



II Sección: Literatura de ayer y de hoy

Testimonio y revolución. Un análisis de la novela *La montaña es más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas

Leonardo Astorga Sánchez
Universidad de Costa Rica
San Pedro, San José, Costa Rica
leonardo.astorgasanchez@ucr.ac.cr
<https://orcid.org/0000-0001-9753-2158>

Recibido: 14 de febrero de 2022
Aceptado: 24 de mayo de 2022

Resumen: El presente artículo se propone analizar la manera en cómo la literatura testimonial fue un elemento clave en el proceso de legitimación de gobiernos revolucionarios, por tal razón, se estudia el caso de la novela publicada por Omar Cabezas, ex guerrillero sandinista, que fue publicada durante los años en que el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional llevaba a cabo su proyector durante la década de 1980. Asimismo, el análisis parte del hecho de que toda revolución busca crear nuevas formas de hacer y ver el mundo, siendo la literatura uno de los campos en donde se lleva a cabo tal esfuerzo. Por último, se destaca el papel jugado por la juventud en un contexto de radicalización durante la Guerra Fría.

Palabras Claves: Guerra fría; Nicaragua; revolución; juventud; literatura; sandinismo.

Testimony and revolution. An analysis of the novel *La montaña es más que una inmensa estepa verde* by Omar Cabezas

Abstract: The present paper aims to analyze the way in which testimonial literature was a key element in the process of legitimizing revolutionary governments, for this reason, the case of the novel published by Omar Cabezas, a former Sandinista guerrilla, which was published during the years in which the government of the Sandinista National Liberation Front carried out its project during the 1980s. Likewise, the analysis starts from the fact that every revolution seeks to create new ways of doing and seeing the world, literature being one of the fields where such effort is carried out. Finally, the role played by youth in a context of radicalization during the Cold War is highlighted.

Key words: Cold War; Nicaragua; Revolution; Youth; Literature; Sandinism.



Introducción

En 1979 llegaba a su fin la dictadura dinástica de los Somoza que había gobernado Nicaragua por más de treinta años, luego de una dura lucha el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se hacía con el poder y pasaba a convertirse en el principal actor político en la nueva historia nicaragüense. Como organización que pasó de la clandestinidad a dirigir los destinos políticos de todo un país se encargó no solo de institucionalizar, sino que también hegemonizar el nuevo proyecto revolucionario que se estaba desarrollando.

Desde un principio hubo un interés de dotar de una identidad acorde al eje programático del Frente, identidad partidaria para una nueva Nicaragua. Es así como desde espacios como la cultura se le empezó a dar forma, siendo la literatura testimonial uno de los recursos utilizados por el gobierno sandinista a través del Ministerio de Cultura.

En el presente artículo se llevará a cabo un análisis de uno de los más importantes testimonios producidos durante los años de gobierno revolucionario como lo es el libro de Omar Cabezas “La montaña es más que una inmensa estepa verde”. A ese análisis se le aplicará como herramienta analítica el concepto de revolución utilizado por Allan Todd, en donde se plantea que una revolución es esencialmente los deseos de transformar por completo los rasgos sociales, económicos, políticos e ideológicos de una sociedad (Todd, 2000), como sucedió en Nicaragua posterior a 1979.

Para Todd la revolución tiene lugar cuando un número suficiente de personas considera que la situación en que se vive ha alcanzado niveles máximos de corrupción, injusticia e irrespeto y por lo tanto es imposible reformarla, quedando como única solución su erradicación. Dentro de los planteamientos de Todd son los jóvenes quienes más se ven atraídos por la idea de un cambio revolucionario, son ellos los que se lanzan con optimismo a luchar por él.

El artículo se divide en cinco secciones, en cada una de ellas se toma como hilo conductor la revolución. En la primera de las secciones se hará un análisis de



la literatura testimonial como un género propio de la revolución, destacando sus principales características; en la siguiente sección, se tocará el tema de la juventud y su proceso de radicalización durante las décadas de 1960 y 1970; posteriormente se pasará a analizar la aparición del FSLN como grupo guerrillero influido e inspirado por la Revolución Cubana; en la cuarta sección se analizará el contexto en que hace su aparición el libro de Cabezas definiendo ese momento como la gestación del proyecto revolucionario; y finalmente se analizará directamente el texto de Cabezas destacando los rasgos y características propias del género de la literatura testimonial y como el relato que narraba tenía como principal objetivo promocionar y dar legitimidad al proceso revolucionario.

Testimonio y revolución

Con el triunfo de la Revolución en 1979 los sandinistas se preocuparon por poner en marcha una nueva política cultural que tenía como objetivo primordial la consigna de democratizar la cultura, por tal razón se dio un giro hacia la recuperación y difusión de lo popular. Desde el nuevo Ministerio de Cultura se buscó que la cultura se encargara de influir y a la vez transformar la sociedad nicaragüense según las bases del eje programático del FSLN, dotar al país de una nueva identidad (Palazón, 2006); dentro de esos esfuerzos la literatura testimonial¹ fue una forma privilegiada de discurso oficial que buscaba dar a conocer la Revolución fuera y dentro del país, además de glorificar a las héroes y mártires de la lucha armada contra Somoza, contar sus experiencias insurreccionales y denunciar los excesos que la dictadura llevó a cabo.

Sin embargo, el testimonio a pesar del impulso que se le dio durante los años de gobierno revolucionario tiene una larga historia que inició con otra revolución, en este caso la cubana (1959). Por tal razón, se ha llegado a plantear la literatura testimonial como un género que tiene su origen en eventos sociales de

¹ Werner Mackenbach establece una diferencia entre el testimonio como relato documental de una persona que no tiene posibilidad de expresión escrita y la literatura testimonial que es la recreación de los testimonios según las convenciones literarias (Mackenbach, 2000).



gran magnitud (extraliterarios) como son las luchas por la independencia y contra regímenes dictatoriales (Rueda, 2009), de ahí que para muchos fuera una literatura comprometida con los procesos de lucha de los oprimidos.

Gran parte de lo propuesto por este tipo de literatura y por quienes la practicaban y promovían durante las décadas de 1960, 1970 y con mayor fuerza durante 1980, guarda una gran similitud con lo planteado por los Estudios Subalternos. En ambos casos hay un interés por dotar de voz a los que no la tienen y al hacerlo desafiar la cultura elitista y excluyente, en buena teoría ya no es una elite culta o estatista la que le da sentido a la voz del subalterno, sino que es este quien hace de su voz un discurso que sea a la vez dato e interpretación, documento (fuente para el estudio de la historia) y relato, acontecimiento histórico y reflexión sobre el pasado (Picornell, 2011).

En el testimonio los intelectuales (de nuevo en teoría) no son aquellos quienes juzgan y limitan la voz de los subalternos (en la mayoría de los casos analfabeto), sino que es quien se compromete con ellos, al recopilar la narración de los eventos que le sucedieron al testimoniante, el intelectual comprometido renuncia a su voz, a hablar y pasa a identificarse plenamente con el protagonista del relato (Mackenbach, 2000), tal simbiosis se lleva a cabo con el fin de recuperar la alteridad, la identidad del otro. Si lo vemos desde esa óptica, el testimonio y la literatura testimonial ocupan un lugar en la lucha por la representación en la esfera pública, espacio en donde se generan opiniones y en donde se busca visibilizar una identidad que ha sido negada por la cultura hegemónica, que luego del triunfo de procesos revolucionarios empieza a ser desplazada.

Con la llegada al poder de revoluciones como la cubana y la sandinista se facilitó el acceso a una serie de materiales (relatos, discursos, memorias e historias) que provenían de los sectores populares. Estos grupos pasarían a ser considerados ahora los nuevos sujetos de la historia y actores principales del cambio social, el pueblo pasó a ser representado como el verdadero creador y



motor de la transformación (siempre que fueran guiados por una vanguardia como lo era el FSLN).

Se debe mencionar que el testimonio es presentado como una historia verdadera, no como una ficción literaria, lo anterior se logra gracias a la capacidad metonímica del mismo (Beverley, 1987), la posibilidad de que el relato particular de una sola persona llegue a representar las experiencias de todo un colectivo, llegando a tener validez política e histórica. El que testimonio sea presentado como un diálogo o incluso como un monólogo contribuye a esa pretensión de verdad, la oralidad que busca ser mantenida en el texto escrito le da un efecto de veracidad.

Como ya se mencionó más arriba el testimonio se encarga de dar a conocer la vida y hazañas de combatientes en procesos de lucha, esto hace del testimonio una narración de una vida que es ofrecida como ejemplar y digna de ser seguida (Achurgar, 1992), cumple así una función ejemplarizante y de promoción de los nuevos valores propios de un proceso revolucionario que busca consolidarse. Asimismo, marca un antes y un después entre el nuevo gobierno y antiguo a través de las denuncias del uso de la violencia, las injusticias y la vida en condiciones inhumanas, legitimando la nueva institucionalidad; incluso cuando se hace referencia al uso de la violencia por parte de los sectores subalternos esta es presentada como legítima frente al abuso y al terrorismo de Estado de los gobiernos a los que se combatía (Mackenbach, 2008).

No solo se presenta una vida ejemplar, otra de las características de la literatura testimonial es que los hechos que se narran son presentados como la epopeya de un héroe o heroína, que gracias a su representatividad y a la polifonía de su voz (que puede ser asumida por cualquiera), pasa a ser también el relato épico de un pueblo que se levantó contra una tiranía o que lucha a pesar de difíciles condiciones (Mackenbach, 2000). Igualmente, para el caso nicaragüense y cubano mediante el testimonio se creó toda una narración épica de ambas revoluciones, todo un panteón de héroes populares, alegando que a través de sus



relatos se estaba recuperando las proezas olvidadas, ocultadas o borradas por la historia oficial, la historia de los guerrilleros establece una relación entre un pasado mítico (con Martí, Maceo, Sandino), un presente en lucha y un futuro prometedor; junto a lo anterior el testimonio supo ligar ese carácter épico con lo religioso, no se puede negar que en Latinoamérica la religión y en especial la Teología de la Liberación jugaron un papel destacable y central en la luchas revolucionarias, el relato testimonial fue presentado como un buena nueva y como un mensaje de redención en donde luego de la lucha vendría la utopía, un mundo nuevo y mejor.

Volviendo al tema de la relación entre literatura testimonial y revolución hay que recordar que todo testimonio depende de un apoyo institucional para ser promocionado y que pueda circular primero a nivel nacional y de ahí al exterior, solo mediante ese apoyo estatal el testimonio pasará a ser considerado un relato histórico autorizado. Por lo tanto, es el Estado revolucionario el que establece un canon en donde se deja claro lo que se acepta y lo que no como testimonio, fuera de ese canon quedan excluidos textos y relatos que no se encuentran acorde con los lineamientos culturales promovidos por el gobierno.

En el caso de la Nicaragua sandinista el Estado incluso llegó a organizar talleres de cómo realizar un buen testimonio (Rueda, 2009), además de crear una casa editorial, Nueva Nicaragua, desde donde promover su proyecto cultural. Se llevó a cabo un proceso selección con claros fines políticos e ideológicos, dejando por fuera testimonios de campesinos que se unían a “La Contra,” o de los indígenas de la costa Caribe, así que no todos los subalternos contaron con un espacio y apoyo para que su voz se escuchara, fueron subalternizados (Mackenbach, 2000).

Sobre el papel que juegan los intelectuales comprometidos se debe decir algo más, alejándose de la teoría, estos desempeñan un papel activo en la producción de la literatura testimonial, no son un simples médium o canal por el cual el subalterno puede expresarse. El letrado (ya sea un escritor, periodista,



cientista social, entre otros) es un filtro de selección y de escogencia (Picornell, 2011), que ordena, selecciona y desecha, además de darle un estilo al relato que se quiere presentar; de sus decisiones el testimonio toma forma, no hay que pasar por alto que el letrado era alguien identificado con el proceso revolucionario que documentaba y por ello promocionaba y escogía aquellos testimonios que mejor relataban la lucha o un proceso de resistencia.

Finalmente a pesar de que el testimonio quiere recuperar la identidad del subalterno hay quienes alegan que ese otro que se recupera es diluido dentro de la nueva identidad que se está construyendo durante el proyecto revolucionario (Picornell, 2011), el testimoniante para acceder a un lugar en el espacio público cede su voz y el control de ella al letrado, además de renunciar a su individualidad en beneficio del grupo o colectivo que pretende representar (los indígenas, los campesinos, las mujeres). La identidad que resulta de la selección del letrado es la de un subalterno que se acomoda y calza con los proyectos del Estado, su relato se acomoda dentro del canon autorizado.

Juventud y revolución

1968 fue un año clave para América Latina, al igual que en Europa y Estados Unidos los jóvenes llevaron a cabo una serie de protestas debido a las poco favorables condiciones de vida y la difícil situación económica que se vivía (Gould, 2009). Desde México hasta Argentina los jóvenes se manifestaron en las calles junto con obreros y otros miembros de las clases subalternas; el modelo desarrollista de sustitución de importaciones se había encargado de facilitar una concentración de la riqueza y una exclusión de los beneficios a una gran mayoría de la población, ante tal situación, se experimentó un aumento en la movilización y radicalización debido al incremento y a las demandas frustradas de amplios sectores de la sociedad (Martí, 2004).

Las protestas de 1968 tenían como antecedentes una larga historia de movilizaciones, sin embargo, la particularidad de estas fue que la juventud



apareció como un nuevo actor político mucho más comprometido y radicalizado que en años anteriores. Al interior de la izquierda se produjo una división entre la llamada “vieja guardia” de corte estalinista y partidaria de la lucha de masas y una nueva izquierda integrada por jóvenes de clase media, muchos de ellos hijos de padres conservadores (Gillespie, 2008), que acusaban a las cúpulas de los partidos comunistas de pactar con los gobiernos autoritarios y los partidos tradicionales para ganar cuotas de poder, además de permitir la permanencia y consolidación del sistema capitalista. A diferencia de la “vieja guardia” los jóvenes se oponían a considerar a la Unión Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como un ejemplo a seguir y desestimaban la vía institucional (la competencia electoral) como la manera para lograr un cambio estructural en la sociedad que condujera al fin del capitalismo (Gould, 2009).

Los colegios y las universidades (durante las décadas posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial la educación secundaria y superior presenció un aumento considerable en número de estudiantes matriculados en los centros de estudio) se convirtieron en espacios de discusión en donde los jóvenes (dedicados ahora solo a estudiar) entraron en contacto con ideas nuevas, con distintas formas de vivir lo político y con la posibilidad de comentar las situaciones que se estaban viviendo no solo a nivel nacional sino también a nivel internacional.² La radicalización de la juventud latinoamericana fue vivida como un momento clave caracterizado por la entrega y el compromiso, para muchos jóvenes esos años representaron una transformación política y un despertar social que los llevó a vincularse con organizaciones de izquierda que apoyaban la lucha armada como única vía de cambio, a participar activamente en asambleas, protestas y movilizaciones (Gould, 2009), en palabras de Edelberto Torres-Rivas fue un momento que se caracterizó por un “voluntarismo donde hubo una abnegación y

² La década de 1960 presenció los movimientos por la independencia y la descolonización de África, las luchas por los Derechos Civiles en Estados Unidos, el inicio y desarrollo de la guerra de Vietnam, la liberación sexual, nuevas corrientes musicales y espirituales.



sectarismo, un sentido mesiánico del compromiso que llevó a millares de jóvenes a la muerte” (Torres-Rivas, 2013).

La política se vivió como algo inherente a la condición de ser joven, se discutía, se leía y se participaba activamente. La radicalización de la juventud implicó un cambio, una transformación personal, Jeffrey Gould comenta como los jóvenes llegaron a rechazar todo lo que olía a pequeño burgués y a promover procesos de proletarización (y también campesinización) en donde la austeridad y el compromiso respondían a un ideal de ser humano, en este caso ser como Ernesto “Che” Guevara, arquetipo del revolucionario comprometido (Gould, 2009). No obstante, a pesar de esos procesos de proletarización cuando se trataba de entrar en contacto con obreros o especialmente con campesinos se producía un desfase entre la teoría y la realidad, se encontraban dos mundos totalmente opuestos: el de los estudiantes universitarios de origen burgués y un campesinado que no llegaba a comprender el lenguaje teórico del marxismo en que le hablaban, muchas veces repetido sin una reflexión crítica, esa distancia entre las dos realidades llevó a la dificultad de crear una identidad común y al fracaso de muchos de los esfuerzos guerrilleros que se trataron de implementar en las montañas, selvas y ciudades del continente.

Como ya se dijo más arriba estos jóvenes de la nueva izquierda se oponían a tomar como ejemplo a seguir a la URSS, ante esa ruptura el nuevo modelo a imitar fue Cuba y su revolución triunfante, y al hacerlo así el resultado fue una izquierda armada, opuesta a los partidos comunistas, cuya principal expresión fue un radicalismo revolucionario totalmente procubano (Torres-Rivas, 2013). El atractivo de Cuba se debió a que fue la primera vez que un régimen radical y revolucionario lograba tomar, permanecer y consolidarse en el poder, además de que se proclamó contrario a los intereses de Estados Unidos y que nació como una experiencia de aspiraciones nacionalistas (Martí, 2004); Cuba marcó un antes y un después en la historia de la izquierda latinoamericana.



Cuba se convirtió en una utopía revolucionaria que no solo empujó a movilizarse a miles de jóvenes radicalizados, produjo también un fuerte impacto en el mundo mítico y simbólico de la izquierda radical, nació el mito del hombre nuevo y de la revolución como un imperativo moral. El guerrillero pasó a ser el arquetipo de personaje de todo movimiento por la liberación, y el foquismo la teoría revolucionaria por excelencia.

Como teoría el foquismo privilegiaba la práctica sin antes estudiar las posibilidades de éxito real ya que se creía que las condiciones estaban dadas, lo único que hacía falta era la fuerza de voluntad de un pequeño grupo de personas decididas. Un grupo externo a la clase (al campesinado, por ejemplo) era el que podía llevar a cabo una revolución, el cambio venía desde afuera (González, 1984). Se desarrolló la noción de vanguardia, quienes la integraban eran los más aptos y comprometidos y su voluntad sería la que llegaría a demostrar que las condiciones sociales podían ser cambiadas con determinación y convicción. Se llegó a enfatizar que la conciencia y la voluntad podían evadir los problemas, contradicciones y las limitaciones que resultaban de la distancia entre los revolucionarios y la clase que pretendían representar. La vanguardia como una minoría activadora sería el fuego que debía prender la mecha de la revolución.

Con todo, lejos dar resultados la experiencia de los grupos que adoptaron la teoría del foco fue sumamente desastrosa, tanto así que su principal exponente el Che Guevara terminó siendo capturado y asesinado en el altiplano boliviano. El fracaso se debió a una multiplicidad de factores entre ellos la respuesta de los Estados Unidos que para evitar una segunda Cuba llevó a cabo toda una profesionalización de los ejércitos latinoamericanos favoreciendo un entrenamiento contrainsurgente (Roitman, 2013), también las contradicciones entre realidad y teoría de las que ya se ha hecho mención y por último el error de caer en un voluntarismo sin teoría, la reflexión crítica se dejó de lado y se favoreció el adoctrinamiento que se disimuló con la coartada del entrenamiento



militar, lo político-ideológico fue confundido por lo político-militar (Torres-Rivas, 2013).

Finalmente, no se puede acabar esta sección sin hacer mención al papel que jugó la religión en la movilización de muchos jóvenes, que en su gran mayoría provenían de familias católicas y habían llegado a integrar grupos y organizaciones pastorales y de acción social de la Iglesia. Con la Teología de la Liberación y el trabajo que se realizó desde las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) los jóvenes cristianos sin dejar sus creencias religiosas y más bien apoyados por ellas se llegaron a aproximar a organizaciones de ideología marxista (Torres-Rivas, 2013), dentro de las CEB's se llevó a cabo tanto un proceso de radicalización como de concientización y de denuncia.

La Teología de la Liberación logró combinar lo religioso con lo político, se atacó la dominación y la explotación, la extrema miseria y las injusticias pasaron a ser considerados pecados sociales que se originaban por el abuso del poder del gobierno y de los grupos de la elite económica (Gutiérrez, 1975). Los postulados de la Teología de la Liberación y su opción preferente por los más pobres caló hondo no solo en los jóvenes, muchos de ellos delegados de la palabra, sino que también en los campesinos y otros integrantes de los sectores populares cuyas condiciones de vida y trabajo se iban deteriorando. A diferencia de las elucubraciones teóricas, la religión si logró establecer un acercamiento, un entendimiento entre campesinos y delegados de la palabra, acercamiento que se logró gracias a que se recurrió a un discurso más cercano a las experiencias de vida y a la cotidianidad de esas personas.

EL FSLN: Los Muchachos

En 1961 en Tegucigalpa jóvenes radicales disidentes (universitarios en su mayoría) del Partido Socialista Nicaragüense (PSN) y del Partido Conservador (PC),³ entre los que se encontraban Carlos Fonseca y Tomas Borges, fundaron el

³ Se acusaba al PSN y al PC de pactar con los Somoza y permitir su consolidación en el poder.



Frente de Liberación Nacional. Nació como una organización popular revolucionaria de corte radical e ideológicamente ecléctica, del marxismo obtuvieron su visión de mundo y un discurso para la acción, sacaron de Martha Harnecker, Lenin y Regis Debray la idea de una vanguardia revolucionaria, pensando el Frente como un grupo selectivo, jerárquicamente organizado y disciplinado, mientras que la Revolución Cubana y el Che Guevara les proporcionaron la teoría foquista en donde la acción guerrillera era un elemento primordial, por último de Sandino tomaron las ideas nacionalistas y de lucha contra el imperialismo (Martí, 1997,) pasando a ser a partir de 1962 el FSLN.

Durante gran parte de su historia (1961-1975) la guerrilla sandinista se caracterizó por ser un foco guerrillero localizado en las montañas del norte y del centro de Nicaragua que se nutría principalmente de cuadros estudiantiles, se debe mencionar que en 1962 el FSLN se preocupó por crear una zona de influencia a través de la penetración en el medio rural y así promocionar la actividad guerrillera entre los campesinos. No obstante, los logros militares del Frente fueron muy pocos y durante los años que van del 61 al 75 apenas pudo sobrevivir a los ataques de la Guardia Nacional (GN) (Martí, 2004), empero, su experiencia de lucha durante esos años fue clave para desarrollar toda una mitología, un misticismo, en donde la montaña ocupaba un lugar central como el lugar donde se desarrollaba la incipiente actividad guerrillera.

Como actor político el FSLN, según Salvador Martí, se caracterizó por el desarrollo de una actividad política específica como lo fue la lucha armada, en un espacio determinado como lo era el marco hostil y represor de la Nicaragua de la dictadura y finalmente con tomar el poder como objetivo final (Martí, 1997). A partir de esos rasgos el Frente Sandinista puede ser entendido como una organización de carácter político-militar, altamente centralizado y totalmente vertical, eso quedó más que demostrado luego de 1969 cuando se creó la Dirección Nacional (DN) que pasó a ser la máxima autoridad política y militar y que mejor reflejó la idea de vanguardia revolucionaria, las estrategias, máximas decisiones y la organización



de la campaña guerrillera se tomaban desde esa cúpula e iban bajando hacia los demás mandos hasta llegar a la base de militantes.

La militancia política suponía el encuadramiento de todas las actividades a la vida partidaria (el compromiso del que se había hablado en la anterior sección), para lograr ser un militante sandinista se debían superar ciertas pruebas y cuando se obtenía los jóvenes debían comprometerse a un conjunto de responsabilidades que suponían una dedicación exclusiva y disciplinada (Martí,1997). Aun así, durante la década de 1960 y la primera mitad de 1970 la organización difícilmente llegó a los 150 miembros, entre legales e ilegales (Martí,1997), aumentando considerablemente si contaban con colaboradores; por tal razón, fue tan importante el proceso de penetración política que se llevó a cabo entre 1962 y 1967 para lograr introducirse en los sectores campesinos y en los barrios populares, mucho de ese trabajo fue llevado a cabo desde la legalidad por los jóvenes militantes.

En 1967 luego de varios combates entre la GN y el FSLN muchos de sus combatientes acabaron muertos, otros fueron capturados mientras que líderes como Borges y Fonseca terminaron en el exilio (este último pasó los años que van del 70 al 75 en Cuba). La GN se encargó de destruir la red urbana y los enclaves rurales del Frente, además de masacrar en Managua a manifestantes de una coalición electoral anti somocista.

El FLSN tendría que esperar hasta 1972, año en que sucede el terremoto de Managua, para volver a tomar relevancia política. Los fondos destinados para hacer frente a la emergencia fueron captados por Anastasio Somoza Debayle y redirigidos a sus negocios y allegados, lo que causó un gran malestar en la población, la oposición civil se agrupó alrededor de la Unión Democrática de Liberación (UDEL).

A partir de 1972 la intransigencia, corrupción y la violencia de la dictadura provocó que buena parte de las organizaciones y movimientos opositores dirigieran sus acciones fuera de los canales institucionales que ofrecía el régimen,



sus demandas no eran satisfechas y se generó un sentimiento entre la población que se vivía dentro de un sistema de injusticia e indignidad (Martí y Santiuste, 2006). Esto fue aprovechado por el FSLN que entre 1972 y 1975 desarrolló actividades de penetración entre colectivos urbanos, sectores medios e incluso sectores altos de la sociedad; la opción armada ya se dejaba de ver como un sueño y ganó popularidad, especialmente luego de un espectacular secuestro llevado a cabo por un comando sandinista en la navidad de 1974.

En 1975 se produce dentro del FSLN una división (la primera de ellas) debido a la manera en que se debía llevar a cabo la lucha contra la dictadura. Aparecen dos tendencias, la Guerra Popular Prolongada (FSLN-GPP) partidarios del foquismo y una tendencia Proletaria (FSLN-Proletario) en donde se privilegiaba una lucha que se apoyara en los sectores obreros y semiproletarios de las áreas urbanas, esta tendencia con una fuerte perspectiva de clase acusaba de románticos y pequeños burgueses a quienes continuaban desarrollando la guerra de guerrillas en las montañas.

Finalmente, no se puede acabar con esta sección sin antes hacer mención a la construcción que Carlos Fonseca llevó a cabo al hacer de Sandino y sus postulados nacionalistas una ideología que buscaba promover el liderazgo del Frente y de dotar de significado y legitimidad a la lucha revolucionaria. Fonseca se encargó de posicionar al FSLN como heredero de la gesta nacionalista de Sandino, y para lograrlo se encargó de recuperar su memoria y de darle una nueva orientación, tratando de establecer una coherencia entre los postulados de Sandino y los del Frente (Palmer, 1988).

Al hacer de Sandino un símbolo se propuso que fue este quien inició un heroico camino revolucionario que se extiende hasta la década de 1970, y que ese camino o gesta cuenta (es parte de la interpretación de Fonseca) con mejores condiciones para el éxito, como lo son recursos más sofisticados y toda una praxis revolucionaria de izquierda (Palmer, 1988) . Parte importante fue lograr ubicar a Sandino con los otros héroes y santos del Frente, entre los que destacaban el Che



y Ho Chi Minh, al hacerlo así se lograban unir tradiciones revolucionarias, el nacionalismo quedaba vinculado con ideas marxistas. En el ideario de Fonseca, Sandino era presentado y visto como un proto-socialista (Palmer, 1988) , sus consignas nacionalistas y anti imperialistas solo se vieron complementadas y llevadas a un nivel superior por el Frente Sandinista.

Por último, parte de esa construcción de Sandino como héroe tiene que ver con la contraposición que se hizo entre Sandino y sus herederos sandinistas y Somoza y la GN, un claro contraste entre el bien contra el mal, entre la justicia y la injusticia; en este discurso de opuestos Sandino representaba al caudillo que había hecho más por su país que cualquier otro y frente a él los Somoza que no solo lo asesinaron, sino que gobernaban al país reprimiendo todo lo que era bueno. Por tal razón, el FSLN pasaba a ser el único capaz de vengar a Sandino a través de una revolución colectiva y popular.

Un vínculo entre sandinismo y religión fue también establecido dentro del ideario sandinista, Sandino al igual que Jesús fue considerado un mártir. Fonseca hizo uso del lenguaje del cristianismo para caracterizar el proyecto del Frente como un todo (Palmer, 1988) , como un proyecto de redención y salvación, la redención era entendida a través del triunfo del FSLN y al hacerlo así no solo vengaría a Sandino, sino que redimiría al pueblo.

El proyecto revolucionario: El contexto en que es publicado el libro

Luego del triunfo el FSLN pasó de ser una organización que durante mucho tiempo actuó en la clandestinidad a ser un actor político hegemónico. Lo anterior implicó un proceso no solo de institucionalización sino también de hegemonización del proyecto revolucionario a partir de una recomposición del aparato estatal-militar.

Los principales líderes del sandinismo pasaron a ocupar importantes puestos en el nuevo gobierno, el 20 de diciembre de 1979 se modificó la composición del consejo de ministros favoreciendo al FSLN. Tal situación causó



descontento y críticas de miembros de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), especialmente entre aquellos ligados a los sectores empresariales y conservadores del país.

Con el fin de mantener el poder y el espacio político conquistado, el FSLN convirtió a las guerrillas sandinistas en el nuevo ejército de Nicaragua, el Ejército Popular Sandinista (EPS), logrando establecer un fuerte vínculo entre ejército y partido. Otro de los terrenos donde los sandinistas adquirieron rápidamente un monopolio fue en el de lo simbólico con el fin de dotar de una identidad específica al proyecto que se estaba desarrollando (Martí,1997); de tal manera, organismos como la policía, el caso del ejército y los medios de comunicación adoptaron el nombre de sandinistas, lo mismo sucedió con la declaración como héroes nacionales a Sandino y a Fonseca.

En 1980, Alfonso Robelo y Violeta Barrios dimiten de la JGRN esto ante ampliación del consejo de Estado, modificación que pasó a favorecer al Frente quien ya era mayoría en ese órgano legislativo (Martí,1997). El nuevo gobierno sandinista entró también en conflicto con las cúpulas empresariales agrupadas en el Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP), los roles se generaron cuando el Frente quiso relegar a un segundo plano a los grupos empresariales, acostumbrados a ocupar una posición privilegiada en la toma de decisiones y en la dirección del país, su capacidad de influencia fue limitada drásticamente.

La conducción del proyecto revolucionario pasó a ser exclusividad del Frente, las élites económicas debían convertirse, dentro de la lógica sandinista esas elites debían ocupar su lugar como una clase productora al servicio de la revolución con muy poca capacidad de incidencia política (Martí,1997). A lo anterior se unieron las confiscaciones y expropiaciones y la falta de clima político para la realización de inversiones privadas.

Por su parte la Iglesia Católica se encargó de denunciar y acusar al FSLN de subordinar y usar la religión con objetivos políticos. Además de acusar de ateos a los miembros de la DN, se presentó a la Teología de la Liberación como una



herejía lo que resultó en un conflicto entre la Iglesia Oficial y la Iglesia Popular. En una sociedad en su gran mayoría católica la cuestión religiosa llevó a una polarización de la población, situación que fue aprovechada por la oposición.

Igualmente, en el campo el proyecto sandinista entró en contradicción con el estilo de vida tanto de los campesinos del norte como con los indígenas de la costa Caribe. Se dio un choque entre una cultura urbana, propia de la costa del Pacífico, y los colectivos campesinos e indígenas que no entendían los términos teóricos del marxismo en que se expresaban los cuadros sandinistas.

Esa incompreensión hizo del campesinado y del indígena un recurso al alcance de “La Contra,” que con un discurso práctico ganó sus simpatías, así lo hacía ver Sergio Ramírez, quien otrora fuera vicepresidente de Nicaragua durante el gobierno revolucionario:

Muchachos entrenados en los rudimentos de las ideas marxistas habían asumido puestos de responsabilidad partidaria en las áreas rurales, que no conocían porque venían de las ciudades del Pacífico, y medían la conducta de la gente sencilla bajo esquemas ideológicos aprendidos en los manuales [...] Todos, desde arriba, pensábamos la revolución en términos de teoría o ideal, y esa concepción mental trataba de ser aplicada o impuesta a la sociedad, y a gente de carne y hueso como el campesinado humilde [...] [Mientras que] el discurso de la contra, lejos de complicaciones teóricas, era insidioso pero simple: te quieren quitar tu libertad, quieren quitarte a tus hijos, quieren quitarte tu religión, vas a tener que venderles tus cosechas sólo a ellos, y la poca tierra que tenés te la van a quitar, y sino la tenés, nunca te la van a dar en propiedad (Ramírez, 1999).

En 1982 bajo el auspicio de los Estados Unidos fue creada la Fuerza Democrática Nicaragüense (FDN) (Martí,1997), principal organización contrarrevolucionaria encabezada por ex militares somocistas y anti sandinistas. Ese mismo año el congreso de los Estados Unidos aprobó un programa de 19 millones de dólares para apoyar a “La Contra” y derrocar al régimen sandinista (Pastor, 1995).



Ronald Reagan se convirtió en el principal opositor del sandinismo desde su toma de posesión como presidente de los Estados Unidos, su primera decisión fue suspender el programa de ayuda económica a Nicaragua alegando que los sandinistas estaban apoyando la guerrilla salvadoreña (Bulmer-Thomas, 2001). La presión económica de Washington continuó durante los primeros años de gobierno sandinista, organizaciones económicas se negaron a prestar dinero a Nicaragua.

La cuestión indígena fue otro problema al que tuvo que hacer frente el gobierno sandinista, los habitantes de la costa Caribe a quienes Somoza les había prestado poca atención y que no habían participado activamente en la insurrección fueron obligados a incorporarse dentro del proyecto revolucionario (Bulmer-Thomas, 2001). Luego de un motín en Bluefields en 1980 muchos indígenas fueron obligados a cambiar su residencia, estas reubicaciones fueron hechas a la fuerza, además de que el deseo de autonomía de las poblaciones indígenas fue ligado por el gobierno con “La Contra.”

Durante los primeros años (1979-1982) el gobierno llevó a cabo políticas destinadas a mejorar las condiciones de vida de una gran mayoría de la población, se subvencionaron productos de la canasta básica, se redujeron tarifas de transporte, se incrementó la prestación de servicios, dentro esos esfuerzos destacan la reforma agraria, las jornadas populares de salud a través de las cuales la tasa de mortalidad infantil cayó y se desarrolló un programa de seguridad alimentaria y por supuesto la campaña de alfabetización que movilizó cerca de 85 mil voluntarios que redujo el analfabetismo de un 52 a un 12 por ciento en 1980 (Spalding, 2009). Este tipo de políticas se articularon en base a la lógica de las mayorías, priorizando las necesidades básicas de amplios sectores de la población que habían sido excluidos del modelo de desarrollo anterior, ganando así su apoyo y lealtad a la revolución.

Sin embargo, 1982 (año en que hace su aparición del libro de Omar Cabezas) la defensa pasó a ser la principal prioridad del régimen y se declaró por primera vez Estado Nacional de Emergencia, esto ante la escalada en el número



de ataques de “La Contra.” Se dedicaron gran cantidad de recursos humanos y materiales para hacer frente a la contrarrevolución limitando los proyectos y programas sociales, la guerra generó mayores exigencias y creó las condiciones para el fortalecimiento del control, centralismo y verticalismo del proyecto revolucionario, posibilitando un incremento en el control de la vida política y una militarización de la sociedad.

Omar Cabezas y su testimonio: una experiencia de la vida guerrillera

Omar Cabezas nació en León, Nicaragua, en 1950, estudió derecho en la Universidad Nacional Autónoma de León donde fue un importante dirigente del Frente Revolucionario Estudiantil (FER) brazo del FSLN en la universidad, como guerrillero participó en diferentes acciones entre ellas la toma de Estelí, tras la victoria y ser nombrado comandante guerrillero llegó a ocupar importantes cargos en el gobierno revolucionario, fue miembro de la Asamblea Nacional y jefe de la Dirección Política del Ministerio de Interior. Esta breve biografía de Cabezas muestra una característica importante de su testimonio, Cabezas a diferencia de otros testimoniantes no era analfabeto, por tal razón, fue a la vez testificante y mediador/autor, manteniendo desde un principio una posición de poder, no era un subalterno que necesitaba ayuda para difundir su testimonio, sino un dirigente formado que contaba su experiencia.

El libro que ganó el premio Casa de las Américas en 1982 (premio que otorgaba Cuba) pasó rápidamente a constituirse un texto canónico y de lectura obligatoria en donde primaba una visión celebratoria e inspiradora de la revolución (Barbas, 1999). A través del testimonio de Cabezas se trató de explicar la revolución desde el punto de vista de la ortodoxia sandinista, de ahí su fuerte compromiso ideológico y político con el proyecto que se estaba promoviendo.

Con el testimonio de Cabezas se buscaba no solo promover el carácter humano y popular de la revolución, también se espera convencer al lector internacional de la solidaridad del pueblo y de la necesidad histórica de la lucha



que se libró y lo importante de su defensa ante la contrarrevolución. El texto de cabezas tiene una trama sencilla, narra las experiencias revolucionarias de un guerrillero, desde su reclutamiento (1967) hasta el reconocimiento de su identidad como sandinista y nicaragüense (1975), pasando por su tiempo de concientización y transformación en la montaña.

El libro se divide en tres partes, tres momentos y tres espacios distintos desde los cuales cabezas cuenta el papel que desempeñó y se presenta como un héroe a través del cual hablan todos aquellos que no pueden expresarse: indígenas, campesinos, mujeres (es a través del testimonio de Cabezas que la voz del subalterno se hace presente, Cabezas la hace suya).

La primera parte del libro corresponde a su época de estudiante, lo primero que nos menciona es que ingresó al Frente en 1967, hay que recordar que fue en ese año cuando se llevó a cabo la matanza de manifestantes en Managua y el primer enfrentamiento serio entre la GN y el FSLN luego del cual gran parte de sus partidarios y combatientes fueron muertos, capturados o tuvieron que huir al exilio. Otro punto importante en esta primera parte es que Cabezas deja claro la juventud de quienes se unían a la causa sandinista, especialmente estudiantes quienes se volvían un blanco para las requisas y abusos de la Guardia, “[...] me acuerdo que íbamos por la calle algunos compañeros a estudiar [...] cuando de repente nos paran en la calle unos guardias hijos de puta, nos ponen contra la pared y todo” (Cabezas, 1982).

Una estrategia usada por Cabezas a lo largo de su testimonio fue establecer un fuerte contraste entre quienes apoyaban al FSLN y la GN, estos últimos presentados como unos personajes violentos e irascibles, que constantemente hacían uso de la violencia en toda circunstancia, “[...] la guardia llegaba y malmataba a los bolos [borrachos]. Los golpeaba, eran unos salvajes golpeándolos con las culatas” (Cabezas, 1982). A diferencia de la violencia legítima de los guerrilleros la usada por la GN era ligada al terrorismo de Estado, propio de un régimen que hacía del terror y la coerción elementos para mantener



el control y dominar a la población al aniquilar su voluntad de resistencia (Figueroa, 2001).

La universidad es presentada por Cabezas como un espacio de concientización:

De muchacho en la Universidad, ya empiezo a oír y a oír y, claro, me empieza a gustar la cuestión y empiezo a participar en las manifestaciones y en las asambleas [...] Por un lado me gusta eso o atrae eso porque es contra la Dictadura, contra Somoza, contra la Guardia, y por otro lado viene la cuestión clasista. Yo estaba muy consciente de que era de familia proletaria y, entonces, cuando se hablaba en la Universidad de la injusticia, de la pobreza, yo me acordaba de mi barrio que era un barrio pobre” (Cabezas, 1982).

El fragmento anterior recalca los principios centrales del sandinismo como lo eran la lucha contra la dictadura y la representación de los marginados, Cabezas se presenta como un estudiante pobre, como un miembro de las clases subalternas y la motivación de unirse al Frente tiene que ver con un reconocimiento de ser parte de los más pobres y afectados por un régimen que se veía como injusto. La universidad llega a representar durante la primera etapa de la vida de Cabezas el espacio por excelencia donde se desarrollan sus actividades; el FSLN como los Montoneros en Argentina o los Tupamaros en Uruguay hicieron de las universidades y colegios un semillero para los grupos de izquierda, que ya para finales de los años sesenta contaban con representaciones en el seno del movimiento estudiantil (Rey, 2002).

Es así como en el relato de Cabezas entrar a la universidad representa un primer acercamiento con el Frente y con la montaña:

[...] los papás que le decían a sus hijos, a sus niñas y a sus niños que llegaban a León a estudiar que vivían en grandes casas de prestigio en León [...] le decían a sus hijos que no se metieran en política, porque la política sólo deja cárceles y cementerios, porque la política es para adultos, no para cipotes inmaduros que ni tienen ni oficio ni beneficio, que no se metieran con los del FER ni con los del CUUN porque eran simpatizantes de los rusos y de Fidel Castro



y que, además los comunistas eran ateos [...] Que no se metieran con los del CUUN ni con los del FER porque estaban mangoneados por los del Frente, que eran comunistas y venían de Rusia y que sólo mandaban a la gente a morir como pendeja a la montaña. Que el muchacho que se metía al CUUN luego lo pasaban al FER y de allí al Frente, para mandarlo de allí a la montaña (Cabezas, 1982)

La involucración activa de los jóvenes respondía a una ruptura generacional con la tradición política (y partidaria) de sus progenitores, entrar primero a las organizaciones estudiantiles y vincularse en política era parte de su proceso de radicalización, además se nota que a diferencia de Cabezas que se presentaba como un muchacho de un barrio pobre, muchos de los militantes del Frente provenían de familias de clase media y clase media alta. En lo que si guardan una similitud es que creció en un hogar católico, tan respetuoso de las tradiciones que incluso en Semana Santa “[...] no podías jugar pelota porque golpeabas al Señor y lo ofendías” (Cabezas, 1982).

Para estos jóvenes el ideal de ser humano, o de hombre (hay una fuerte concepción machista) era el Che, “Leonel te planteaba la cuestión de ser hombre [...] que adquiere responsabilidad histórica, un compromiso para con los demás [...] de sacar al hombre de la pobreza [...] de ser como el Che [...] ser como el Che [...] ser como el Che” (Cabezas, 1982). Ser como el Che se convirtió en un mantra repetido durante todo el libro, y que durante los años de dirigente universitario llevó a Cabezas a comprometerse, a ser un militante activo, “[...] cuando te metés al Frente ocurre algo similar [tener responsabilidades], a otros niveles, no en cuanto a la felicidad, sino que si sos consecuente y si, como decía el Che, la organización a la que te metés es revolucionaria y si la revolución es la verdad, vas hasta la victoria o hasta la muerte” (Cabezas, 1982).

Un aspecto que llama la atención en la primera parte es el tema de las marchas y protestas organizadas por los estudiantes, en ellas además de un fuerte componente lúdico hay todo un esfuerzo por desafiar el orden establecido y apropiarse de espacios públicos (James, 1987), desarrollar una nueva ritualidad



en donde la juventud ocupa un lugar central, son ellos como vanguardia los que van a la cabeza; las marchas como un acto performativo están cargadas de simbolismo, como lo es el uso del fuego, elemento que junto con la montaña siempre estará presente en el relato de Cabezas, “[...] el fuego fue tomando un carácter subversivo porque todos los opositores, todos los anti somocistas, todos los pro-sandinistas se aglutinaban alrededor del fuego” (Cabezas, 1982). El fuego no solo se asociaba a la lucha contra Somoza sino que era un símbolo de la juventud, “[...] empezamos con manifestaciones con candelas, luego se nos metió que ‘cada estudiante una rama de ocote’ [...] ¿Te imaginás vos el montón de luceríos, con las ramas de ocote encendidas por las calles, brincándonos los charchos, subiéndonos a los barrancos, a los pretilos de las calles disparejas de León [...]?” (Cabezas, 1982).

El lenguaje popular usado por Cabezas fue cargado de un fuerte componente político e ideológico, aquí no se hablaba con términos marxistas, todo lo contrario se estaba hablando con el pueblo en su propia lengua, “[...] no es lo mismo ir a hablar de coyuntura histórica a un barrio, que decirles que los ricos con los reales que explotan se van a putear a Europa, ¿te das cuenta? [...] hijo de puta tenía un significado político, o el cabrón [...]” (Cabezas, 1982). Eso nos lleva a cuestionar los planteamientos sobre el desfase que se dio entre los jóvenes radicalizados y los colectivos populares, no obstante, también hay que tener presente que el uso del lenguaje popular, como lo son las malas palabras, y también de muletillas como te das cuenta o verdad, son estrategias propias de la literatura testimonial para dotar de un efecto de oralidad/veracidad al relato que se cuenta (Barbas, 1999).

La segunda parte que trata sobre la transformación de Cabezas en la montaña retoma elementos propios del testimonio como lo es la relación que se puede establecer con lo religioso y lo épico, subir a la montaña es entrar a un espacio de transformación, de cambio y de redención, incluso el mismo Cabezas reconoce que subir a la montaña no solo significaba “[...] adentrarse en el



misterio” (Cabezas, 1982), conocer el lugar “[...] donde estaba la fuerza e incluso las armas, los mejores hombres, la indestructibilidad, la garantía del futuro [...] la determinación de no resignarse” (Cabezas, 1982), también representó todo un calvario. La transformación hacia el hombre nuevo empezó con dolor y sacrificio, primero en el cuerpo y luego a lo interior, “[...] y a media que va avanzado la caminata te va chimando [la mochila] más y más hasta que hay un momento en que el cuerpo se le vuelve a uno insoportable” (Cabezas, 1982). Para el autor el fuerte entrenamiento al que eran sometidos los nuevos reclutas

[...] fue lo que ayudó a forjar en cada uno de nosotros el acero para derrocar a la dictadura [...] así se fue forjando en nosotros un temple que nos hacía soportar el sufrimiento psíquico y físico, fuimos desarrollando una voluntad de granito frente al medio (Cabezas, 1982).

La idea de vanguardia que se tenía durante la época de estudiante fue fortalecida al considerar que los guerrilleros eran “[...] hombres de una solidez granítica [...] una indestructibilidad del núcleo de hombres en lo moral, en lo psíquico, que fue capaz de mover a toda la sociedad contra la dictadura” (Cabezas, 1982). Y es que, para Cabezas lo mítico de la montaña era su capacidad de provocar un cambio en aquellos jóvenes estudiantes, “[...] como que la montaña y el lodo, el lodo y la lluvia también, la soledad, como que nos fueron lavando un montón de taras de la sociedad burguesa. Nos fueron lavando una serie de vicios” (Cabezas, 1982).

El momento más importante de su transformación en la montaña, en su recorrido hacia el hombre nuevo. Ese ideal de guerrillero queda muy bien expresado en el siguiente fragmento cuando el instructor militar los arenga a subir un cerro luego de una larga marcha:



Está allá [refiriéndose al hombre nuevo] en el borde, en la punta del cerro que estamos subiendo [...] está allá, agárrenlo, encuéntralo, búsqúenlo, consígánelo. El hombre nuevo está más allá de donde está el hombre normal. El hombre nuevo está más allá del cansancio de las piernas [...] el hombre nuevo está más allá del cansancio de los pulmones. El hombre nuevo está más allá del hombre [...] más allá de la lluvia, más allá de la soledad. El hombre nuevo está ahí, en el plus esfuerzo [...] El hombre nuevo lo vamos a comenzar a formar aquí [...] porque el Frente tiene que ser una organización de hombres nuevos que cuando triunfen pueda generar una sociedad de hombres nuevos (Cabezas, 1982).

Se reúne en ese pasaje todo el ideario que influyó a la juventud durante la década de 1960, 1970 y 1980, la idea de sacrificio, de compromiso histórico; lo religioso no queda de lado ya que está muy presente como a través del sacrificio se logra la redención, y se presenta al guerrillero como un mesías. La experiencia en la montaña también fortaleció su proceso de concientización y así como se contraponía a la GN frente al FSLN también se llegó a contrastar la montaña frente a la ciudad, “[...] mirá hermano, que barbaridad, quién sabe cómo está este mundo, mientras nosotros aquí, la gente quién sabe dónde, bebiendo guaro, haciendo quién sabe cuántas cosas [...] es impactante, porque si vos no tenés principios sólidos, te desmoralizás” (Cabezas, 1982).

El tema de la muerte es algo tratado de manera constante pero a la vez diferente, durante la primera parte la muerte era vista en términos de heroísmo y de celebración (Cabezas, 1982). Mientras que en la montaña luego de un proceso de maduración se pasaba de ese primer nivel y se hacía de la muerte una protesta, “[...] que sirviera nuestra muerte de afrenta al enemigo” (Cabezas, 1982), y más importante aún un esfuerzo por mantenerse vivo, continuar la lucha de aquellos que morían.

La tercera y última parte trata sobre el regreso de Cabezas a la ciudad y la puesta en práctica de lo que aprendió en la montaña, “[...] la montaña en ese sentido es una gran escuela, a donde formamos hombres también, y luego inyectamos la ciudad de hombres sólidos que ayuden a desarrollar la ciudad”



(Cabezas, 1982). Es Cabezas como enviado, como elegido y portador de una buena nueva quien debe encargarse de transformar la ciudad espacio por excelencia de la dictadura y en donde la GN tiene ventajas, ahí su compromiso es puesto en prueba nuevamente.

Es en esta última parte cuando, según el testimonio, la transformación de Cabezas se completa, cuando se logra identificar como sandinista y nicaragüense. Sus miedos y dudas sobre el motivo de su lucha se desvanecen debido a una serie de hechos: ocuparse de una escuela militar para nuevos reclutas, una ruptura amorosa y encontrarse con viejos sandinistas, soldados que habían luchado con Sandino.

Sobre la primera de las experiencias, como instructor Cabezas nos dice:

Allí empecé a ver a los compañeros caerse, frustrarse, volver a impulsarse, allí los vi sacar sus problemas y debilidades, corregirse, allí vi el desarrollo desigual de los hombres en cuanto capacidad; por supuesto, me empeñé en darles todo lo mejor que yo sabía, y en ese sentido, Rene Tejada [su instructor en la montaña] siempre estuvo presente en mí, él ya se había muerto, yo estaba marcando el espíritu de Tello en la Escuela (Cabezas, 1982).

Queda claro no solo el compromiso de Cabezas, sino que también la idea de hacer de los muertos santos, como fue el caso de su antiguo instructor, “[...] elevar a tu muerto, elevarlo, convertirlo en estandarte e impulsarlo, e impulsarte vos junto con tu muerto, junto con todos los compañeros” (Cabezas, 1982). Sobre la ruptura amorosa el autor explica como tal evento lo llevó a dar todo su amor a la causa sandinista, “[...] si yo no hubiera tenido una razón de ser, otra razón de ser, como lo era luchar por la liberación de Nicaragua, me hubiera convertido en una mierda” (Cabezas, 1982).

Finalmente, fue el encuentro con don Bacho y don Leandro, dos viejos sandinistas, el que termina de forjar la identidad de Cabezas y su compromiso total con la causa. En este encuentro queda plasmado como se puso en práctica los postulados de Carlos Fonseca de presentar al FSLN como el heredero y



continuador de la gesta de Sandino, toda la mística sandinista queda graba en la conversación que tienen Cabezas y don Leandro:

Ahí me di cuenta que el Frente Sandinista estaba formando a sus militantes en una gran firmeza revolucionaria, una gran testarudez revolucionaria, un gran sentido de la dignidad y del combate, pero estos principios no eran nuevos, no los había inventado el FSLN, sino que ese era un patrimonio histórico [...] fue el más grande acierto de Carlos Fonseca, retomar esa historia, apropiarse de esa firmeza [...] Carlos lo que hizo fue agarrar eso y dárselo a los nuevos sandinistas.

Entonces yo me encuentro a ese hombre [don Leandro] y que me dice todo eso yo me siento hijo de él, me siento hijo del sandinismo, siento que soy hijo de la historia [...] había encontrado la historia a través de él, me había reencontrado con mi propia historia, con la tradición, con la esencia de Nicaragua [...] 'Si yo ya estoy viejo, pero acuérdesese que ahí están mis muchachos' (Cabezas, 1982).

Ese encuentro marca a Cabezas, ya que se representa como la convergencia de dos experiencias de lucha, dos generaciones: los viejos y nuevos sandinistas. La identidad de Cabezas toma forma y su relato pasa de ser una historia individual a una epopeya colectiva (Barbas, 1999). Es ahí cuando a través de la voz de Cabezas se escuchan las historias de la gente del pueblo, deja de ser un yo individual para pasar a ser un proyecto colectivo de lucha.

Conclusión

Como gobierno que nació con el triunfo de una revolución, la Nicaragua sandinista se preocupó de dotar de una identidad específica al nuevo proyecto que pensaba desarrollar, el campo cultural no se vio ajeno a esos esfuerzos, la literatura testimonial ocupó su lugar como un género de y para la revolución. El testimonio de Omar Cabezas llegó a representar un texto canónico en el mundo cultural sandinista, desde el cual se promocionaba la revolución y se dotaba de legitimidad a través de las experiencias de un guerrillero que luchó contra la dictadura de Somoza.



A lo largo del texto de Cabezas fue posible identificar cada uno de los rasgos propios de la literatura testimonial, el relato se basó en eventos extraliterarios dotándolo de una aureola de veracidad, a pesar de que Cabezas no era el tipo común de testimoniante analfabeto, a través de su voz campesinos, indígenas y mujeres lograron expresarse con lo cual se cumplía la capacidad de metonimia y polifonía propias de otros testimonios, como el de Rigoberta Menchú. Su relato guardó grandes similitudes con las epopeyas y los textos religiosos, además de ser pensado como una historia ejemplarizante al resaltar las características de entrega de los guerrilleros sandinistas.

Asimismo, fue posible identificar cómo vivían la política los jóvenes radicalizados de la década de 1960 y 1970, al tratar aspectos como las ideas foquistas, la concepción de la vanguardia revolucionaria, el ideal del hombre nuevo, elementos que influenciaron a toda una generación de jóvenes latinoamericanos comprometidos con la revolución armada como único camino para lograr un cambio estructural significativo en cada uno de sus países. La experiencia de Cabezas sirve como fuente para entender cómo la idea de hacer la revolución llevó a cientos de miles de jóvenes a formar focos guerrilleros en las montañas del continente, cómo enmontañarse pasó a ser la manera por excelencia de combatir a los regímenes autoritarios.

Finalmente, se debe reconocer que también el testimonio de Cabezas deja al descubierto el fuerte carácter machista que iba de la mano del ideal del hombre nuevo, en su relato son hombres los encargados de llevar a cabo la revolución, todos con la idea de ser como el Che (arquetipo del revolucionario masculino). De igual manera hay que agregar que el testimonio de Cabezas si contó con una diferencia con otros, este no era el testimonio que se hacía desde la clandestinidad, este era un testimonio que se hacía desde la victoria lo cual permitió presentarlo como una realidad posible en un contexto de endurecimiento de terrorismo de Estado y de injerencia de los Estados Unidos en la región como lo fueron los tumultuosos años de la década de 1980.



Bibliografía

- Achurgar, H. (1992). Historias paralelas/ejemplares: la historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.
- Barbas, L. (1999). El papel del testimonio después de la victoria: Omar Cabezas y el discurso revolucionario en Nicaragua. *Confluencia*.
- Beverly, J. (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.
- Bulmer-Thomas, V. (2001). Nicaragua desde 1930. En L. Bethell, *Historia de América Latina. América Central desde 1930* (págs. 144-186). Barcelona: Crítica.
- Cabezas, O. (1982). *La montaña es más que una inmensa estepa verde*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Figueroa, C. (2001). Dictaduras, tortura y terror en América Latina. *Bajo el volcán*.
- Gillespie, R. (2008). *Soldados de Perón: historia crítica sobre Montoneros*. Buenos Aires: Editoria Sudamericana.
- González, M. (1984). The culture of heroic guerrilla: the impact of Cuba in the sixties. *Bulletin of Latin American Research*.
- Gould, J. (2009). Solidarity under siege: the Latin American left, 1968. *American Historical Review*.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- James, D. (1987). 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina. *Desarrollo Económico*.
- Mackenbach, W. (2000). Historia, nación/pueblo e individuo en el testimonio nicaraguense y centroamericano. *V Congreso Centroamericano de Historia*. San Salvador.
- Mackenbach, W. (2008). (De)formaciones: violencia y narrativa en Centroamérica. *Iberoamericana*.



- Martí, S. (1997). *La revolución enredada*. Barcelona: Los libros de la catarata.
- Martí, S. (2004). *Tiranías, rebellos y democracia. Itinerarios políticos comparados en Centroamérica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Martí, S., & Santiuste, S. (2006). El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN): de guerrilla victoriosa a oposición negociadora. En S. Martí, & C. Figueroa, *La izquierda revolucionaria en Centroamérica. De la lucha armada a la participación electoral* (págs. 53-90). Barcelona: Libros de la catarata.
- Palazón, G. (2006). El país bajo mi piel: memoria, representación y discurso femenino en la obra de Giconda Belli. *Revista de Historia de América*.
- Palmer, S. (1988). Carlos Fonseca and the construction of sandinismo in Nicaragua. *Latin American Research*.
- Pastor, R. (1995). *El remolino. Política exterior de los Estados Unidos hacia América Latina y el Caribe*. México: Siglo XXI.
- Picornell, M. (2011). El género testimonio en los márgenes de la historia: representación y autorización de la voz subalterna. *Espacio, Tiempo y forma*.
- Ramírez, S. (1999). *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*. México: Aguilar.
- Rey, E. (2002). Movilización estudiantil e izquierda revolucionaria en el Uruguay (1969-1973) . *Revista Complutense de Historia de América*.
- Roitman, M. (2013). *Tiempos de oscuridad. Historia de los golpes de estado en América Latina*. Madrid: Akal.
- Rueda, V. (2009). Testimonios, confesiones y memorias del sandinismo. *Cuadernos Americanos*.
- Spalding, R. (2009). Las políticas contra la pobreza en Nicaragua. En S. Martí, & D. Close , *Nicaragua y el FSLN [1979-2009] ¿Qué queda de la revolución?* Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Todd, A. (2000). *Las revoluciones, 1789-1917*. Madrid: Alianza Editorial.



Torres-Rivas, E. (2013). *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis Centroamericana*. Guatemala: F&G Editores.

