intereses de la causa Sandinista, a los intereses del subyugado pueblo nicaragüense, a los intereses de los explotados y oprimidos de Nicaragua.” Para el pensamiento de la liberación, elaborado en América Latina en los años sesenta, la pobreza era el pecado más grave de sociedades que requerían de procesos materiales de liberación. La decepción con el FSLN y sus máximos dirigentes no llegaría hasta años más tarde, en la década de los noventa, cuando Najlis comprobó que “todos tenían un precio” (“La solidaridad” 108) y que la hipocresía aún reinaba en

Nicaragua.⁴ Como ha escrito Bruno Bosteels, tal desenlace y transformación de la ética pos-revolucionaria no debería sorprendernos: “[B]oth through the *critique* of the logic of commitment and through the *crisis* of the revolutionary ideal now turned state regime, the meaning of ethics undergoes a profound displacement” (20).

Como documento que precede por casi una década a la revolución sandinista de 1977, la colección de poemas *El viento armado* refleja la ética sandinista que iban forjando pensadores como Carlos Fonseca. Tal ética anticipa la construcción de una hermenéutica revolucionaria cuyos principios se basarían, en su momento, en la identificación de la opresión, en la liberación de injustas estructuras y condiciones de vida y en la necesaria solidaridad con otros miembros de la comunidad humana. Como han escrito John Beverley y Marc Zimmerman, la poesía de escritoras nicaragüenses como Najlis, Gioconda Belli, Vidaluz Meneses y Daisy Zamora, entre otras, trasciende fronteras, se enfrenta a sus circunstancias y ofrece la posibilidad de imaginar y construir una mejor vida: “Their poetry is experimental, social, directly political, expressing expectation, hope, and faith in the Sandinista future, and anger and outrage over a war that leads to death and destruction, casting doubt over that future” (106). A través de sus versos, Najlis nos ofrece una voz poética que parte de la actualidad y que, a la vez, se atreve a profetizar y a proyectarse hacia una futura sociedad en Nicaragua en la que se encarnan “otros valores que humanizan la vida y hacen más cálidas las relaciones entre los seres humanos” (Tamayo 147).

⁴ En una entrevista con Klaas Wellingaa tras la derrota del FSLN en las elecciones de 1990, Najlis declaró que “Una cosa que a mí no me gusta nada es que haya gente que durante los diez años del sandinismo, jamás se atrevieran a hacer una crítica. No sólo no se atrevieron a hacer una crítica sino que, como les dije una vez: ‘Ustedes deben tener hernias lumbares de tantas reverencias que hicieron’ ” (Wellingaa 153-154).

Bibliografía

- Bax, Ernest Belfort. "The Ethics of Socialism." Accessed March 17 on the WWW.
<http://www.marxists.org/archive/bax/1889/11/ethics.htm>.
- . "Socialism and Religion." Accessed March 17 on the WWW.
<http://www.marxists.org/archive/bax/1884/06/religion.htm>.
- Beverley, John y Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin, TX: U of Texas P, 1990. P
- Boff, Leonardo. "Sufrimiento." En Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Ed. Trotta, 1993. 1308-1318.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics*. Trad. por Eberhard Bethge. New York: MacMillan, 1976. P
- Bosteels, Bruno. "The Ethical Superstition." En Erin Graff Zivin, ed. *The Ethics of Latin American Literary Criticism. Reading Otherwise*. New York: Palgrave MacMillan, 2007. 11-23.
- Cohen, Henry. " 'Juego, luego existo': Michéle Najlis' *Ars combinatoria*. *Hispanic Journal* 13 (1992): 69-81.
- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. (1971a) 2a ed. Barcelona: Nova Terra, 1972.
- Ellacuría, Ignacio. "Liberación." En Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Ed. Trotta, 1993. 690-710.
- . "Utopía y profetismo." En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. 2ª ed. Madrid: Ed. Trotta, 1994. 393-442.
- Fonseca, Carlos. "Pensamientos de Carlos Fonseca: Sandinismo." Accessed April 8, 2011 on the WWW:
<http://www.sandinovive.org/carlos/pensamientos82a.htm#III>.
- . *Nicaragua Hora 0*. Accessed July 23, 2012 on the WWW:
<http://www.cedema.org/ver.php?id=2494>.
- . "Desde la cárcel." Accessed July 23, 2012 on the WWW:
<http://www.sandinovive.org/carlos/desdelacarcel.htm>.
- . "Mensaje al pueblo de Nicaragua." Accessed July 23, 2012 on the WWW: <http://www.sandinovive.org/carlos/mensaje1972.htm>.

- . "¿Qué es un Sandinista?" Accessed July 23, 2012 on the WWW:
<http://www.sandinovive.org/carlos/sersandinista.htm>.
- Freire, Paolo. *Pedagogia del oprimido*. 44ª ed. Trad. Jorge Mellado. México: Siglo XXI, 1993.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectivas*. 14ª ed. Salamanca: Sígueme, 1990. Print.
- Hegel, Georg Wilhelm. *Elements of the Philosophy of Right*. Accessed March 15, 2011 on the WWW:
<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm>.
- Hernández Pico, Juan. "Valor humano, valor cristiano de la solidaridad." *Encuentro* 33-34 (1988): 127-150.
- Kaminsky, Amy. "The Poet After the Revolution: Intertextuality and Defiance in Michèle Najlis's *Cantos de Ifigenia*." *Latin American Literary Review* 23.46 (1995): 48-65.
- Loria, Achille. *The Economic Foundations of Society*. Trans. from second French edition by Lindley M. Keasbey. London: George Allen & Unwin Ltd., 1910.
- Najlis, Michèle. *El viento armado*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1969.
- : *Ars combinatoria*, Managua, Nueva Nicaragua, 1988.
- : *Cantos de Ifigenia*, Managua, Vanguardia, 1991.
- . "La solidaridad de género la ha dado una nueva dimensión a nuestras vidas: la risa." En Margaret Randall, ed. *Las hijas de Sandino. Una historia abierta*. Managua: Anamá, 1999. 90-121.
- . *La soledad sonora*. Managua: CNE-Ane/Norad, 2005. Print.
- Palmer, Steven. "Carlos Fonseca and the Construction of Sandinismo in Nicaragua." *Latin American Research Review* 23.1 (1988): 91-109.
- Richard, Pablo e Ignacio Ellacuría. "Pobreza." En Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Ed. Trotta, 1993. 1030-1057.
- Sobrino, Jon. "Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación." En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds. *Mysterium liberationis I*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 1994. 467-510.
- Tamayo, Juan José. *Presente y futuro de teología de la liberación*. Madrid: San Pablo, 1994.

HPR/79

- Wellingaa, Klaas S. *Entre la poesía y la pared. Política cultural sandinista 1979-1990*. Amsterdam: Thela Publishers; San José, Costa Rica: FLACSO, 1994.
- Wiggins, Steve. *Poverty Reduction Strategy Review. Country Case: Nicaragua*. Consultado en la red el 13 de mayo de 2010: http://www.chronicpoverty.org/uploads/publication_files/CPR_Background_Paper_Wiggins_08.pdf.
- Zamora, Daisy. "Estudio introductorio." En Daisy Zamora, ed. *La mujer nicaragüense en la poesía. Antología*. Managua: Ed. Nueva Nicaragua, 1992. 15-66.